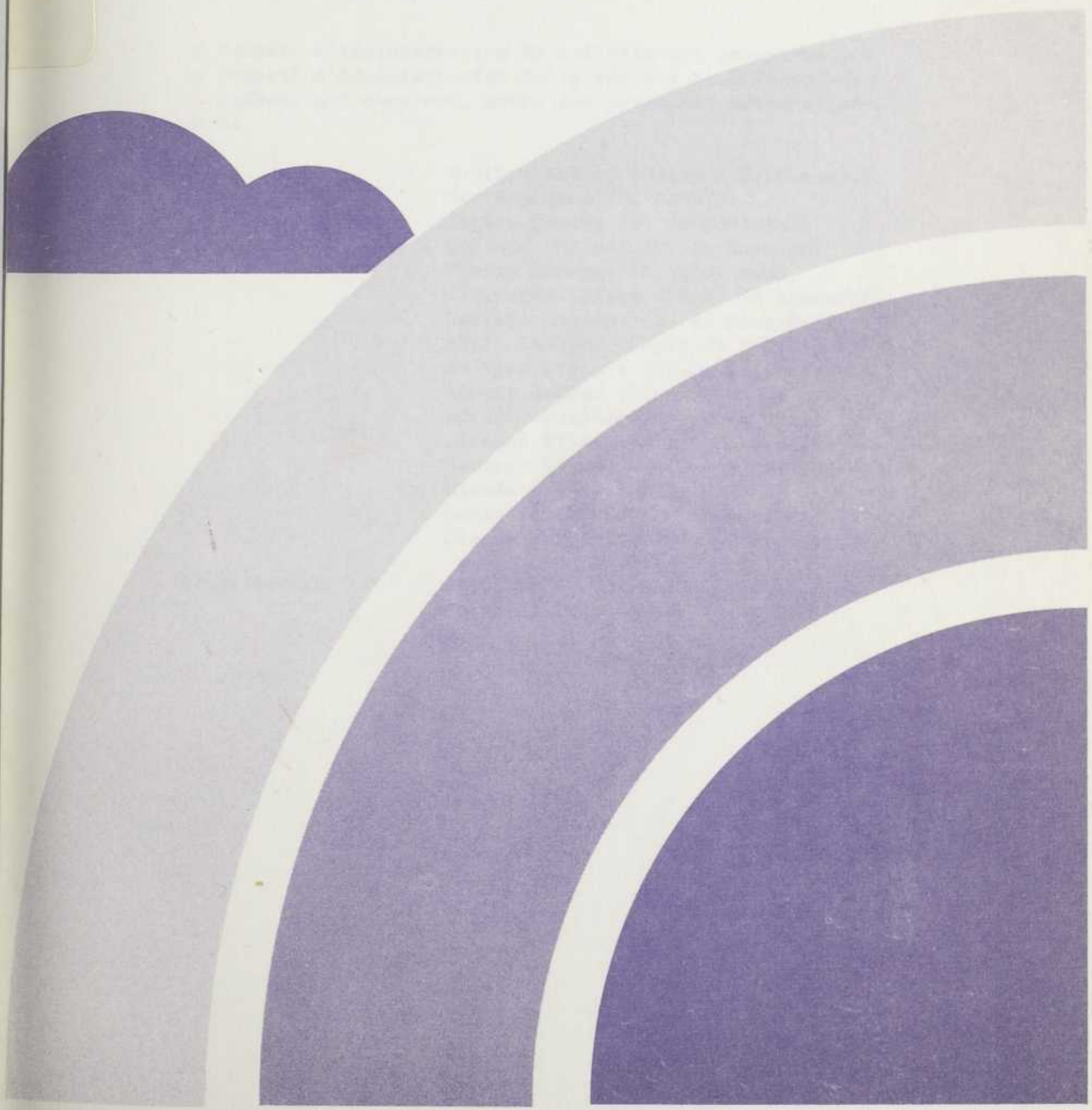


# bulletin de la société de philosophie du québec



volume 1 numéro 4

PER  
S-254





...la  
...la  
...philosophie  
...de

Volume 1 number 1



Bulletin  
de la  
Société de Philosophie du Québec

Directeur : Raymond Brouillet (U. Laval)

Comité de rédaction: Yvan Cloutier (Cégep de Sherbrooke)  
Paul Germain (U. Concordia)  
Pierre Gravel (U. de Montréal)  
Claude Panaccio (UQTR)  
Paul-André Quintin (UQTR)

Le Conseil d'Administration du bulletin est constitué par le Conseil d'Administration de la Société de Philosophie du Québec, qui comprend, outre les personnes sus-mentionnées:

Maurice Bailly (Cégep F.X. Garneau)  
Guy Bouchard (U. Laval)  
Venant Cauchy (U. de Montréal)  
Corinne Gallant (U. de Moncton)  
Pierre Laberge (U. d'Ottawa)  
Claudette Lafond (Cégep de Rimouski)  
Maurice Lagueux (U. de Montréal)  
Alain Lallier (Cégep de T-Rivières)  
Georges Legault (Cégep Bois-de-Boul.)  
Robert Nadeau (UQAM)  
Bernard Ouellet (Cégep de Hull)  
Jacques Plamondon (U. de Sherbrooke)  
Maurice Rainville (U. de Moncton)  
Claude Savary (UQTR)  
Louis Valcke (U. de Sherbrooke)  
Claude Vallières (Cégep Chicoutimi)

Siège Social: 2910, Boul. Edouard Montpetit,  
Montréal 101, Québec.



Bulletin  
de la  
Société de Philosophie du Québec

Volume 1, numéro 4

Août 1975

SOMMAIRE

	Pages
- Panaccio, Claude: Présentation	4
- Atelier no. 1: Philosophie du droit	5
- Mullet, Sheila: Les droits humains	6
- Bourret, Gisèle, Ducasse, Gaston et Legault Georges: Les fonctions du droit dans la société	14
- Lemay, Robert: Réflexions préliminaires sur la fonction du droit	23
- Atelier no. 2: Les grilles théoriques d'analyse des idéologies: L'approche marxiste	27
- Paradis, André: Réflexions sur l'analyse des idéo- logies	28
- Savary, Claude: Remarques sur le texte d'André Paradis	43
- Nadeau, Robert: Compte-rendu des discussions de l'atelier	45
- Braybrooke, David: Comment mettre à l'épreuve le soupçon selon lequel une croyance est idéologique?	47
- Atelier no. 3: Enseignement de la philosophie et critique des idéolo- gies	50
- Dufour, Michel: La philosophie, critique et victime de l'idéologie	51
- Pelletier, Denise et Savary, Claude: Quelques remar- ques sur l'évolution de la philosophie au Québec de 1965 à 1975	55

## PRESENTATION

La S.P.Q., on s'en souviendra, avait voulu profiter du dernier congrès de l'ACFAS (Moncton, mai 1975) pour expérimenter une formule nouvelle plus dynamique et plus susceptible de favoriser la participation des divers milieux philosophiques du Québec. Deux thèmes furent choisis: la philosophie du droit et l'analyse des idéologies. Pour chacun d'entre eux un certain nombre d'équipes ou d'individus préparèrent, chacun de leur côté, des documents de travail qui furent confrontés et soumis à la discussion à l'occasion de trois ateliers spéciaux (un pour la philosophie du droit, deux pour l'analyse des idéologies). Ces ateliers furent ensuite suivis de tables-rondes portant sur des problèmes théoriques particuliers reliés aux deux thèmes choisis.

Le présent numéro du Bulletin est entièrement consacré à la publication des documents de travail relatifs aux trois ateliers. Un congrès, croyons-nous, ne devrait pas rejoindre uniquement ceux qui y ont effectivement participé. Idéalement, il devrait constituer une étape importante dans la poursuite de débats susceptibles d'intéresser l'ensemble du milieu philosophique. Non pas un moment ponctuel clos sur lui-même, mais une occasion privilégiée, ouverte sur l'avant et sur l'après, de brasser des idées, de relancer des discussions, de stimuler des recherches. Non pas le spectacle de fin d'année où des vedettes viennent donner leur "show", mais une "jam session", provoquant et contribuant à quelque chose qui se passe ailleurs.

Aussi nous paraissait-il important de faire sortir, dans toute la mesure du possible, des murs de l'Université de Moncton, les échanges qui s'y sont déroulés. Plusieurs communications seront publiées dans différents périodiques et les textes présentés à la table-ronde sur les droits de l'homme paraîtront sous peu dans Philosophiques, mais ce n'était pas encore suffisant: il fallait que les ateliers qui constituèrent peut-être les moments les plus animés du congrès, trouvent d'une façon ou d'une autre un écho extérieur. C'est à remplir cette fonction que ce numéro du Bulletin est adonné.

Les textes qu'on trouvera ici ont tous été conçus (à la demande de la S.P.Q.) pour servir à amorcer des débats plus que pour "prouver" des thèses ou pour "régler" des problèmes. Les argumentations y sont plus esquissées que détaillées, et les conclusions souvent plus provisoires que définitives. Mais quel que soit leur inachèvement, ils ont déjà prouvé lors du congrès qu'ils étaient parfaitement en mesure de remplir la tâche qu'on attendait d'eux: stimuler la réflexion, la discussion et la recherche. Aussi leur demandons-nous maintenant de continuer à remplir cette fonction, mais sur une plus large échelle.

CLAUDE PANACCIO

ATELIER NO 1: PHILOSOPHIE DU DROIT

Quatre groupes différents, dont certains à caractère nettement interdisciplinaire travaillèrent à préparer cet atelier. Le premier, dirigé par Sheila Mullett, regroupait des professeurs de différentes universités et de différentes disciplines; on trouvera ici sous le titre "Les droits humains" l'expression de la position adoptée par Sheila Mullett elle-même à l'intérieur de ce groupe. Le second réunissait trois professeurs de philosophie du Cégep Bois-de-Boulogne qui soumièrent à l'atelier un texte en quatre sections (dont chacune est signée par un ou plusieurs des membres du groupe) intitulé "Les fonctions du droit dans la société". Le même thème fut abordé aussi, mais sur des bases plus empiriques, par une équipe interdisciplinaire du Cégep Champlain. Et finalement deux philosophes de l'Université de Moncton proposèrent l'analyse d'un cas particulier: la législation concernant l'avortement. Ce dernier groupe ayant opté pour une présentation exclusivement orale, on ne trouvera malheureusement ici aucune trace de leur contribution à l'atelier.

## LES DROITS HUMAINS

### I. Introduction

Il y a dans la conception des droits humains deux sources d'ambiguïté. Premièrement, les philosophes ne sont pas d'accord sur ce qu'on doit inclure parmi les droits humains, et deuxièmement, ils ne sont pas d'accord sur la nature même du concept des droits humains. Ce second point peut être appelé un problème du "méta-langage" des droits. On peut tenir deux positions vis à vis de ce concept: 1) La première, que je nommerai l'Absolutisme, maintient que les droits humains existent indépendamment de la volonté humaine. 2) La seconde, que je nommerai le Positivisme, maintient que les droits sont accordés par un législateur officiel.

La même division des positions se rencontre vis à vis de la nature des lois. Les Absolutistes soutiennent qu'il y a des lois ou des prescriptions sur les actions humaines qui existent indépendamment des hommes, et qui sont absolues, c'est à dire ne changent pas. Ces lois sont présumées par les lois positives, i.e., créées par les hommes. D'ailleurs quand on veut évaluer des lois positives, il faut s'adresser aux lois naturelles. Les positivistes, par contre, maintiennent qu'il n'existe que des lois créées par des individus, membres des sociétés individuelles. Il n'existe pas de critère absolu pour évaluer une loi particulière.

Les deux problèmes, i.e., celui des droits humains et celui de la loi sont liés avec le problème de la morale: on ne peut pas considérer ces deux problèmes sans considérer, en même temps, le problème des valeurs. Les deux positions, l'Absolutisme et le Positivisme, sont d'accord avec l'idée que si quelque chose est un droit humain, cette chose est aussi quelque chose de valeur. Donc les lois expriment des valeurs. Pour illustrer ce point, considérons les différentes lois vis à vis de l'héritage (de la propriété). Sous le code Napoléon, une partie des biens d'un homme est donnée, automatiquement, à ses enfants, tandis que sous d'autres codes les enfants ne reçoivent pas ces biens automatiquement. La différence entre les deux systèmes concerne l'importance attribuée à (la valeur de) la famille. En outre, les deux conceptions, celle des droits humains, et celle de la loi, sont liées à la notion de justice. Quand on réclame un droit à quelque chose, e.g., la liberté de parole, on dénonce en même temps l'injustice d'en être privé. De la même manière, la loi nous donne des moyens d'établir la justice sociale. Quoique les positivistes et les absolutistes diffèrent sérieusement sur la question des relations entre les lois positives et la justice, néanmoins les deux théories sont d'accord sur un point, à savoir qu'il y a une relation. La question par conséquent qui concerne ce que la loi doit ordonner est une question de morale. Et, la même division de positions se trouve à la base de la morale. Les absolutistes présentent l'argument que les valeurs morales existent indépendamment des sociétés, tandis que les positivistes tiennent à l'argument que les valeurs morales sont produites par des sociétés.

Ce débat est lié à celui qui sépare les Cognitivistes des Non-Cognitivistes. Les premiers disent que les énoncés moraux, comme "On ne doit pas mentir", expriment des propositions qui sont ou vraies ou fausses, et qu'on peut vérifier. Les

Non-Cognitivistes nous disent que les propositions morales ne sont pas des propositions vraies ou fausses, mais expriment des valeurs, ou des désirs. Donc ces propositions ne sont pas des énoncés, c'est à dire qu'elle ne nous donnent pas de renseignement, mais elles représentent des décisions. A ce point de vue, le discours moral est rhétorique ou persuasif, mais non pas descriptif.

Il y a deux sortes de Cognitivism, le Cognitivism naturel et le Cognitivism non-naturel. Le premier nous dit que les droits moraux sont des droits ou des exigences qui peuvent être vérifiés empiriquement. Ainsi, par exemple, quelques auteurs pensent que la morale est fondée sur les besoins et les désirs. Et, ces auteurs maintiennent que les lois morales peuvent être vérifiées par l'observation empirique. On peut voir, disent-ils, si ces demandes sont vraiment des besoins ou des désirs humains. Par contre, les Cognitivistes "non-naturel" disent que les demandes morales concernent des valeurs, et que les valeurs ne peuvent pas être observées, ni définies en termes empiriques. Les valeurs, disent-ils, sont transcendentales.

Il y a plusieurs sortes de Non-Cognitivism. Quelques auteurs de ce genre sont d'avis que les demandes morales sont émotives, tandis que d'autres nous disent qu'elles sont des exhortations ou font partie de l'impératif. Mais les auteurs Non-Cognitivistes sont d'accord sur l'idée que les demandes morales ne sont pas des propositions qui ont une valeur de vérité. Et, disent-ils, vouloir les vérifier démontrerait une erreur de logique quant au langage moral.

Nous avons décrit les principales théories concernant le langage moral. Sur la question du droit les écrivains de l'école du Droit Naturel ressemblent aux auteurs que j'ai appelés les Cognitivistes moraux. Les arguments pour et les arguments contre ces théories sont les mêmes.

## II. Absolutisme

Il existe deux thèses principales sur l'Absolutisme.<sup>(1)</sup> Pour évaluer n'importe quelle loi positive, ou ensemble de lois, on doit faire appel à des valeurs fondamentales. On parle (parfois) de "lois injustes"; ceci prouve que la justice et la légalité sont deux notions différentes. Ceci confirme que la légalité;

"While not being identical with the just  
reflects natural right more or less dimly.<sup>1</sup>

D'Entrèves soutient que si la loi était faite par l'homme, il ne serait pas possible de vérifier la validité ou la justice d'un système donné. Si on considère que la justice découle d'un ensemble de lois, on ne peut pas dire d'un système de lois qu'il est juste ou injuste. Mais il devient parfois nécessaire d'évaluer un système donné, comme ce fut le cas aux procès de Nuremberg. D'Entrèves pose la question suivante: à quoi faisons-nous appel sinon à une source commune de laquelle tous les préceptes légaux découlent? Si nous partons de la souveraineté comme critère de légitimité, c'est encore une autre façon de faire appel à la loi

1. Léo Strauss, Natural Right and History, (Chicago, 1963), p. 101

naturelle, car,

"the will of man or of a body of men is endowed with some original value...  
From a purely juridical, that is, from a strictly 'formal' and 'positive' standpoint, it is clear that the will of this or that man or body of men is creative of law only because there is a superior law (the law of the constitution) which attributes to that will a juridical relevance.<sup>2</sup>

D'Entrèves a raison de dire que l'évaluation d'un système légal ou d'un système de valeurs suppose que quelque chose surpasse ce système. On ne peut pas dire qu'un système de loi fournisse sa propre justification. On peut faire des procès comme à Nuremberg, précisément parce qu'on peut questionner la justification d'un système de lois positives. Mais nous sommes capables de juger un système de lois sans avoir recours à l'absolu. Cela fait appel à des valeurs autres que celles sur lesquelles le système est fondé. Comment est-ce possible? C'est simple. Considérons un argument analogue concernant le langage. Wittgenstein, dans ses premiers écrits, prétend que pour que le langage soit possible le sens doit être défini. Il doit y avoir une base de langage qui ne soit pas conventionnelle et qui reste fixe. L'erreur dans cet argument vient de la supposition que sans quelque chose l'absolu sur quoi fonder la langue, une régression infinie se produirait qui serait équivalente à une anarchie de la langue, ou à l'arbitraire. Mais il devient évident que sans fondation immuable le langage est quand même possible. Il n'est pas besoin de supposer des entités simples comme référents des noms simples. De fait cette considération était plus embarrassante que celle qui dit que la condition nécessaire du langage c'est son rapport avec le comportement, les coutumes et la forme de vie de ceux qui utilisent cette langue. En d'autres mots, quand le langage est séparé de son entourage naturel, il perd sa signification. Par conséquent, comme l'a montré Philippa Foot, on ne pourrait attacher de valeur à quelque chose qui ne serait pas rattaché à des besoins ou à des désirs.

Sans le contexte social il n'y a pas de justification. Ceci est apparent quand on pense à l'argument de d'Entrèves. Nous avons vu que, selon ce dernier, la norme fondamentale d'un système de lois doit être ou un fait, i.e., le fait que le système est obéi, ou elle doit être une proposition de la loi naturelle, c'est-à-dire un énoncé de la justice. L'erreur repose sur la confusion entre deux points de vue, le point de vue de l'étranger d'un côté, et le point de vue de quelqu'un qui accepte les valeurs du système de l'autre côté. Nous appelons ces deux points de vue "l'externe" et "l'interne". Nous pouvons nous déplacer de l'un à l'autre.

Du point de vue interne, la norme fondamentale ne peut pas être un énoncé factuel. La norme doit être articulée (exprimée) par l'intermédiaire d'une proposition dans le mode impératif ou dans un mode non-descriptif. C'est-à-dire, selon le positiviste, les normes sont articulées au moyen du langage persuasif ou émotif. Car si une norme était un fait, on pourrait toujours se demander si on doit attacher de l'importance à ce fait. Mais la fonction de la norme fondamentale c'est précisément d'arrêter ces questions: la norme doit rendre une valeur indubitable. Dès qu'on la met en doute, on est hors du système; on a pris

2. A.P. d'Entrèves, Natural Law, (London, 1967) p. 104

le point de vue externe.

La norme fondamentale ne peut apparaître comme un fait que du point de vue externe, (c'est-à-dire quand elle ne fonctionne pas comme valeur fondamentale). Quand on ignore la distinction entre la norme qui est acceptée et intégrée à une forme de vie et la norme vue de point de vue externe on est tenté de réduire la morale à la science. (viz., Kohlberg).

(2) Le deuxième argument en faveur de l'Absolutisme est celui-ci. Si la loi n'avait pas de fondation absolue il y aurait l'anarchie. Selon Strauss s'il n'y a pas de droit naturel, mais seulement le droit créé par la cour et la législation,

the principles of cannibalism are as defensible as those of civilized life,... And, since the ideal of our society is admittedly changing, nothing except dull and stale habit could prevent us from placidly accepting a change in the direction of cannibalism. If there is no standard or ideal higher than the ideal of our society, we are Utter unable to take a critical distance from that ideal. <sup>3</sup>

Selon d'Entrèves dès que le positiviste accepte une norme, s'il n'y a pas de fondation absolue, cette norme est arbitraire. En conséquence, le droit n'est rien de plus que le pouvoir:

the factual existence of the sovereign can provide a convenient peg for the jurist only inasmuch as he accepts the equation of might and right as a final proposition. <sup>4</sup>

Pour démontrer qu'un code légal ni absolu ni arbitraire (ou anarchiste) est possible il faut montrer qu'on peut s'adresser aux coutumes, aux désirs et aux besoins que nous avons en commun pour formuler un code satisfaisant. La seule condition qu'il faut admettre c'est que les valeurs soient intégrées à la forme de vie. C'est-à-dire que les valeurs en question soient adoptées.

Par contre, même avec un standard absolu, l'anarchie est possible, car, au nom de standards absolus on trouve des atrocités. Pensons, par exemple, à l'Inquisition. C'est peut-être même plus facile de tuer les autres au nom des valeurs absolues. L'argument de Strauss par conséquent, selon lequel sans valeur absolue il y a l'anarchie ou le cannibalisme, n'est pas plus fort que l'argument opposé du positiviste. Les deux théories, l'Absolutisme et le Positivisme, sont compatibles avec l'anarchie. Et on n'échappe à l'anarchie que par l'adoption de valeurs pacifiques.

### III. Positivisme

Si on rejette l'Absolutisme, il ne nous reste qu'une voie: la théorie non-cognitiviste, qu'adoptent les positivistes. La loi et les valeurs sont, à leur

3. Ibid., p. 3

4. Ibid., p. 117

avis, inventées par l'homme, et on ne peut pas dire qu'elles ont une existence à part de la situation historique. Il y a deux arguments en faveur de cette théorie.

(I) Le discours moral ne consiste pas en propositions ayant une valeur de vérité, mais, au contraire, il s'exprime par des locutions non-cognitives, i.e., émotives ou rhétoriques. De plus, la connaissance des valeurs absolues ou des normes indépendantes n'est pas possible. Car une telle connaissance devrait être ou a priori ou a posteriori.

(A) Si elle était a priori, elle serait exprimée en propositions ou (i) synthétiques ou (ii) analytiques.

(i) Si elle était exprimée en propositions synthétiques, il faudrait avoir un critère pour évaluer des exigences opposées. Mais il n'y a pas de critère et on ne réussit pas à régler les disputes morales.

(ii) De plus, la connaissance des valeurs doit fonctionner comme guide d'action, c'est-à-dire qu'elle nous donne des renseignements. Mais les propositions analytiques ne nous renseignent pas. Donc, la connaissance des valeurs ne peut pas s'exprimer par des propositions analytiques. On en peut pas diriger les actions en utilisant des tautologies.

Si la connaissance des valeurs était:

(B) a posteriori, elle devrait être empirique. Mais les propositions empiriques ne peuvent pas nous dire ce qui doit être, car elles concernent seulement ce qui est. Et ce qui est, est contingent et non pas nécessaire. Donc les propositions a posteriori ne peuvent ni exprimer les valeurs, ni nous dire ce que nous devons faire. Donc, d'après les positivistes, on ne peut pas défendre le cognitivisme moral. Et, a fortiori, on ne peut pas dire que la loi naturelle ou les droits humains sont des objets de la connaissance.

(II) Le second argument du positiviste repose sur le fait évident que les hommes ne sont pas d'accord sur les valeurs ultimes. L'Absolutiste dit que la relativité culturelle n'implique pas la relativité morale. C'est-à-dire qu'on ne peut pas conclure qu'il n'y a pas de valeurs absolues du fait qu'il n'y a pas d'accord sur les valeurs.

by proving that there is no principle of justice that has not been denied somewhere or at some time, one has not yet proved that any given denial was justified or reasonable. <sup>5</sup>

Et,

as little as man's varying notions of the universe prove that there is no universe or that there cannot be the true account of the universe or that man can never arrive at true and final knowledge of the universe, so little seem man's varying notions of justice to prove that there is no natural right or that natural right is unknowable. <sup>6</sup>

Mais cet argument repose sur une analogie; de même que l'opinion des hommes n'a rien à faire avec la forme de la terre ou la nature de l'univers, l'opinion des

5. Strauss, op. cit. p. 9

6. *ibid.* p. 97-98

hommes n'a rien à faire avec l'existence de la justice ou avec la nature de la justice. Mais l'analogie est un échec, car quoiqu'on puisse expliquer que les hommes aient des opinions différentes quant à la forme de la terre - c'est alors une question d'ignorance - on ne peut pas faire la même chose au niveau des valeurs. Dans le cas des faits empiriques, nous avons une méthode de vérification, mais c'est exactement ce qui nous manque dans le cas de la morale. En plus, avec cette méthode de vérification empirique, nous n'hésitons pas à appeler ignorants ceux qui ne sont pas d'accord avec les faits. L'ignorance peut être rectifiée en principe. Donc on ne peut pas faire une analogie entre les propositions empiriques et les propositions morales. Quant à la morale, nous ne pouvons même pas séparer les normes des actions et des institutions, car les normes se manifestent par les actions et les institutions. Puisque la différence vis-à-vis des normes fondamentales ne peut pas être réglée par la vérification empirique, c'est-à-dire, puisqu'on ne peut pas simplement regarder pour voir si une proposition morale, e.g., "on ne doit pas mentir", est vraie ou fausse, on ne peut pas établir ces normes par l'observation. Donc, tandis qu'on peut parler d'ignorance au niveau des faits empiriques, on ne peut pas parler d'ignorance au niveau de la morale. L'acceptation d'une norme fondamentale n'est pas une question de connaissance mais d'engagement.

Nous avons vu les deux arguments des positivistes. Cependant il y a une difficulté à noter. Si les normes sont encadrées dans les choix, les actions et les institutions, et, si en plus, elles sont les objets de l'engagement mais non de la connaissance, cela implique-t-il que n'importe quelle valeur puisse être choisie? Faut-il dire qu'il n'y a pas de justification absolue des valeurs choisies?

Selon Wittgenstein, la justification doit se terminer quelque part. Mais, selon le positiviste, la justification est fondée sur le choix de l'homme ou sur une "forme de vie". Mais, puisqu'on peut toujours demander si un système de loi positif est juste, comme on a fait, par exemple, à Nuremberg, comment répondre à cette question? Pour évaluer un système actuel il faut prendre position hors du système en question. Pour comprendre ce déplacement il faut distinguer entre le point de vue interne et le point de vue externe.

Le point de vue interne est celui qu'on prend quand on accepte les valeurs fondamentales du système de normes ou de lois. Par contre, le point de vue externe est celui qui nous permet d'examiner un système moral sans accepter les valeurs de ce système. Mais ce déplacement n'implique pas la supposition d'un système de valeurs absolues: il implique seulement une valeur autre que celle en question.

Tandis qu'on peut évaluer un système de lois ou de valeurs d'un point de vue externe, on ne peut pas éviter un point de vue. C'est-à-dire qu'une prise de position est inévitable. On ne peut évaluer un système de lois sans utiliser des règles, car le mot "juste" fait partie d'un système de concepts et de valeurs. On ne peut pas séparer une valeur de son système et on ne peut pas séparer un système du comportement. Donc ce qu'on ne peut pas faire, c'est évaluer un système légal sans point de vue et sans forme de vie, c'est-à-dire, en abstraction pure. Dès qu'on prononce un jugement, on est engagé à des valeurs et à une forme de vie.

Donc, tandis qu'une valeur peut apparaître absolue du point de vue interne, il n'existe pas de valeurs absolues tout court. Donc, l'absolu est toujours un absolu par rapport à un système de concept et à une forme de vie. Donc, il n'y a qu'un moyen de rendre une norme indubitable, et c'est de refuser de la mettre en doute. Ce refus est un acte ou une prise de position et non une découverte.

Quand d'Entrèves nous dit qu'il a découvert le point vulnérable ("le talon d'Achille") du positivisme dans l'argument de Kelsen, à savoir

the basic norm is the only necessary presupposition  
of any positivistic interpretation of legal material

il considère que

the recognition that the ultimate test of the validity  
of law lies beyond law itself is nothing but a natural  
law proposition.<sup>7</sup>

Mais il a tort quand il dit que le positiviste a recours à l'absolutisme. Car la seule chose qui ressorte du fait qu'une valeur soit prise comme norme (c'est-à-dire comme valeur fondamentale) c'est que cette norme est absolue par rapport à l'ensemble des valeurs, des désirs et de la vie partagés par la communauté en question. Et il faut préciser que cet ensemble est contingent,

De même qu'un système mathématique est fondé sur des axiomes qui sont absolus par rapport au système, un système moral est fondé sur une norme (ou des normes) qui sont absolues par rapport à ce système,

Une des difficultés de la théorie positiviste se manifeste quand on doit expliquer ou justifier le choix d'un système à la place d'un autre. Comme nous dit Strauss, le positiviste est réduit au "choix aveugle", ou au nihilisme.<sup>8</sup> Selon Philippa Foot, on peut éviter ce problème en fondant la morale sur les besoins et les désirs.<sup>9</sup> Mais notons que cet argument est circulaire en autant que les besoins et les désirs sont influencés par les valeurs morales,

#### IV. Conclusion

Nous avons vu les difficultés attachées aux théories des Absolutistes et des Positivistes. Du point de vue de l'Absolutiste, le Positiviste est aveugle, et, par contre, du point de vue du Positiviste, l'Absolutiste est en proie à une hallucination. Mais je pense qu'il y a deux erreurs graves dans la position Absolutiste, et, de plus, peut-être une supposition fautive que partagent les deux théories.

Les deux erreurs de l'Absolutisme sont, (1) la disjonction exclusive:

norme absolue ou anarchie

et, (2) la séparation de la question des valeurs des formes de vie dans lesquelles se situent les valeurs.

Sur ce deuxième point il faut noter que le problème de la fondation de la morale ne se pose pas quand on distingue entre le point de vue externe et le point de vue interne. Une autre manière de montrer comment éviter le problème, c'est de distinguer entre le langage moral et le "méta-langage". J'ai montré que la question de l'anarchie est une question de valeurs, c'est-à-dire une question qui se

7. d'Entrèves, Op. Cit. p. 108

8. Op. Cit. p. 5

9. Foot, Op. Cit.

pose dans la morale, tandis que la question de la fondation d'un système moral est une question qui concerne le système entier, et qui, par conséquent, se pose dans le "méta-langage". L'erreur de l'Absolutiste, c'est de confondre l'un avec l'autre.

Finalement, j'ai essayé de montrer qu'il n'y avait pas de distinction en pratique (c'est-à-dire vis-à-vis les questions de valeurs) entre le Positiviste et l'Absolutiste. Ces deux théories sont compatibles et avec les valeurs pacifiques et avec l'anarchie, car ces théories n'ont rien à faire avec le contenu d'un système moral. Mais une distinction qui ne fait pas une différence en pratique n'est pas une distinction très intéressante. Le Positiviste, quant à lui, ne cherche pas à faire une telle distinction entre loi absolue et loi positive. Il distingue seulement la loi (ou la norme) fondamentale d'un système et les lois qui trouvent leur justification par rapport à cette base. Mais il ne cherche pas de justification pour tout système possible.

Sheila Mullett  
Sir George Williams Campus  
Concordia University

## LES FONCTIONS DU DROIT DANS LA SOCIÉTÉ

par l'équipe du Collège Bois-de-Boulogne.

Ce document de travail qui vous est présenté afin de préparer l'atelier sur "Les fonctions du droit dans la société" touche uniquement quelques aspects de la réflexion philosophique sur ce vaste domaine. L'équipe qui a rédigé ce texte a voulu tracer quelques voies d'accès à la réflexion sur le droit en indiquant les problèmes qu'elle considère les plus fondamentaux.

En exposant quelques considérations d'ordre méthodologique (section 1), nous avons voulu, d'une part, situer le fond du débat que présente le point de départ de la réflexion sur le droit et d'autre part, justifier la perspective méthodologique adoptée dans les sections suivantes.

Le droit cherche avant tout, et c'est là sa première fonction, à régler le comportement des individus qui habitent un territoire déterminé. Ainsi, il possède une double caractéristique, celle de 'fait' constatable et de 'devoir-être' (le comportement qui doit avoir ou ne pas avoir lieu). L'interrogation philosophique essaie de comprendre la justification de ce devoir-être. Au nom de quoi le droit peut-il contraindre les individus à effectuer ou ne pas effectuer certains comportements?

Dans une perspective qui consiste à justifier le devoir-être inscrit dans le droit, il existe différentes orientations. En premier, la théorie du droit naturel essaie de le faire en soumettant les obligations légales aux obligations morales. Si le contenu des prescriptions ne peut expliquer l'obligation de faire ou de ne pas faire, alors cette obligation dépend de la forme du droit (section 2). Ainsi le droit trouve sa justification dans son existence juridique même, soit par le biais du droit international (section 3), soit par le biais de la Constitution (section 4). Cependant, si on refuse au droit le pouvoir de se justifier, on recourt alors à un principe premier qui assure la force contraignante du droit mais qui risque de n'avoir pour but que cette fonction (section 4).

### Section 1 : Approche méthodologique

La philosophie contemporaine du droit, dénommée le positivisme juridique, s'est consacrée principalement à déterminer le concept de droit. Que l'on se réfère aux travaux de H.L.A. Hart, 'The Concept of Law'<sup>1</sup>, à ceux de Kelsen 'La théorie pure du droit'<sup>2</sup> et de Alf Ross 'Law and Justice'<sup>3</sup> ou à ceux d'Olivecrona 'Law as Fact'<sup>4</sup>, il se dégage toujours une constante: considérer le droit en soi en tant qu'objet indépendant de la réalité sociale. Cet effort pour atteindre une description du phénomène juridique en tant que phénomène purement juridique

- 
1. Hart, H.L.A., Concept of Law, Oxford, Clarendon Press, 1961.
  2. Kelsen H., La théorie pure du droit, trad. Charles Eisenman, Paris, Dalloz, 1962.
  3. Ross A., Law and Justice, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1959.
  4. Olivecrona K., Law as Fact, Londres, Oxford University Press, 1939.

se justifie aux yeux de ces auteurs à partir du fait que le droit participe à la fois à ce que Kelsen appelle la sphère du 'is' (ce qui est) et à la sphère du 'ought' (ce qui doit être). Le droit, considéré comme fait constatable dans une société déterminée, se distingue alors d'une théorie de la justice fondée soit sur les idéologies politiques, soit sur le droit naturel<sup>5</sup>. En effet, selon Kelsen, toute approche de la philosophie du droit qui abonderait dans le sens d'une théorie de la justice chercherait à déterminer un droit idéal. Il s'agit alors d'élaborer le droit qui devrait être au lieu d'étudier le droit qui est. Puisque le droit prescrit ce qui 'doit être fait' ou 'ce qui ne doit pas être fait', il se distingue aussi de la sociologie. Considérer le droit comme étant la manière dont les gens réagissent sur un territoire déterminé équivaut à réduire le droit à des comportements et à des probabilités de comportement. Cette réduction ne pourra jamais restituer le caractère de 'devoir-être' qui est propre au droit. Si les gens agissent de telle ou telle manière, cela est dû au fait que le droit prévoit qu'ils doivent se comporter ainsi. Il n'est pas surprenant dès lors de voir apparaître le concept de norme comme clef de la philosophie positiviste du droit. Dans la mesure où ces philosophies d'une part, définissent les normes et d'autre part, fondent ces mêmes normes, elles arrivent ainsi à décrire le droit qui est, en respectant le devoir-être inscrit dans la norme.

Si le point de départ de la philosophie positiviste n'est pas criticable au sens où il faut déterminer ce qu'est le droit selon ses deux aspects de fait empirique et de 'devoir-être' inscrit dans ce fait, l'option méthodologique l'est davantage. Le refus catégorique de considérer le droit tel qu'il devrait être, de chercher à déterminer un droit qui serait juste en fonction d'une conception anthropologique et sociale ne se justifie qu'avec le refus de la philosophie morale. Selon Kelsen et Ross, l'ordre social peut assurer le bonheur mais ce bonheur doit être entendu dans un sens collectif. L'autorité, le législateur, reconnaît que certains besoins doivent être comblés, mais cette reconnaissance ne se fonde pas sur une échelle des besoins qui serait connaissable. La valeur à accorder aux différents besoins de l'homme renvoie ainsi à une échelle des valeurs; or, toute question de valeur dépend de facteurs émotifs et non de la connaissance rationnelle. L'impossibilité de fonder rationnellement les valeurs évince ainsi tout rapport entre le droit et la morale.

Les conséquences de cette option méthodologique se ramifient à travers toute la philosophie du droit de ces auteurs. En rejetant la possibilité pour l'intelligence humaine de découvrir rationnellement une forme de droit en accord avec la nature humaine (rejet du droit naturel), la philosophie positiviste reconnaît au législateur la souveraineté absolue quant au contenu de la législation. Le fondement de la propriété, du contrat, des infractions pénales ne doit pas être cherché dans une philosophie de l'homme mais dans le maintien de l'ordre social, conçu comme maintien du pouvoir. Ainsi, même les droits de l'homme ne sont pas fondés sur une conception de l'homme, laquelle exigerait le respect des besoins fondamentaux ainsi qu'une certaine échelle de valeurs. Si une conception rationnelle de l'homme ne peut justifier le contenu du droit, elle ne peut évidemment pas fonder et justifier la légitimité de l'Etat. C'est pourquoi Kelsen et Ross sont obligés d'admettre qu'il existe pour tout système légal une légitimité, celle-ci est présumée au système en tant qu'elle apparaît dans la première constitution du pays.

L'option méthodologique de Kelsen et Ross est discutable au niveau du rejet de toute considération morale et anthropologique dans la sphère du droit. Cependant, cette option permet d'approcher le droit et la philosophie du droit selon

---

5. Kelsen H., General Theory of Law and State, Cambridge Mass., Harvard U.P., 1949

une perspective critique. En conservant comme hypothèse que le contenu du droit ne répond qu'à la volonté du législateur, il est possible dès lors de découvrir par l'analyse des différentes sphères du droit quelle est l'échelle de valeurs que nous propose ce législateur. La description du droit, des différents contenus des lois et de la pratique de celles-ci fera apparaître dans quelle mesure l'ordre social assure le bonheur au sens collectif du terme, à savoir pour quelle collectivité. Mais cela n'est que la première phase d'une approche critique. La confrontation entre ces valeurs réelles et la justification des lois que nous donne le législateur permet de dégager la fonction justificatrice des lois. Dans cette perspective, le droit devient idéologie.

Georges A. Legault

## Section 2 : Le droit et la morale

Le droit et la morale s'unissent théoriquement autour du concept d'obligation. Dans chaque cas, il s'agit toujours d'un devoir-être. C'est pourquoi de nombreuses études essaient de relier ces deux phénomènes dits normatifs.<sup>6</sup> Kelsen cependant distingue ces deux phénomènes normatifs par une caractéristique propre au droit. L'obligation légale n'est telle qu'en vertu du pouvoir de la sanction. Rejetant ainsi toute possibilité de comparer les deux systèmes normatifs et d'y voir une corrélation, Kelsen réduisit la pression sociale uniquement au concept de crainte. Les critiques ne tardèrent pas à s'élever contre une telle conception de l'obligation légale. Si la force constitue un moyen de pression sociale, tout régime qui ne ferait qu'utiliser cette force comme source de motivation des comportements sociaux s'inscrirait dans un cercle vicieux. En effet, il existe dans le droit des comportements sociaux qui sont prescrits sans pour autant faire l'objet d'une sanction, celui des juges par exemple. Ces critiques de Kelsen dans la philosophie analytique du droit proviennent de Ross, Hart et Olivecrona. Ainsi le droit pour assurer l'exécution de ses prescriptions fait appel à la motivation individuelle, à la conscience morale des membres,

Si un tel appel est possible, cela exige comme condition de possibilité que le contenu des normes sociales soit compatible avec les aspirations morales des membres de la société. Ainsi le droit, l'acte législatif ne peut être totalement arbitraire. Toute loi qui contredirait une aspiration morale profonde d'un peuple serait inefficace. Cette limite du droit en fonction d'une morale sociale apparaît en droit canadien et québécois. Que l'on considère par exemple le Code Civil de la Province de Québec qui soumet les contrats au respect des 'bonnes moeurs', ou l'offense pénale en matière d'avortement. Ce rapport entre la morale sociale et le droit permet à Hart de distinguer deux types de règles dans tout système juridique, les règles primaires qui forment un ensemble plus ou moins souple d'obligations en vigueur dans une société et auxquelles chacun se réfère, et les règles secondaires, celles qui établissent le pouvoir qui peut modifier ces règles.

6. Kalinowski G., Le problème de la vérité en morale et en droit, Lyon, Vitte, 1967

Gardies J.L., Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique, Paris, L.G.D.J., 1972

Si la distinction entre les règles primaires et les règles secondaires permet de rendre compte de la double motivation, celle du respect de la loi et celle de la crainte due à la sanction, elle fait aussi surgir deux types de problème que voulait éviter Kelsen. Comment expliquer qu'un type de comportement social existant puisse être perçu comme devant-être? Les règles primaires en tant que coutumes sociales ne sont que des faits sociologiques. En vertu de quel mécanisme, ces coutumes peuvent-elles être vécues comme obligatoires, comme contraignantes pour la société? On peut certes recourir à l'argument de l'intérêt commun, mais il faudrait alors qu'à ce fait d'intérêt commun des membres d'une société soit relié celui d'obligation. Or qu'est-ce qui permet de dire que l'intérêt commun réside dans tel ou tel comportement? Si aucune question de valeur ne peut faire l'objet de la connaissance rationnelle, alors aucune valeur n'entraîne l'adhésion nécessaire de tous les hommes. Si on admet maintenant le pouvoir de modification des règles primaires, on doit se demander si l'activité législative ne doit pas être uniquement le reflet pur et simple de cette morale sociale. Comment le législateur dont la fonction n'apparaît qu'en vertu des règles primaires pourrait-il se substituer à la fonction de ces règles?

Depuis l'Antigone de Sophocle jusqu'à aujourd'hui, le rapprochement de la morale et du droit cherche à imposer à l'activité législative une limite quant au contenu du droit. Une législation ne peut permettre ou obliger une action immorale de même que défendre un acte moral. Dans cette perspective, la morale fonde le droit. Mais il faut établir alors une conception universelle de la morale, de la justice. Voilà la tâche que s'est donnée la théorie du droit naturel, la théorie classique comme la théorie moderne. Le droit naturel, dans la théorie classique, consiste en l'observation de la nature ou des sociétés et dans la tentative, à partir de cette observation, d'établir un partage juste des biens entre les individus ou groupes d'individus. Un tel droit a donc des sources purement objectives - nature des choses, nature des sociétés. La théorie moderne opère quant à elle, un renversement et place les sources du droit naturel en l'homme, en l'individu. Ainsi, la nature sociable et raisonnable de l'individu et les facultés humaines deviennent la source du droit naturel. Avec cette dernière théorie, on passe donc d'une méthode inductive à une méthode déductive. Dans le premier cas, les lois humaines positives seront le prolongement, l'achèvement de la loi naturelle ou, en d'autres termes, une tentative d'expression du droit naturel à partir de l'observation des choses. Tandis qu'au contraire, dans le second cas, les lois positives seront déduites des formules et des règles générales du droit naturel, ou encore seront tirées de maximes fondamentales susceptibles d'être reconnues par tous les hommes raisonnables. La raison en l'homme se révèle être suffisante pour conférer une validité objective à ces prescriptions.

Le droit positif a longtemps été considéré comme l'objectivation du droit naturel, perçu comme l'exigence de justice propre à chaque conscience et mise en elle par la nature. La loi était ainsi l'expression de principes moraux universels, "la raison suprême, gravée en notre nature, qui prescrit ce que l'on doit faire et interdit ce qu'il faut éviter de faire"<sup>7</sup>. Comme s'il y avait une tendance, une direction, une finalité de la conscience, qui serait structurée comme un instinct animal.

7. Cicéron, Des lois, Livre I, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 128

Or l'avènement des sciences humaines a remis en cause cette conception statique d'une nature humaine préformée d'avance pour mettre l'accent sur la dynamique d'une nature qui se construit dans le temps (Freudisme, Marxisme, Culturalisme, Existentialisme). C'est pourquoi, si le droit doit se fonder sur la morale, cette dernière ne peut plus se réclamer d'une raison universelle, pure de toute coloration sociale et idéologique. L'objectivité du droit se référant à la Raison universelle ne se dit telle que parce que le droit ignore ses enracinements socio-historiques ou plutôt qu'il masque sa connivence avec le pouvoir.

L'homme de toute société étant confronté à son inorganisation originelle et à sa plasticité fondamentale, cherche à combler ce manque dans la poursuite historique d'une organisation toujours à refaire, d'une 'liberté' qui se structure dans des coutumes et des lois qui régiront ses activités et ses comportements. La loi trouve là sa nécessité et épouse la teinte idéologique de la société (ou surtout de la minorité dominante) qui l'oriente. L'objectivité du droit est donc une illusion: tout droit est idéologique. Il y a là une question de valorisation qui détermine le contenu même du droit et des lois.

Au lieu de limiter la fonction législative par le biais du contenu des lois en fonction d'une morale individuelle touchant certains types de comportements, il est possible de supposer une limite de la législation par le biais de la fonction même de l'Etat. Existe-t-il une fonction, une responsabilité de l'Etat vis-à-vis ses membres? Par ce biais, la définition de l'intérêt commun que doit assurer l'Etat fait à nouveau son apparition. Qu'est-ce qui permet de définir ce que l'Etat doit assurer aux individus? Si une théorie du droit naturel peut préciser quels comportements humains sont immoraux (en soi), elle ne peut définir en soi ce qu'est l'homme social. Elle doit donc tenir compte des réalités socio-économiques et historiques de l'Etat. Il ne faut pas oublier que toute recherche d'un fondement a comme but, avoué ou dissimulé, la justification axiologique d'une action, d'un système ou d'une théorie, but qui disparaît dans le fondement lui-même et lui confère, quelle que soit sa nature précise, un sens axiologique.

Gaston Ducasse

Gisèle Bourret

Georges A. Legault

### Section 3 : Quelques problèmes concernant les relations entre le droit international et le droit interne

#### a) Question de départ

Le droit international, tel qu'il existe actuellement, limite-t-il ou renforce-t-il la fonction politique ou le rôle idéologique du droit interne?

Considérons, en premier lieu, le droit international dans son rapport avec la souveraineté de l'Etat.

Le droit international est lié à la souveraineté selon un triple rapport.

1. Il protège la souveraineté étatique ou le pouvoir politique établi dans un Etat en proclamant le principe du "domaine réservé" ou de la "compétence nationale" (cf. ch. I, art 2, par. 7 de la Charte des Nations Unies). En vertu de ce principe, chaque Etat est libre de régir comme il l'entend ses affaires internes et devrait, en droit, être préservé de toute intervention étrangère dans ses propres affaires.

2. Il reconnaît - à la façon d'un principe de droit naturel - le "droit des peuples à disposer d'eux-mêmes" (cf. ch. I, art 1, par. 2 de la Charte des Nations Unies).

3. Il considère, comme fondamental, le principe de l'égalité souveraine de tous les Etats (cf. ch. I, art. 2, par. 1).

Confrontés les uns aux autres, ces 3 principes sont susceptibles d'entraîner des contradictions lesquelles, à leur tour, ne font que confirmer et renforcer la fonction politique ou le rôle idéologique du droit international.

Ainsi, la volonté d'auto-détermination d'un peuple peut être interprétée comme menaçante pour la paix intérieure d'une unité politique constituée, aussi bien que pour la paix extérieure et peut justifier, de ce fait, une intervention étrangère qui strictement va à l'encontre de la "loi" du domaine réservé. Ou bien cette intervention constitue une entrave à la libre disposition d'un peuple, créant ainsi une situation d'inégalité, ou bien elle appuie l'action de ce peuple et compromet, du même coup, la souveraineté du pouvoir politique établi. Dans les deux cas, l'unité politique considérée devient dépendante d'une puissance extérieure et, eu égard au droit international, la fidélité à un principe compromet le respect de l'autre.

Le droit international apparaît donc comme écartelé entre, d'une part, l'égalité qu'il veut sauvegarder ou promouvoir et, d'autre part, les principes d'auto-détermination et de non-intervention sur lesquels il se fonde. Ces principes sont purement formels; en fait, ils sont fonction de la puissance, intérieure et extérieure, que possède tel pouvoir politique. De plus, ne peut-on pas affirmer que ces exigences formelles opposées incitent les hommes politiques à rivaliser d'hypocrisie quant aux principes qu'ils déclarent respecter et ceux qu'ils respectent en fait et à utiliser le droit international comme bon leur semble pour atteindre leurs propres fins? Dans cette optique, le droit international constitue un instrument de la politique étrangère d'un Etat, de la même façon que le droit interne est un instrument au service de ceux qui exercent le pouvoir dans un Etat particulier. Enfin, l'égalité entre les peuples et entre les Etats dits souverains s'avère essentiellement mythique et des inégalités de fait sont consacrées juridiquement au plan international.

Si, en second lieu, on considère le contenu du droit interne par rapport au droit international, on peut émettre, comme hypothèse, que le droit international limite formellement mais non réellement le droit interne.

### b) Limites formelles

Au niveau du droit international privé si, par exemple, les parties ont, dans une certaine mesure, la liberté de choisir les points de rattachement, quant au choix de la nationalité, du domicile ou de la situation d'un bien, elles n'ont pas la liberté, cependant, de choisir la loi applicable.<sup>8</sup>

Au niveau du droit international public, la coutume ou la règle pacta sunt servanda peut être perçue comme une limite, à condition cependant qu'elle soit considérée comme l'expression d'une règle objective, extérieure et supérieure aux volontés étatiques, ou encore comme la manifestation d'une conviction juridique préexistante à la volonté réelle ou présumée des Etats.

Enfin, comme le fait remarquer Hart, pour qu'un certain échange revête, en certaines circonstances, la qualité de promesse, d'accord ou de traité donnant lieu à des obligations et conférant des droits, il est nécessaire qu'existent des règles préalables selon lesquelles tel type d'échange conclu acquiert la valeur de traité ou d'accord qui oblige indépendamment du choix ou de la volonté des parties.<sup>9</sup>

### c) Limites réelles

En revanche, si nous considérons, d'une part, l'existence de la clause facultative (que, d'ailleurs, peu d'Etats ont signée) de juridiction obligatoire de la Cour internationale de justice et, d'autre part, l'impossibilité pour les individus d'avoir recours devant un tribunal international, nous pouvons dire que le droit international ne limite pas réellement le droit interne.

Etant donné la structure internationale, chaque Etat - mais surtout les grandes puissances - a le pouvoir de dire le droit et de l'interpréter selon ses intérêts et son idéologie propres.

### Conclusion

Pour Kelsen, la primauté du droit international non plus que celle du droit interne, ne peut être démontrée scientifiquement. Nous sommes, selon lui, en face de deux idéologies: celle de l'impérialisme qui promeut la souveraineté de l'Etat et celle du pacifisme qui reconnaît et veut sauvegarder la primauté du droit international sur le droit interne.

Pour ma part, il me semble évident que la structure du droit international actuel ne fait que refléter et renforcer la structure anarchique du milieu international dans lequel s'affrontent différents modes de production ou différents types de formations sociales. La place et la fonction du droit international seraient donc à analyser par rapport à un mode de production dominant - le mode capitaliste - dans lequel la notion d'impérialisme joue un rôle essentiel. Dans cette perspective, le droit international ne peut pas constituer une limite réelle aux prétentions du pouvoir politique interne car, finalement, il est de même nature que ces prétentions.

Gisèle Bourret

8. Cf. H. Batiffol, Aspects philosophiques du droit international privé, Paris, Dalloz, 1956, p. 85

9. Cf. H.L.A. Hart, The concept of Law, Oxford, Clarendon Press, 1970, pp. 219-20,

#### Section 4 : La justification du droit

La Constitution est une loi qui jouit d'une position privilégiée dans le système légal. Elle peut être consacrée par un texte écrit ou par la coutume ou par les deux à la fois; elle demeure la pierre d'angle d'un système légal. Peu importe leur terminologie respective, les auteurs reconnaissent le lien étroit existant entre la Constitution et les règles prévoyant l'élaboration des lois. Ainsi la Constitution contient ces règles qu'il faut suivre pour que la loi existe. Mais de quelle manière les renferme-t-elle? Quelle est la nature du rapport entre ces règles et la Constitution? Sont-elles créées par elle? Ajoute-t-elle quelque chose à ces règles? Si la Constitution est un acte écrit, on peut facilement utiliser le terme contenir selon son sens propre. Il est facile de vérifier les règles qui existent concernant l'acte législatif. Mais la Constitution peut receler autre chose; elle peut prévoir une procédure spéciale qui permet de modifier la Constitution. Ainsi elle distingue deux actes différents, celui de l'activité législative ordinaire et celui de l'amendement constitutionnel. La Constitution révèle ainsi un caractère ambigu. D'un point de vue historique, la première constitution semble contenir d'une manière statique toutes les règles pour la réalisation des lois et elle n'est pas le résultat d'un processus législatif, mais un fait. Par contre, la Constitution, qui précise comment modifier les règles constitutionnelles semble former une autorité supérieure au processus législatif.

La complexité des composantes de la Constitution risque de masquer la portée de celle-ci. En prévoyant les règles de la législation, la Constitution assure ainsi un moyen, pour les gens sur le territoire de même que pour les juges, de vérifier si tel texte est loi. Puisque le contenu des lois permet de créer des obligations, des faits, qu'est-ce qui rend possible ces actes? Si je dois respecter l'obligation résultant d'un contrat, cela se justifie parce que la loi (Code Civil) est valide. Cependant le problème se déplace d'un niveau seulement car la fonction législative doit être justifiée. Si le contenu de la loi tire sa force contraignante de la fonction législative, celle-ci doit la détenir de la Constitution, ou bien de quelque chose d'autre que la Constitution, sinon elle est présumée au système légal.

Le rapport entre la législation et la Constitution s'éclaircit dans la mesure où il détermine le sens possible de la Constitution. D'un certain point de vue, l'acte législatif peut sembler suprême puisqu'il est le seul acte issu de la législation. Dès lors, la Constitution n'est pas considérée comme un acte législatif, sa fonction n'est pas juridique. Les systèmes d'Olivecrona et de Ross refusent à la Constitution, en tant qu'acte législatif, le pouvoir de conférer à l'acte législatif cette force obligatoire. La Constitution joue tout de même ce rôle, mais purement au niveau de la psychologie sociale. Elle donne à l'acte législatif la force opératoire, parce qu'elle conduit les individus à croire que cette force existe. Le langage de la Constitution cherche uniquement à convaincre les individus que cette force opératoire existe. Ainsi tous les moyens sont bons: la ruse, la force, l'endoctrinement, le mensonge, etc..., pour autant qu'ils permettent de créer une motivation chez l'individu à obéir au droit. C'est pourquoi la révolution victorieuse demeure un acte hors du système légal, mais aussi un acte créateur de droit souvent privilégié.

Si on obéit au droit parce qu'il faut obéir à la Constitution, qu'est-ce qui oblige à cette action? La Constitution ne peut porter sur elle-même, elle ne peut fonder sa propre force contraignante. C'est pourquoi Kelsen recourt à

l'histoire législative du pays. Toute modification de la Constitution s'effectue conformément au processus d'amendement constitutionnel. Ainsi, le fondement premier de la Constitution actuelle s'avère être la première constitution. Cependant, qu'est-ce qui permet aux Pères de la Constitution de l'élaborer? Les théories positivistes n'ont qu'une seule réponse: cette force est présupposée au système légal.

Doit-on accepter en définitive que la force obligatoire du droit demeure à l'état de présupposition? Si oui, alors la Constitution s'avère un moyen institutionnel qui possède un pouvoir quasi magique sur la motivation des individus. Certains verront là la limite de la philosophie du droit puisque toute recherche ultérieure exige l'appui de la philosophie politique. En effet, la justification du droit dans l'Etat politique rejoint ainsi le principe d'effectivité du droit international. Cependant, plusieurs interprétations ont été développées afin de poser et non plus supposer ou présupposer la force contraignante du droit.

Que l'on s'arrête un instant sur les différentes formes de justification du droit véhiculées par la culture et par la philosophie, on s'apercevra qu'il s'agit souvent d'une forme de mystification du droit. Hammourabi présenta à Babylone un des premiers codes de loi et pour ce, il s'adresse au peuple en tant qu'envoyé de Dieu pour diriger ses frères. La mission divine vient ainsi justifier la fonction législative. Dans le même ordre d'idée, mais plus près de nous, nous retrouvons la royauté de droit divin. Si on lâchise cette pensée, on obtient alors soit une justification rationnelle du pouvoir législatif par le biais d'une dictature éclairée, soit, dans une perspective démocratique, une conception du contrat social. Le contrat social est aussi mystificateur que la conception de Dieu, principe du pouvoir législatif. En réalité, cette conception que nous livre J.J. Rousseau est applicable uniquement pour les Pères de la première constitution historique. Eux seuls ont réellement contracté. Mais interpréter leur geste en fonction de l'ensemble des citoyens par le biais de la représentation ne fait qu'ajouter à la mystification. (La rencontre à Victoria est un exemple frappant). Que dire alors de ceux qui naissent dans un système légal déjà constitué? Où, quand, comment ont-ils pu signer ce contrat social si ce n'est par le simple fait de naître sur un territoire déterminé?

Ainsi, la philosophie politique et la philosophie du droit risquent de se donner comme fonction la justification supposée rationnelle du pouvoir en place. La philosophie devient alors un des mécanismes qui renforcent le pouvoir établi. En ce sens, elle n'est qu'une idéologie et elle doit être étudiée en tant que telle.

Georges-A. Legault

## REFLEXIONS PRELIMINAIRES SUR LA FONCTION DU DROIT

Le présent texte ne constitue qu'un rapport préliminaire et très partiel d'une recherche qui est loin d'être terminée. On n'y trouvera donc que les grandes lignes de cette recherche, certains principes d'intelligibilité, quelques conclusions préliminaires et surtout des interrogations qui doivent orienter notre travail futur et qui sauront, nous l'espérons, susciter une réflexion et un débat fertiles sur toute cette question.

La recherche que nous avons entreprise tout récemment doit comporter trois étapes:

1. dégager les fonctions du droit à partir d'une analyse comparée de différents "types" des sociétés;
2. à travers un problème très précis, la sexualité, tenter de dégager le mode d'opération et d'interaction des fonctions découvertes dans la première étape;
3. tenter de retracer le modèle de fonctionnement dans la législation québécoise au moyen d'une recherche par ordinateur.

Le présent texte se situe à l'intérieur de la première étape et n'aborde les deux autres que sous forme d'interrogations. D'autre part nous avons préféré éviter les discussions normatives, à savoir ce que devrait être la fonction du droit. Enfin les quelques éléments de recherche qu'on trouvera ici sont et demeurent des hypothèses qui auront à être confirmées dans une étape ultérieure.

### I- Principes d'intelligibilité opératoires

Une analyse de la fonction et de la nature du droit dans la société doit nous semble-t-il reposer sur les trois éléments opérationnels suivants:

1. Une référence à un discours idéologique explicite que nous qualifierons de secondaire. Ce discours peut être identifié à travers une lecture de l'ensemble des codes et statuts d'une société donnée. Dans le cas où il existerait une Déclaration des droits, la-dite Déclaration constitue un lieu privilégié pour identifier cette idéologie seconde. Ce discours explicite se veut la justification d'un ordre ou système.
2. Une référence à une idéologie implicite que nous nommerons cette fois première. Ce discours, malgré les contradictions et incohérences qu'il peut entretenir avec le précédent, le fonde pourtant et lui donne sa portée véritable et son sens authentique. Nous avons qualifié cette idéologie d'implicite pour plusieurs raisons. D'abord elle se trouve dans le processus de construction même du discours idéologique officiel et est rarement thématisée. On la retrouve également dans l'appareil structurel juridique: dans la procédure suivie et reconnue par le système juridique visé, dans sa logique, dans le mode de sélection, dans la composition et la fonction des agents judiciaires, etc... Cette idéologie première renvoie elle-même à tout le jeu des rapports et conflits de force, de pouvoir, opérant dans toute société et à la mécanique

implacable qui voit tout dominant tenter d'asseoir encore plus sa domination.<sup>1</sup> Le concept de "rationalité opératoire" est soulevé par cette référence qui se situe au niveau de l'explication.

3. Une référence à la nécessité subjective et objective de toute société et de son appareil administratif et gouvernemental,
  - a) de codifier, de transmettre, d'institutionnaliser certaines règles;
  - b) de légitimer, d'universaliser et de sanctionner certains interdits, conduites et valeurs.

Les trois éléments ci-dessus ne sont pas exhaustifs, il est plus que probable qu'il en existe plusieurs autres. Néanmoins ces trois ensembles constituent des outils adéquats pour le type d'analyse entreprise ici.

## II- Fonctions du droit

A la lumière des éléments dégagés précédemment il ressort qu'il faille parler de fonctions du droit et non pas d'une seule fonction. Cependant on peut parler de quatre opérations principales, lesquelles se recoupent évidemment: promotion, régression, justification/fondement, normalisation/socialisation. Ces quatre opérations sont présentes dans chacune des fonctions qui vont suivre, mais avec dominante pour chacune de ces fonctions.

1. Appliquer, promouvoir, transmettre et défendre un ensemble moral donné, lequel doit être pris et entendu au sens le plus extensif et sur le plan sociologique. Le-dit ensemble peut être essentiellement religieux comme dans certaines sociétés "archaïques", ou strictement "technique", donc "fonctionnel" et "neutre" comme pour notre propre société. Le système légal véhicule des jugements de valeur explicites et officiellement reconnus et admis dans les textes et par les agents du système: magistrats, procureurs. Ici l'accent est mis sur la normalisation et la rétribution. On retrouvera les termes légaux ou para-légaux de "responsabilité morale", "d'immoralité", "d'atteinte à la morale", "d'actes contraires aux mœurs", de "juste châtement", etc...
2. Constituer, accentuer et sauvegarder une certaine cohésion sociale, voire viser une certaine unicité sociale dans certains cas. Le droit réunit, reproduit, standardise. Ici interviennent les notions de "consensus", de "majorité", "d'opinion publique", de "volonté populaire", etc...

- 
1. Nous avons préféré le concept de "pouvoir" à celui de "classe" non pas que les deux soient mutuellement exclusifs; seulement à employer le second terme, on risque d'omettre ou d'exclure certaines sociétés dans lesquelles il existe pourtant des rapports de force, de pouvoir. D'autre part le concept de pouvoir n'est pas pris ici exclusivement dans le sens socio-politique et par conséquent il faut intégrer dans le champ d'analyse des éléments psychologiques et biologiques dont l'apport nous apparaît parfois essentiel à l'intelligibilité d'une société donnée et non négligeable pour toute société.

3. Assurer à tous les membres d'une société les droits et devoirs attachés à une certaine universalité se situant au-delà des différenciations religieuses, culturelles, économiques, politiques, etc... Le droit positif se réfère alors à des droits fondamentaux, naturels, lesquels se situent à l'intérieur d'une idéologie dite humaniste qui a ceci de particulier qu'elle se retrouve aussi bien dans les régimes "socialistes" que dans les régimes capitalistes, du moins sur le plan des textes. Il existe évidemment des différences; dans les régimes socialistes on inclura le droit au travail et dans les régimes capitalistes le droit à la propriété et à sa libre jouissance. Sur le plan pratique les deux régimes ont en commun le non-respect de certains droits, variant selon les régimes, mais dont la mise en pratique impliquerait des bouleversements majeurs au niveau du politique: de la structure et des rapports de pouvoir. Ici on retrouve les opérations de promotion et de justification. On parlera de "respect de la personne", de justice, de liberté des citoyens, de vie privée, d'accessibilité, etc... Bien que cette fonction du droit existait déjà dans le passé, il faut reconnaître qu'elle n'apparaît systématiquement qu'au XIXe siècle et semble coïncider avec l'émergence du droit international et la modification profonde des structures et processus économiques et sociaux.
4. Protéger un certain type de pouvoir et une certaine distribution effective des biens et rôles vis-à-vis le processus de production. Le droit vise donc à garantir, protéger et favoriser tout un système de production. Cette protection est en fait défense de privilèges - promus au rang de droits ou invoquant ceux-ci - qui se fondent sur des rapports de force à l'intérieur desquels le droit fonctionne d'abord et avant tout comme un appareil répressif au service d'une classe et s'exerçant au dépens d'une ou plusieurs autres et dont tout l'enjeu est le pouvoir et son appropriation. Ici il faut parler de répression, de fonction politique du droit, de "mesures d'exception", d'infractions contre "l'ordre public", d'outrage au tribunal, de "conspiration" et surtout se référer à tout le domaine du droit du travail et à tout l'ensemble des procédures et structures judiciaires qui s'inspirent, se décalquent et renvoient aux rapports de force.

### III- Problèmes et interrogations

Il est évident que le modèle et la grille d'analyse esquissés dans ces quelques lignes ont de nombreuses lacunes et appellent plusieurs réserves. On ne saurait par exemple se servir du modèle intégral pour l'étude de certaines sociétés orientales. Néanmoins l'utilisation du modèle et de la grille permettrait de faire ressortir la spécificité et la singularité de ce type de société, du moins sur le plan juridique. La valeur et l'intérêt du présent modèle se situent dans une perspective heuristique. Il nous apparaît intéressant en outre de souligner que le dit modèle peut fournir une intelligence beaucoup plus critique si on l'approfondit d'une part et si on en restreint l'utilisation à certains problèmes spécifiques d'autre part. C'est sans doute au cours de la dernière étape de cette recherche que nous serons plus en mesure de confirmer les présentes affirmations.

Parmi les problèmes et les questions que ce modèle soulève et qu'il nous paraît intéressant de poser ici pour la réflexion commune,

1. il faut poser celui de l'articulation de ces différentes fonctions dans la réalité sociale. Peut-on parler de simple coexistence de ces quatre fonctions

dans toute société ou faut-il plutôt parler d'interaction à dominante selon un schème dialectique?

2. Si on accepte la présence des quatre fonctions dans toute société, alors il y a lieu de poser le problème de la relation entre dominante interne et dominante externe par rapport au modèle. Si on refuse cette hypothèse il faut alors tenter d'expliquer l'émergence des nouvelles fonctions.
3. Toutes ces fonctions ont-elles le même degré opératoire? Une société peut-elle atteindre une prise de conscience identique pour toutes ces fonctions? Si, comme nous le supposons à ce stade de la recherche, la réponse doit être négative, qu'est-ce qui l'en empêche?
4. Parmi les principes d'intelligibilité, y a-t-il lieu d'en privilégier un par-dessus tous les autres? Si tel est le cas, quel est l'instrument d'analyse par excellence: l'analyse sémantique?
5. Si le discours juridique est bel et bien un discours idéologique, est-il possible de concevoir un discours non-idéologique? Quel est l'impact de cette question, quelles en sont les conséquences sur le droit et sur notre propre modèle?

Voilà nous semble-t-il certaines des questions qui se posent à une réflexion philosophique sur la fonction du droit. Nous espérons bien dans un avenir prochain donner réponse à certaines d'entre elles.

Robert Lemay  
 Département des Sciences humaines  
 Cegep Régional Champlain

ATELIER NO 2: LES GRILLES THEORIQUES D'ANALYSE DES IDEOLOGIES  
L'APPROCHE MARXISTE

Cet atelier fut surtout centré autour d'un texte d'André Paradis, professeur de philosophie à l'UQAM. Nous publions ici ce texte dans une version retouchée par l'auteur à la suite des discussions de l'atelier, ainsi que les remarques proposées à son sujet par Claude Savary (UQTR) qui dirige actuellement un groupe de recherches sur l'analyse des idéologies. On trouvera aussi dans cette section, à titre exceptionnel, un bref compte-rendu des discussions de l'atelier rédigé par Robert Nadeau (UQAM) et un texte de David Braybrooke (U. Dalhousie) qui fut présenté lors de la table-ronde qui suivit l'atelier, mais dont le lien direct avec la problématique marxiste de l'analyse des idéologies justifie amplement la présence dans ces pages.

REFLEXIONS SUR L'ANALYSE DES IDEOLOGIES

La contribution althussérienne à la théorie de l'Idéologie, pour autant qu'on concède à la réduction de sens qu'elle opère une portée heuristique réelle, aura eu comme effet notoire de désamorcer cette sorte d'enchantement tranquille pour les ambiguïtés théoriques et l'éclectisme doctrinal et terminologique dont se nourrissaient jusqu'ici les débats sur l'idéologie. Récuser l'idéologie comme système de représentations immédiates (objet réel-concret) pour lui substituer à travers le concept d'instance le sens d'une fonction pratico-sociale nécessaire de reproduction des rapports sociaux, récuser l'intervention "inconsciente" ou "calculée" des sujets empiriques et proposer plutôt, sur les traces de Gramsci, l'analyse des appareils idéologiques d'état comme matérialité de cette fonction théoriquement postulée, c'était en effet oeuvrer dans le sens d'une stricte réappropriation de l'idéologie dans le cadre de la théorie marxiste et liquider par là l'illusion de l'idéologie comme objet-dé-nominateur commun pour la communauté universelle des sociologues. La leçon althussérienne aura porté fruit dans la mesure où elle rend théoriquement suspects de prime abord ces fléchissements plus ou moins perceptibles de sens qui, dans le jeu de l'inflationnisme verbal, avaient jusqu'ici dilué un marxisme mal armé dans la filiation de ses proches cousins: fonctionnalisme wébérien, relativisme de Mannheim, hyper-empirisme dialectique de Gurvitch, etc... Il nous semble que la théorie de l'idéologie d'Althusser, par la sobriété rigoureuse de la conceptualité qu'elle proposait, et cela en dépit des lacunes théoriques sur lesquelles son promoteur était le dernier à s'illusionner, prenait résolument le contrepied de tous ces abus de langage qui, par le truchement d'une pseudo-synonymie invouable, confondaient culture, mentalité, mythe, Zeitgeist, esprit collectif, doctrine, symboles, valeurs, représentations et idéologie.

Après Althusser, on ne saurait plus se méprendre et faire l'économie des enjeux théoriques préalables à toute analyse d'une idéologie concrète: articulée à une théorie des classes sociales (c'est plus particulièrement la voie poulantzasienne), l'analyse de l'idéologie, si elle doit être, ne peut plus, stricto sensu, qu'être marxiste et ce n'est que par un désistement ou une condescendance contradictoires que l'on pourrait aujourd'hui se rendre à l'idée d'un répertoire bibliographique tel celui de N. Birnbaum, paru en 1960, qui regroupait sous le titre douteux de "The Sociological Study of Ideology" des études aussi disparates que celles de Lévi-Strauss sur les mythes, de T. Parsons sur le comportement social, de Sorokin sur les trois types cycliques de connaissances philosophiques, de Scheler sur la perception de classe, de Kroeber, d'Erikson, de Lévy-Brühl, etc... à la grande stupéfaction sans doute des théoriciens concernés (1).

Préalablement à toute préoccupation d'ordre méthodologique, la réduction de sens althussérienne aura également eu pour effet de refouler toutes ces connotations critico-morales qui, chez les classiques même du marxisme, tendaient à ravaler la problématique de l'idéologie en un débat philosophico-polémique axé sur la thématique de l'intentionnalité, de l'aliénation et du mensonge. Dissocier l'idéologie comme concept théorique des représentations concrètes comme "fausse conscience" (2) ou aliénation de la conscience (eu égard à cet "en deçà" que serait la conscience naturelle, non réifiée, non fétichisée) (3), c'était délester la notion d'idéologie des méandres philosophiques de l'interprétation humaniste et proposer une fois pour toutes l'acception rigoureusement sociologique du fait idéologique, reconnaître celui-ci non plus comme "aberration", "illusion-reflet",

"falsification" ou "mystification", ces notions n'ayant rien de très opératoire dans le cadre d'une analyse, mais comme actualisation par voie de reconnaissance-méconnaissance d'une fonction sociale nécessaire d'intégration (reproduction) ou de transformation des rapports sociaux existants (4). Avec Althusser, le référent fondamental de l'idéologie n'est plus cette impondérable origine des représentations qu'est la conscience, fût-ce même la "conscience de classe", mais ce lieu ouvert d'"investigation" sociologique que sont les conditions matérielles d'existence, leur reconnaissance / méconnaissance constituant l'essence même des représentations comme idéologiques. Dès lors, l'analyse devient possible et c'est à l'analyste que revient le lot d'établir le constat de l'adéquation / inadéquation de ces représentations, qui se donnent comme matérialité ou signification autonome dans le texte, avec cette autre matérialité que sont les rapports politico-économiques, sans qu'il soit besoin pour autant d'évoquer les spectres de la volonté pernicieuse, du masque, du déguisement, de la manipulation et de la "soif" du pouvoir.

Il est un troisième point enfin à propos duquel l'apport althussérien nous semble avoir contribué à la clarification d'une problématique cohérente de l'idéologie: il s'agit des débats relevant plus étroitement de l'épistémologie à l'occasion desquels la notion d'idéologie a fréquemment été évoquée. Les difficultés en ce cas tenaient au fait que l'on a souvent confondu "l'idéologie" avec l'envers de la scientificité, le concept virtuel d'idéologie subissant dans cette perspective une altération de sens qui ne pouvait dégénérer qu'en une succession d'ambiguïtés. C'est ainsi que l'on a convenu à tort d'une synonymie entre discours idéologique et discours non-scientifique, entre discours pré-scientifique et discours idéologique, entre obstacle épistémologique et obstacle idéologique (5). En ce cas, la démonstration du caractère "idéologique" du discours consistait non plus à faire voir comment, par quels mécanismes, au niveau du texte, et à un moment donné de l'histoire sociale, la symbolisation achève cette fonction de reproduction des rapports sociaux, mais à illustrer plutôt, en dehors de toute conjoncture, de toute lutte de classes, en quoi tel système d'énoncés ne coïncide pas avec tel autre que l'on tient pour plus adéquat au travail d'objectivation des phénomènes sociaux. De là à situer abstraitement l'idéologie d'un côté de la rupture (ou de la coupure) et à la définir comme l'image inversée de son face à face, il n'y avait qu'un pas et il fut vite franchi.

Nous n'entendons pas nier que toute analyse d'une idéologie concrète implique cette référence normative à la théorie; cette référence critique, au contraire, se trouve nécessairement impliquée dans la démonstration de la fonction pratico-sociale du texte comme idéologique. Ce que nous entendons soutenir toutefois c'est qu'un énoncé ou un système d'énoncés (6) non-scientifiques ne devraient être qualifiés expressément d'"idéologiques" qu'à partir du moment où l'on a réussi à démontrer leur efficace dans l'actualité de la lutte des classes et à relever les mécanismes (linguistiques dans le cas) par lesquels s'effectue, au niveau intra-discursif, la résolution ou la promotion des contradictions et des antagonismes de classe dans une conjoncture donnée.

A ce titre, tout énoncé non-scientifique n'est pas forcément idéologique et ne constitue pas a fortiori un obstacle "idéologique". Il peut être tout simplement "périmé". Inversement, et pour peu que l'on se rende à une conception "tolérante" du scientifique (7), toute proposition ou système de propositions dites scientifiques peuvent simultanément être dits idéologiques (les deux termes n'appartenant pas au même niveau logique) dans la mesure où, d'un point de vue marxiste, ils concourent, au niveau superstructurel, à la reproduction (par méconnaissance-reconnaissance) des rapports sociaux. Ainsi le fonctionnalisme

parsonien peut être dit scientifique (8) sans que ne soit pour autant éludée la fonction idéologique qu'il remplit indubitablement dans la conjoncture des rapports sociaux nord-américains depuis une vingtaine d'années. Il suffira, en l'occurrence de démontrer ici en quoi la théorie du comportement social méconnaît la véritable nature des rapports sociaux et en quoi les intérêts de classe capitalistes se reconnaissent dans cette "idéologie scientifique" et ses applications empiriques (particulièrement dans certaines conjonctures socio-politiques "difficiles") pour établir le constat de cette fonction idéologique sans que le parsonisme ne soit pour autant acculé à "choisir" entre la scientificité achevée (après la coupure!) et l'idéologie consommée: "classer" deux systèmes explicatifs comme scientifiques n'implique pas:

- a) que tous deux soient équivalents, i.e. qu'il n'y ait pas de "niveaux", de "degrés" ou de "limites" variables pour ces deux systèmes dans l'objectivation des données socio-historiques (9);
- b) que l'un et/ou l'autre puissent être considérés en soi comme imperméables, parce que scientifiques, à l'effectuation d'une fonction reproductrice des intérêts de classe.

Somme toute la dichotomie abusive science/idéologie, mimée sur la problématique bachelardienne du pré-scientifique et du scientifique, ne réussit qu'à obscurcir la problématique de l'idéologie en transposant dans un débat épistémologique parsemé d'ambiguïtés (la coupure, la science se construisant contre l'idéologie, par "vigilance" épistémologique vis-à-vis des obstacles idéologiques) un concept qui finalement ne peut être validé que dans le cadre du matérialisme historique, par la poursuite d'analyses concrètes dont il s'agit de déterminer méthodologiquement les conditions de possibilité. Paradoxalement, on admettra qu'Althusser lui-même, par l'insistance qu'il met à fonder le concept de Théorie et à promouvoir une polarité que Rancière qualifiait d'universitaire et de révisionniste (le couple théorie-idéologie), n'est pas étranger à ce déplacement d'accent qui tout compte fait retarde, au profit de spéculations épistémologiques qui risquent fort d'achopper, l'opérationnalisation du concept d'idéologie dans le cadre plus large, et alors infiniment plus problématique (du point de vue méthodologique) de l'analyse marxiste des formations sociales historiques.

Cela dit, on ne peut généralement qu'accuser un constat d'impuissance lorsque, ayant à faire à la facticité des textes ou à tout autre type de représentations symboliques, il s'agit de formuler clairement les canons ou les règles méthodologiques auxquelles devrait obéir leur analyse. Commentant Althusser, S. Karsz en arrive justement à conclure que "l'idéologie a, en effet, ce statut paradoxal d'être l'un des domaines où l'analyse marxiste révèle le mieux sa force explicative mais d'être peu connue dans ses mécanismes propres, à la différence de l'économique et, dans une mesure moindre, du politique". Qu'est-ce à dire sinon que la théorie marxiste de l'idéologie (10), de Lukacs à Althusser, en dépit d'acquis théoriques et empiriques indiscutables (11), particulièrement en ce qui a trait à la genèse, à la structure de classe des représentations idéologiques, à la fonction hégémonique des intellectuels, reste inapte malgré tout à suggérer, ne fût-ce qu'à titre inchoatif, un cadre méthodologique homogène, un modèle procédurier, qui assurerait, en dépit de la disparité des questionnements et des analyses le plus souvent partielles et fragmentaires, leur complémentarité et leur continuité relatives? Et pourtant, la question de méthode est la seule qui, dans l'état actuel des choses, puisse redonner quelque élan à des disputes ou à des considérations théoriques éculées... tout reste à dire sur l'idéologie.

Aussi, au risque de nous engager sur une avenue dont nous ignorons encore toutes les sinuosités et les difficultés de parcours, nous soumettrons à la réflexion ce que nous estimons être tout ou plus un cadre méthodologique embryonnaire pour l'analyse des idéologies, espérant que par là d'autres, mieux doués que nous pour des aspects plus techniques et plus particuliers, sauront mener à terme cet effort de clarification. Cette esquisse, sommaire et encore trop intuitive, prendra l'allure de tâches, chacune constituant selon nous un moment essentiel dans une démarche qui vise à l'exhaustivité de l'explication.

Nous reconnaitrons ici que l'analyse entière tourne autour de deux pôles élémentaires dont la mise en relation réciproque constitue l'essence même de l'explication sociologique de l'idéologie:

1. D'une part, l'émetteur, dont il s'agit de déterminer le lieu ou la place dans les rapports sociaux d'une formation sociale historique. C'est, à proprement parler le champ de l'extra-textuel, celui où l'émetteur (du texte) se réduit à l'ensemble des déterminations et des caractérisations sociales qui le définissent autant structurellement que conjoncturellement. L'identification de l'émetteur comme support social empirique implique nécessairement un certain nombre de référents théoriques: théorie marxiste des classes sociales, théorie marxiste de l'état politique, concept de conjoncture, de force sociale, etc...
2. D'autre part, le texte (ou l'intra-textuel) c'est-à-dire l'ensemble des énoncés formulés par l'émetteur et retenus dans la délimitation du corpus. Ces énoncés ou propositions renvoient pour les fins de l'analyse, autant à la détermination de leur signification manifeste (littérale) qu'à l'identification des mécanismes discursifs particuliers qui actualisent le double mécanisme générique de reconnaissance/méconnaissance des rapports sociaux.

Le postulat théorique admis préalablement à la démarche analytique est celui du déterminisme sociologique en vertu duquel on conviendra que la position sociale de l'émetteur induit dans ses pratiques discursives des positions idéologiques spécifiques, cohérentes avec la reproduction de ses intérêts socio-politico-économiques de classe. On admettra toutefois qu'un tel postulat ainsi formulé n'est éclairant dans le cadre du matérialisme historique et dialectique que dans la mesure où l'on assume 1) les rapports de domination - soumission dans les sociétés de classe (l'histoire servira de laboratoire pour la vérification du postulat), 2) la dynamique des alliances de classes-fractions de classes, et par suite les polarisations idéologiques (12) qui s'ensuivent. A ce titre, l'analyse d'une idéologie particulière ne saurait s'effectuer sans qu'il ne soit tenu compte de la dialectique sociale, le mythe de l'étanchéité des classes (chaque classe à ses intérêts spécifiques, son idéologie, etc...), de leur discontinuité statique ne pouvant conduire qu'à l'invalidation à court terme du postulat énoncé.

### I. Champ de l'extra-textuel

Le repérage des éléments qui entrent dans la compréhension de la situation sociale concrète de l'émetteur en un temps donné de l'histoire d'une formation sociale ne va pas de soi. Dans le réseau inextricable des contradictions/intérêts de classe, à court et à long terme, dans la dynamique des coalitions et des fronts

communs, dans le jeu des appartenances du même émetteur à une variété de groupes et d'organismes sociaux dont les intérêts divergent et dont le niveau d'organisation et l'importance sociale varient, quels éléments faut-il privilégier et quelles normes faut-il évoquer pour justifier théoriquement de telles "préférences"?

La démarche qui suit ne répond pas explicitement à de telles questions; elle n'évacue pas les apories auxquelles elle pourrait conduire. Elle ne fait en réalité qu'indiquer des repères, des bornes dont la fiabilité reste à éprouver.

Tâche 1: Identifier la situation de classe et la position de classe de l'émetteur (13)

visée: expliquer l'émergence du texte dans le contexte d'une société de classe,

réfèrent théorique: la théorie marxiste des classes sociales (dans le MPC par exemple).

objet: les intérêt et les contradictions à long terme qui caractérisent fondamentalement la classe / fraction de classe à laquelle appartient l'émetteur. Une typologie des intérêts / contradictions de classe / fraction de classe (au triple niveau économique, politique, idéologique) constituerait ici un réfèrent instrumental intéressant. (14)

Relever les intérêts / contradictions assignés à une classe / fraction de classe par la place qu'elle occupe dans le procès de production capitaliste (producteur direct, indirect, non-productif; division sociale du travail) constitue sans doute l'opération la plus élémentaire dans le projet d'analyse d'une idéologie dans la mesure où les représentations (15) idéologiques visent essentiellement à reproduire ces intérêts / contradictions par un mécanisme de reconnaissance / méconnaissance de leur spécificité.

Du point de vue de l'analyse, ce mécanisme de reconnaissance-méconnaissance n'est rien d'autre 1) que l'adéquation ou la cohérence relatives entre ces intérêts / contradictions objectifs et les positions idéologiques émises par l'émetteur (reconnaissance), 2) que l'écart (à retracer par l'analyste) entre ces positions idéologiques et la nature de ces intérêts / contradictions (écart que ne peut se représenter l'analyste que suite à l'analyse de la situation de classe de l'émetteur). On remarquera que les deux plans du mécanisme (reconnaissance / méconnaissance) coïncident concrètement en ce que la cohérence énoncée sur le plan 1) consiste précisément à "créer" l'écart / inadéquation énoncée en 2).

On admettra ici que, pour une classe / fraction de classe donnée, les intérêts économiques, politiques, ou idéologiques à court terme qui ont pour effet "telle" production idéologique ne coïncident pas forcément avec les intérêts économiques, politiques ou idéologiques à long terme (structurels), mais varient plutôt conjoncturellement en fonction du postulat de l'autonomie rela-

tive de chaque instance. (16)

Aux fins de l'analyse, il y aurait en outre nécessité de déterminer, dans l'effectuation de cette première tâche, dans quelle mesure la classe / fraction de classe à laquelle appartient l'émetteur constitue effectivement une "force sociale" i.e. une classe dont les intérêts / contradictions sont politiquement assumés (niveau d'organisation) par ses supports, si tant est qu'on veut apprécier l'impact social du discours idéologique proféré.

Par ailleurs, on doit se demander si, du point de vue méthodologique, il n'y a pas quelque leurre à envisager l'émetteur comme une unité indifféremment interchangeable avec l'ensemble de supports sociaux empiriques qui composent une même classe / fraction de classe dans une formation sociale historique. A vrai dire, cela paraît évident. Il faudra donc en ce cas envisager l'émetteur non pas seulement en fonction de son appartenance large à une classe / fraction de classe, mais en fonction de son appartenance "étroite" (niveau de politisation) à des groupes / organismes juridico / politico / économiques dont la place et la fonction à l'intérieur (ou hors) des appareils d'Etat (tribunaux, syndicats, partis, associations, comités) (17) ou des corporations civiles devrait être précisée. Cela fait d'ailleurs partie de la tâche 2.

Tâche 2: Déterminer le type d'appartenance de l'émetteur à un ou plusieurs groupes / organismes de la société civile et politique.

visée: expliquer l'émergence du texte dans une société de classes qui se cristallise autour des appareils d'Etat et des corporations civiles.

réfèrent théorique: théorie marxiste de l'Etat de classe, théorie marxiste de l'économie.

objet: les intérêts / contradictions tendanciels / conjoncturels dans lesquels s'inscrivent les pratiques sociales de l'émetteur. Ces intérêts peuvent être en effet "tendanciels" (long terme) ou purement conjoncturels, i.e. dépendre du "moment actuel", de la "synthèse de toutes les contradictions d'une société déterminée à un moment donné de son développement".

On pourrait se demander lesquels de ces organismes (Eglise, famille, comités, parti, associations) il faudrait privilégier dans la détermination de l'appartenance "étroite" de l'émetteur à des intérêts conjoncturels / tendanciels de classe: ceux liés directement aux pratiques économiques de l'émetteur, ceux liés à son "standing social...", etc... En ce sens, l'analyse de l'importance relative prise par tel ou tel appareil idéologique dans tel mode de production ou à tel stade de développement de ce mode de production nous semble représenter une contribution nécessaire à l'analyse d'idéologies concrètes. Nous présumons que les positions idéologiques conjoncturelles de l'émetteur

sont à mettre dans tous les cas en rapport avec les intérêts particularisés de "groupes sociaux" déterminés.

Tâche 3: Déterminer la position juridico-administrative des groupes / organismes auxquels appartient l'émetteur dans la structure hiérarchique du commandement ou de la direction du ou des A.E. ou des corporations civiles auxquelles appartient l'émetteur.

réfèrent théorique: idem.

visée: expliquer l'émergence du texte dans une lutte de classe qui se cristallise dans un ensemble de rapports politiques à l'intérieur même d'appareils de la société civile et politique commandés ou dirigés (dominés) par une classe / fraction de classe.

objet: le texte pouvant varier du point de vue des positions idéologiques adoptées selon qu'il émane de la direction (officialité du texte) ou d'un pallier inférieur de tel appareil économique ou juridico-politico-idéologique, nous présumons ici que seule la détermination susdite peut rendre compte, à la rigueur, des variations ou des disparités idéologiques souvent considérables observées entre plusieurs textes émanant d'un même appareil. Toute lutte idéologique s'opère en effet non seulement entre appareils antagonistes mais entre palliers différents (voire entre les supports sociaux d'un même pallier) d'un même appareil.

L'étude de la composition des appareils du double point de vue de la classe / fraction de classe qui les commande ou les dirige et de la structure de pouvoir (entre la direction et les membres par exemple) nous semble ici inévitable. La délimitation du corpus idéologique devrait en conséquence tenir compte de l'homogénéité du niveau hiérarchique (de pouvoir) occupé par le ou les émetteurs.

De telles distinctions devraient permettre une appréciation différentielle du texte comme idéologique du point de vue de son impact sur les rapports politico-économiques.

Tâche 4: L'analyse conjoncturelle: déterminer les rapports de force "actuels" entre les diverses classes / fractions / catégories de classe qui composent le ou les appareils à l'intérieur et entre lesquels s'inscrivent les pratiques idéologiques de l'émetteur; la situation de l'émetteur dans ces rapports de force; déterminer les facteurs politico-économiques qui expliquent la transformation des rapports de force entre classes / fractions de classe. (18)

visée: expliquer les "compromis" et/ou les "durcissements" intervenus dans les pratiques politiques d'une classe / fraction / catégorie de classe (en tant qu'elle participe à la gestion des appareils) et l'effet de ces compromis / durcissements sur les pratiques idéologiques de l'émetteur.

réfèrent théorique: le concept marxiste de conjoncture,

objet: l'analyse conjoncturelle nous paraît indissociable de l'analyse d'une idéologie concrète dans la mesure où l'analyste entend:

- 1) rendre compte de la spécificité des positions idéologiques (conjoncturelles) formulées par l'émetteur.
- 2) Expliquer les variations intervenues dans les positions idéologiques de l'émetteur à l'intérieur d'une période chronologique déterminée (en ce sens, l'analyse conjoncturelle retrace les transformations qui permettent soit de délimiter le corpus lui-même, soit de périodiser celui-ci).
- 3) Rendre compte, en conséquence, du degré de polarisation idéologique du texte par les positions idéologiques (tendanciennes et conjoncturelles) d'une autre classe / fraction de classe. (19)

## II. Le champ de l'intra-textuel

L'analyse du texte, comme lieu spécifique de "fonctionnement" d'une idéologie concrète, implique:

- 1) comme tâche préliminaire, la restitution de la signification manifeste (littérale) des énoncés (au triple niveau lexical (terminologique), phraséologique, logique);
- 2) comme tâches proprement "analytiques" (analyse de l'idéologie)
  - a) le constat ou la démonstration de l'adéquation relative des énoncés, quant à leur sens manifeste, avec les intérêts / contradictions structurels / conjoncturels de la classe / fraction de classe (politiquement organisée dans les appareils) à laquelle appartient l'émetteur (re-connaissance);
  - b) le constat ou la démonstration de l'inadéquation des énoncés par rapport à la théorie et à l'analyse marxiste des rapports sociaux dans la formation historique où s'inscrivent les pratiques idéologiques de l'émetteur (mé-connaissance);
  - c) l'analyse des mécanismes particuliers au moyen desquels s'actualise dans le texte le mécanisme générique de la re-connaissance / mé-connaissance (cf. a) et b)) des rapports sociaux.

Parmi ces mécanismes particuliers qui tissent la trame du dit / non-dit, de la reconnaissance / méconnaissance, on pourrait compter à titre d'exemples:

- l'ellipse (omissions, réduction ou détotalisation de l'explication)
- les inversions causales (prendre l'effet pour la cause)
- les généralisations abusives (à base de citations, d'énumérations, d'exemplifications, ...)

- la "métaphorisation" ou substitution d'une métaphore à l'explication objectivante
- la "psychologisation" ou "personnification" des conflits, des antagonismes sociaux (l'interpellation)
- les illogismes, paralogismes
- les ambiguïtés sémantiques, etc...

On conviendra, sous ce dernier-chef, que l'analyse du fonctionnement idéologique du texte rend nécessaire le recours à des techniques ou à des savoir-faire linguistiques (non pas à des méthodes d'analyse linguistiques comme telles),

Il faudrait réaliser par contre que le texte n'est pas idéologique parce qu'on y repère les mécanismes discursifs particuliers auxquels nous venons de faire allusion, mais parce que le dit / non-dit ainsi actualisé se trouve référé au champ de l'extra-textuel établi par l'analyste. Ainsi, ce qui constitue la spécificité du discours comme idéologique c'est la désignation ou la "monstration" du rapport intra / extra discursif, l'efficacité du texte dans sa fonction reproductrice, dans sa matérialité, dans son pouvoir concret de "persuasion" "hic et nunc" constituant un donné, un objet concret-réel que l'on ne peut que "présumer" ou "appréhender" comme idéologique.

#### Conclusion

L'analyse d'une idéologie concrète, comme on peut le constater, implique non seulement la cueillette et le contrôle d'une multitude d'informations empiriques, mais aussi des habiletés particulières tant au niveau de l'analyse sociologique (appropriation des concepts théoriques, dialectisation de ces concepts dans leur application à un espace - temps déterminé) qu'au niveau de l'objectivation de la langue. Pour peu que l'analyse d'un corpus pressenti comme idéologique se veuille exhaustive, on doit se rendre à l'évidence ici, plus qu'ailleurs, que c'est toute la sphère du matérialisme dialectique et historique qui se trouve interrogée tant sous le rapport théorique que sous le rapport de la théorie à l'oeuvre (analyse).

Dans ces conditions, l'analyse d'une idéologie concrète nous semble commander préférentiellement une répartition des tâches. En d'autres termes une collectivisation du travail intellectuel.

André Paradis  
Philosophie  
UQAM

## NOTES

- (1) cf. Birnbaum, The Sociological Study of Ideology 1940-1960, Oxford, Blackwell's, 1960.

Pour un exemple tout frais émoulu d'"éclectisme doctrinal et terminologique" on consultera l'article de P. Ricoeur, intitulé "Science et idéologie" paru dans la Revue Philosophique de Louvain, no. 14, mai 1974, p. 328ss.; voulant concilier la fonction générale "d'intégration" de l'idéologie à sa fonction particulière de domination (étrange renversement), P. Ricoeur en arrive à évoquer successivement une théorie de la "mémoire sociale" (culture?), une théorie de la motivation sociale, une théorie de la rationalisation (le terme freudien étant galvaudé et rendu quasi-synonymique par rapport au concept épistémologique d'opinion), une théorie de l'autorité (le concept étant emprunté à M. Weber se donne dans le contexte de l'article comme générique par rapport à celui de domination (de classe) qui n'en serait qu'une spécification !), enfin une théorie proprement marxiste de l'idéologie dont Ricoeur ne retient en fait qu'un aspect marginal, celui de l'idéologie comme renversement (mécanisme). Un tel amalgame de concepts décontextualisés par rapport à leur cadre théorique de formulation (et qui nous apparaissent ainsi comme de simples notions), auxquels viennent s'ajouter par ailleurs les considérations subjectivo-humanistes de l'idéologie comme "projet" et "justification", nous semble être le moyen le plus sûr pour dissoudre toute problématique cohérente de l'idéologie, le "concept" d'idéologie se trouvant disqualifié comme tel (i.e. comme appartenant à un cadre théorique spécifique) et renvoyant dès lors à un ensemble de connotations para-théoriques dont on ne voit plus au juste comment i.e. par quelles médiations théoriques elles s'articulent.

Toute l'analyse d'une idéologie concrète étant de ce fait rendue inopérante faute de moyens conceptuels clairement définis, et le projet même des sciences sociales étant au surplus contesté sur la base de l'impossibilité "d'effectuer une réflexion totale et d'exprimer la totalité qui la soustrairait à la médiation idéologique à laquelle les autres membres du groupe social sont soumis" (p. 348), on comprendra pourquoi P. Ricoeur opte en définitive "pour un discours de caractère herméneutique sur les conditions de toute compréhension de caractère historique" (p. 352). Il faut espérer ici qu'un tel discours (herméneutique) sur les discours (théorie sociale) du discours (le discours social) échappe lui-même en définitive à l'enracinement social de celui qui le tient et permette ainsi par un retour en force à la théorie sociologique une meilleure appréhension dans l'explication des pratiques idéologiques...

- (2) L'expression est largement diffusée chez les historicistes (Lukacs, Jakubowski, Korsch) de même que chez Mannheim; elle va de pair avec le concept philosophique d'aliénation et à ce titre on la retrouverait probablement chez des marxistes comme J. Gabel, H. Lefebvre, M. Rosner, K. Kosik. Nous ne saurions prétendre que le "champ sémantique" de l'expression "fausse conscience", telle qu'elle apparaît en l'occurrence chez Lukacs, est entièrement polarisé par des a priori philosophiques, loin de là, puisqu'elle renvoie à une analyse proprement sociologique des rapports sociaux (division sociale du travail, division technique du travail, rapports sociaux de production). L'expression reste

toutefois fort ambiguë et prête flanc au reproche de "subjectivisme", particulièrement lorsqu'elle renvoie à l'aliénation "vécue" (vs aliénation objective).

- (3) La notion d'aliénation a suscité une analyse critique (épistémologique) particulièrement éclairante de la part de Zdenek Strmiska; Cf. Strmiska "Structure de la problématique marxienne et notion d'aliénation", in L'Aliénation aujourd'hui, Publications du Centre universitaire de recherche sociologique d'Amiens (3), Anthropos, Paris, 1974, p. 43-115.
- (4) On pourrait se demander si des connotations subjectivistes ne "contaminent" pas ces notions que sont celles de reconnaissance-méconnaissance. Personnellement, nous pensons que ce n'est pas le cas; du moins la lecture que nous en faisons ne va aucunement en ce sens. Dans un autre ordre d'idées, il importe de rappeler que le concept althussérien de l'Idéologie (comme instance) a précisément l'avantage de nous faire envisager les pratiques idéologiques concrètes comme niveau spécifique de traitement des contradictions entre intérêts sociaux divergents et non pas comme un sous-produit "superfétatoire" - reflet - de l'existence sociale réelle - matérielle (qui se résumerait alors au politique et à l'économique). En tant que lieu sociologique spécifique de la lutte des classes (susceptible d'une distinction théorique) les pratiques idéologiques sont elles-mêmes matérielles et entrent d'emblée de ce fait dans le champ de l'explication sociologique. Ainsi, au même titre que la concession d'une clause d'indexation salariale constitue un exemple de traitement économique des contradictions sociales et qu'il en va ainsi par exemple de l'intervention juridique (contraignante) sur l'avortement au niveau politique, de même la reconnaissance / méconnaissance des rapports sociaux effectifs au niveau du discours constitue elle aussi une forme qui a son efficace propre (au point que l'idéologie tend largement dans certaines formations sociales - v.g. féodales - à se substituer à l'intervention proprement politique) dans le traitement de ces mêmes contradictions. On est loin ici de l'idéologie - reflet - épiphénomène a posteriori d'une réalité plus "fondamentale", d'une réalité de fait qu'on n'aurait plus qu'à légitimer ou à justifier après coup.
- (5) Le cas est patent pour Gérard Buis, cf. "Science et Idéologie", in Les Idéologies dans le monde actuel, Desclée de Brouwer, Paris, 1971.
- (6) On ne voit pas pourquoi on s'obstinerait à privilégier comme idéologique les représentations qui se présentent sous une forme systématisée. C'est ainsi par exemple que Guy Rocher définit l'idéologie (cité par I. Nizard, "A propos de l'état: contribution à une analyse des idéologies institutionnelles", in l'Homme et la Société, nos. 31-32 (1974), p. 223 infra, note 3). En réalité une religion, un système philosophique peuvent être périllicieux alors même qu'un slogan fait fureur et rallie les masses. Gramsci a largement insisté d'ailleurs sur l'importance du folklore et du "sens commun" comme "visions du monde", comme amalgames de "fragments" "idéologiques". La préférence marquée pour les systèmes de représentations est l'un des inconvénients, nous semble-t-il, de l'approche "empiriste" qui tient pour "idéologiques" les "représentations immédiates". L'efficace de l'idéologie tiendrait alors parti-

culièrement à la logique interne du système, ce qui nous semble fort contestable.

On notera que même dans l'école althusserienne la "connaissance idéologique", loin de se définir par référence théorique au mécanisme générique de la reconnaissance/méconnaissance et à la fonction pratico-sociale (reproduction/transformation) de ce mécanisme, renvoie parfois au contraire aux "productions" idéologiques elles-mêmes en ce qu'elles se présentent spécifiquement comme une "première forme de connaissance systématique"; ainsi les slogans, les proverbes, les maximes, les clichés, etc... échapperaient comme tels à la connaissance idéologique et feraient plutôt partie de la "connaissance empirique" i.e. de l'opinion reçue. Cette façon de voir nous semble réduire exagérément le champ des pratiques idéologiques i.e. le champ des multiples formes du "fonctionnement" idéologique du discours; cf. Michel Verret, Théorie et politique, éd. sociales (coll. Les essais), Paris, 1967, p. 134-135; M. Verret se voit d'ailleurs contraint d'admettre que la "connaissance empirique comporte toujours un "coefficient d'idéologie", celui qu'impliquent les concepts à l'aide desquels elle perçoit, informe, interroge et pense l'expérience... et qui portent eux-mêmes l'empreinte anthropologique de l'activité empirique où ils se sont formés et confirmés" (p. 134-135 infra). Le rapport étroit ainsi concédé entre connaissance empirique (immédiate) et connaissance idéologique (systématique) ne fait en réalité que renchérir sur une distinction (empirique/idéologique) à notre avis beaucoup plus formelle qu'opératoire; à notre sens, les concepts de la connaissance empirique ne sont pas idéologiques en vertu de leur appartenance à un système d'idées (religieuses, philosophiques...) déjà constitué mais en vertu de leur aptitude à actualiser dans le contexte discursif (systématique ou non) où ils apparaissent le mécanisme générique de reconnaissance/méconnaissance des rapports sociaux. A ce titre même, le terme "idéologie" en tant que désignant "une" idéologie particulière (l'idéologie fasciste, capitaliste, marxiste, ...) ne peut être qu'équivoque, voire même idéologique, en ce qu'il ne montre pas le rapport sous lequel les énoncés de tel corpus systématisé non-scientifique (v.g. religion) peuvent être effectivement dits idéologiques, mais renvoie plutôt de façon indifférenciée et indistincte à la totalité de ses énoncés comme faisant "logiquement" système. De même qu'on ne voit pas pourquoi un système d'énoncés devrait être qualifié de scientifique sur la base de sa "systématicité" relative, de même il ne peut en aller autrement de l'idéologie. Le cas patent est évidemment celui où un système d'énoncés désigné peut à la fois être qualifié d'idéologique et de scientifique sous des rapports distincts; ou celui encore où un système d'énoncés non-scientifiques ne joue plus, par inanition, aucune fonction idéologique de reproduction/transformation. Ces remarques ne sont en réalité que l'extrapolation conséquente de la conception non-discontinuiste que nous nous faisons du rapport pratique idéologique/pratique scientifique et du refus que nous opposons à la définition de l'idéologie comme "ce qui n'est pas encore scientifique".

- (7) Par scientifique, nous entendons sans plus tout système plus ou moins développé d'hypothèses, de postulats, de concepts, articulés à des procédures de vérification ou d'opérationnalisation empiriques: nous distinguerons toutefois ici entre "science" (le terme ayant une valeur essentiellement classificatoire) et "niveau d'objectivation des phénomènes sociaux". Ainsi, une explication scientifique peut varier en compréhension et en extension à l'intérieur des limites (au niveau des postulats, des concepts, des procédures méthodologiques) qu'il s'agit de préciser. Il nous semble que ces

limites internes à tout discours scientifique constituent l'une des conditions de possibilité de "l'idéologisation" du discours (dans la mesure où, par exemple, le mécanisme particulier de l'idéologie consiste en une généralisation ou extension abusive du modèle explicatif). En ce sens, les expressions "idéologie scientifique" ou "science bourgeoise" ne sauraient être réduites à une dimension purement polémique mais ont au contraire une portée qui peut être "épistémologiquement" fondée.

L'explicitation du critère d'exactitude (i.e. "d'une connaissance adéquate à la réalité de son objet") qui, selon M. Verret (op. cit.) permet de discriminer la pratique scientifique de la pratique idéologique (la rupture épistémologique) donne lieu chez l'auteur à une argumentation (p. 135-137; 147-150) qui, à notre sens, ne répond pas aux "semonces" épistémologiques que l'on serait à même de formuler, particulièrement à propos du statut de la vérification en sciences humaines - en l'occurrence à la p. 141 où l'analogie des sciences humaines aux sciences exactes est purement et simplement affirmée. Qui plus est, Verret se voit lui-même contraint de concéder 1) "qu'une science ne peut pas penser scientifiquement l'ensemble des problèmes qu'elle n'a pas encore résolu - qu'elle est donc contrainte pour une étape historique de ne pas les penser ou de les penser sur le mode idéologique" (p. 135 infra), 2) "que la pratique scientifique s'est ainsi constituée dans bien des cas contre les idéologies régnantes au prix de nouvelles illusions idéologiques" (p. 146), 3) "que la part de subjectivité historiquement relative qui subsiste dans la connaissance scientifique n'est pas et ne peut pas être totalement connue, ni même reconnue de manière exacte" (p. 135 infra). Aussi Verret en arrive-t-il à conclure qu'un "savoir peut être objectif (i.e. scientifique?) sans être total, son coefficient d'approximation une fois reconnu" (p. 135 infra).

Assurément, la question demeure à savoir quand un "coefficient d'approximation" répond aux normes du scientifique. Est-ce quand l'on procède à la "description" systématique (orientée) d'un objet sociologique en fonction d'un découpage initial plus ou moins hypothétique? Est-ce quand certains facteurs particulièrement "significatifs" ont été reconnus et la fréquence de leur occurrence simultanée remarquée (observée)? Est-ce quand certaines hypothèses présumées fécondes, mais non confirmées, découlent de la confirmation de certains rapports invariants? Est-ce quand tous les facteurs "significatifs" qui entrent dans l'effectuation d'un processus social (v.g. la division sociale en classe; la structuration d'un groupe sur la base du "leadership"), de même que le sens de leurs corrélations réciproques (vectorialité causale) et leur importance respective ont été clairement formulés et confirmés par voie de vérification/observation empirique (allant même jusqu'à l'expérimentation ou la simulation sociale)? etc... etc...

Face à une telle pléthore de "définitions potentielles du scientifique", toutes plus ou moins acceptables et contestables (si la démarche scientifique a ses exigences de rigueur théorique et méthodologique, le terme scientifique n'en est pas moins polysémique...), il serait pour le moins arbitraire de statuer dogmatiquement sur les critères spécifiques de ce que Verret appelle un "coefficient d'approximation" scientifique, cela ne pouvant conduire qu'à des débats stériles et, à vrai dire, interminables. Aussi c'est dans cette perspective que nous opérons la distinction sus-dite entre science (le terme ayant dans la définition proposée une extension "maximale") et niveau d'objectivation des phénomènes sociaux, cette dernière expression, qui relève à vrai dire de la critique épistémologique,

impliquant précisément, par delà la scientificité de telle ou telle pratique, la reconnaissance de sa portée et de ses limites. A ce titre, tout le débat mené par Althusser, Balibar et Verret lui-même (p. 89-99) concernant les limites de la problématique de l'économie classique et des Manuscrits de '44 (par rapport à celle de la Contribution et du Capital) ne manque certes pas d'intérêt en ce qu'il fait voir la démarcation très nette opérée, non pas entre l'idéologie économique et la science économique, mais entre deux niveaux historiques d'objectivation scientifique du social. On ajoutera que c'est précisément le fait de rendre manifeste les limites par ailleurs méconnues (dans une conjoncture historique donnée) d'un savoir scientifique (ou non) qui permet de désigner celui-ci comme idéologique (en ce sens la désignation d'une pratique comme scientifique ou idéologique est toujours seconde par rapport à cette pratique) et en aucun cas l'appréhension de ce savoir comme se situant en deçà d'un "seuil d'approximation" scientifique arbitrairement décrété (dans la problématique de la coupure).

(8) Cf. note (7).

(9) Cf. note (7).

(10) Il faut entendre l'expression au sens large dans le présent contexte.

(11) Cf. les bibliographies de N. Birnbaum et de Savary sur l'idéologie pour mesurer l'ampleur des recherches empiriques chez les sociologues marxistes.

(12) Par polarisation nous entendrons les "compromis" intervenus (au niveau des pratiques idéologiques) entre les positions idéologiques de l'émetteur et les positions antagonistes soutenues par les supports sociaux d'une autre classe / fraction de classe. De telles polarisations sont particulièrement fréquentes dans le cas de la petite-bourgeoisie traditionnelle (petit commerce, petite-production) et nouvelle (cadres de l'entreprise privée, cadres de l'Etat, ingénieurs, professeurs, etc...). Cf. à cet effet N. Poulantzas, Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui, Seuil, Paris, 1974, p. 305ss.

(13) Pour les concepts "situation de classe", "position de classe", cf. Beudelot-Establet-Malemort, la petite-bourgeoisie en France, Maspéro, Cahiers Libres, 270-71, Paris, 1974, p. 255ss.; cf. aussi M. Harnecker, Les concepts élémentaires du matérialisme historique, Ed. Contradictions (Bruxelles), 1974, p. 171ss.

(14) V.g. Capital / salaire; propriété des moyens de production / non propriété, travail direct / non travail, etc... Une telle typologie est déjà esquissée de façon non systématique dans les ouvrages cités, notes (12) et (13).

(15) Par "représentation" nous entendons l'expression symbolique matérialisée (texte, oeuvre d'art) sur laquelle s'inscrit l'idéologie comme "fonctionnement" i.e. comme actualisation, par des mécanismes particuliers, de la fonction de reproduction des rapports sociaux.

(16) Le concept d'autonomie relative tend à rendre compte, par exemple, des contradictions "apparentes" (à long terme) mais réelles (à court terme) entre les intérêts économiques de la classe capitaliste et les compromis juridico-politico-économiques (à court terme) réalisés par l'Etat de classe bourgeoise.

De même que ces compromis "contradictoires" ne peuvent être envisagés comme le résultat d'une simple "manipulation - récupération" par un Etat-pur-instrument-de-la-volonté-de-la-classe-dominante (et alors on parlera d'autonomie relative du politique), de même la reconnaissance / méconnaissance des rapports sociaux (l'idéologie) ne peut être expliquée comme l'intervention sans cesse calculée et consciente (le mensonge) dans les A.I.E. des "sujets" de la classe qui les contrôle. L'autonomie relative du discours comme idéologique tient ici à la dynamique même des rapports sociaux (alliances / oppositions des classes / fractions de classes) et à ce titre les pratiques idéologiques nécessaires à la reproduction / transformation de la structure de classe ne sauraient traduire sans écarts et sans bavures les intérêts à long terme du capital.

(17) Par appareils d'Etat nous entendons aussi bien les appareils "politiques-répressifs" que les appareils idéologiques (fonction hégémonique de l'Etat).

(18) Nous reproduisons ici une indication intéressante de Beudelot/Establet/Malemort, op. cit., p. 256: "Les luttes sociales auxquelles est affronté un individu, ou un groupe d'individus, sont si nombreuses et si diverses que l'analyse semble d'avance désespérée. Il en va autrement si l'on prend pour fil directeur l'antagonisme principal entre la bourgeoisie et le prolétariat, qui contraint chaque jour davantage chacun à se situer par rapport à lui. Alors, analyser les positions de classe des différentes fractions de la petite bourgeoisie revient à essayer de savoir objectivement comment les différents petits bourgeois situent les combats qu'ils mènent pour la survie ou le développement de leurs fractions par rapport à ce conflit principal."

(19) Cf. note (12).

REMARQUES SUR LE TEXTE D'ANDRÉ PARADIS

Le texte d'André Paradis, "Réflexions sur l'analyse des idéologies", se compose de trois sections. Une première expose la théorie de l'idéologie de Louis Althusser (pp. 28-31), une deuxième présente une méthodologie pour l'analyse du champ de "l'extra-textuel" (pp. 31-35), la troisième, par un recours à la linguistique et à la logique, esquisse une méthodologie pour l'analyse de "l'intra-textuel". La méthodologie de la deuxième section découle de la théorie exposée dans la première.

D'abord une remarque générale. Dans l'optique d'une analyse des idéologies il me semble plus opportun de procéder à l'inverse de ce qui nous est présenté ici. C'est-à-dire, donner le minimum de poids à la théorie et faire porter l'effort maximum sur l'analyse des discours. En premier lieu parce qu'il s'agit d'analyser les idéologies; en second lieu parce que l'analyse se devra de commander la théorie et non l'inverse.<sup>1</sup>

Cela étant noté pour mettre en évidence certains problèmes, je passe à l'examen de quelques points particuliers du texte d'André Paradis.

On voit qu'une raison majeure invoquée pour privilégier la réduction althusserienne et l'armature théorique qui l'accompagne serait la supériorité de la conceptualisation d'Althusser quant à sa précision (vs "les ambiguïtés théoriques", p. 28), quant à sa scientificité (vs "les méandres philosophiques", p. 28), etc... Cependant, certaines difficultés de la théorie althusserienne font qu'elle n'est pas d'emblée exempte des défauts qu'elle signale chez les autres. Par exemple, la notion de reconnaissance-méconnaissance, qui est centrale dans cette conceptualisation (v. pp. 28 et 29), n'est pas des plus rigoureuse. Karsz est plutôt d'avis que chez Althusser une telle formule fonctionne davantage comme un signal indiquant des "problèmes à poser" que comme un concept effectif<sup>2</sup>. Quant à la notion de classe, elle aussi importante, elle est plutôt utilisée comme un moyen d'éloigner la théorie de l'abstrait que comme un concept rigoureux<sup>3</sup>. D'ailleurs, cette faiblesse est manifeste lorsque A. Paradis indique que l'analyse devra aussi tenir compte de l'appartenance à la sous-classe, au parti, à l'Eglise, aux syndicats, etc... (p. 33). Cet intérêt pour la classe et cette multiplication des variables conduisent à se demander si de telles recherches ne seront pas plus avantageusement développées au profit de la théorie de la formation sociale que de celle de l'idéologie; et comme corollaire si l'analyse des idéologies et

1. V.S. Karsz, Théorie et politique: Louis Althusser, Paris, Fayard, 1974, p. 195: "le développement de la théorie de l'idéologie dépend des rectifications qui doivent lui être apportées par les analyses concrètes, qui elles-mêmes doivent être menées à l'aide d'un outillage théorique sans cesse corrigé".

2. Ibid, p. 233.

3. Ibid, ce que Karsz ajoute au sujet de la reconnaissance-méconnaissance. Mais au plan de la scientificité il y a quelque inconvénient à prôner une théorie surtout parce qu'elle en écarte une autre.

la théorie qui lui sera propre ne doivent pas s'exercer et se construire dans une relation rigoureuse à l'ordre du discours. Il est d'ailleurs admis (Paradis, p.35 ) que le texte est le "lieu spécifique" du fonctionnement de l'idéologie; comment alors comprendre que ce lieu qu'il s'agirait de connaître ne soit inspecté que postérieurement et que l'inspection soit subordonnée et articulée d'une manière qui n'est pas claire à une théorie dont l'objet reste ambigu - s'agit-il de la société ou du texte? -et dont la pertinence fait problème.

Quoi qu'il en soit, la question relative au "lieu" de l'idéologie - discours ou institutions - reste à expliciter. Et s'il s'avère heureux de postuler une double appartenance, l'articulation entre elles des théories, des méthodes et des analyses propres à chacune de ces faces constitue une des tâches actuelles pour l'épistémologie.

- 
4. On ne voit pas en quoi la théorie de la première section va servir l'analyse de l'idéologie en tant qu'"intra-textuel" de la troisième section, ni comment ce que va découvrir l'analyse va servir à corriger la théorie.

COMPTE-RENDU DES DISCUSSIONS DE L'ATELIER

L'atelier de travail sur "l'analyse des idéologies" a réuni environ trente-cinq personnes pour discuter des questions théoriques relatives à la possibilité de mener, aujourd'hui, des analyses rigoureuses et scientifiques des phénomènes dits idéologiques.

Inutile de dire que le débat fut d'emblée orienté vers la possibilité de fournir une définition précise du concept d'idéologie de même qu'un cadre théorique cohérent qui permette d'opérationnaliser ce concept et qui rende possible l'analyse de cas concrets. C'est pourquoi la communication d'André Paradis fut en quelque sorte au centre de toute la discussion, lui qui tentait de faire voir la pertinence et le bien-fondé des hypothèses de Louis Althusser concernant la définition et le fonctionnement des idéologies malgré toutes les critiques que, depuis un certain temps déjà, plusieurs chercheurs ont faites de cette conception.

Je me contenterai de résumer ici brièvement les principales questions qui furent adressées à André Paradis et Claude Savary, de même que les principales objections qui furent soulevées contre la conception althussérienne d'André Paradis.

1. Dès le début de la discussion, il fut demandé que l'on éclaire la relation entre la traditionnelle "philosophie de la conscience et de la subjectivité" et la problématique de l'analyse des idéologies. Le débat porta sur la "mise au rencart" du sujet par Althusser et sur la pertinence d'aboucher la théorie des idéologies à une philosophie instauratrice de valeurs universelles. Sur cette question, André Paradis s'appliqua à faire voir la pertinence de la position théorique qui exige que l'on dépasse la philosophie de la conscience vers une théorie des mécanismes idéologiques inconscients et collectifs (les appareils idéologiques d'Etat).
2. Une intervention porta sur l'"efficace" de "l'instance idéologique" comme telle: on fit remarquer que l'idéologie juridico-politique était efficace au temps de Marx avant même d'être reconnue et prise en charge dans une théorie de la formation sociale. Un débat s'engagea sur la diversité des fonctionnements de l'idéologie selon les époques et sur la variation des formes de l'idéologie dans l'histoire.
3. S'appuyant sur les positions de Gurvitch, quelqu'un mit en question la critique de l'empirisme véhiculée par l'"Ecole althussérienne" et s'interrogea sur les multiples obstacles rencontrés par les tenants de cette conception pour "en venir à l'expérimentation sur le terrain". Tentant de faire la part des choses au sujet des nombreuses critiques adressées à Althusser de ce point de vue, André Paradis développa un argument tentant de démontrer, d'une part, qu'il ne serait pas valable de se lancer dans des analyses concrètes avant d'avoir établi le plus solidement possible ses bases théoriques, et, d'autre part, que le point de départ d'Althusser et ses hypothèses sont suffisamment articulés et précis pour permettre l'analyse de cas concrets.
4. La question fut soulevée de savoir si seulement des discours pouvaient et devaient entrer dans "l'instance idéologique" ou si l'on ne pouvait pas y inclure également les oeuvres d'art.

De nombreuses interventions s'engagèrent sur ce thème et référence fut faite aussi bien aux travaux de Kristeva qu'à ceux de Roland Barthes, notamment sur le système de la mode.

La question soulevée au départ ne reçut pas de réponse nette et catégorique. On rappela que même pour la mode, il s'agissait encore malgré tout d'analyser le discours de la mode. Une sorte de consensus se fit de toute manière autour d'une stratégie: que l'analyse des idéologies fasse d'abord ses preuves (et ses premières armes) sur des objets discursifs, puis il sera vraisemblablement possible d'exporter la méthode dans d'autres domaines d'objets.

5. Dans une intervention qui, encore là, allait en appeler beaucoup d'autres, quelqu'un fit part au groupe de travail de son profond scepticisme à l'égard de l'entreprise même de l'analyse des idéologies. Se plaçant d'emblée sur le terrain de la philosophie du langage et acceptant de poser la question de l'idéologie en termes de discours, on fit remarquer l'impossibilité qu'il y a à l'heure actuelle de constater quel est l'"effet perlocutionnaire" du discours idéologique - alors que dans d'autres domaines, par exemple pour ce qui concerne le discours de la publicité, on est actuellement en possession de méthodes d'analyse efficaces qui permettent que l'on mesure très exactement l'"efficace", la portée d'un discours publicitaire particulier.

Au cours de la dernière phase de la discussion, André Paradis tenta de broser un tableau de ce qui pouvait, selon lui, être considéré comme acquis, dans la théorie des idéologies et ce qui devait être complètement repensé et redéfini. La discussion porta ici, partiellement, sur la distinction althussérienne entre science et idéologie et sur ce que les analystes des idéologies pourraient éventuellement emprunter aux philosophes du langage et aux sémiologies.

Disons, en conclusion, que la participation active de la plupart des participants à l'atelier a rendu le travail qui s'y est fait intéressant et profitable.

Robert Nadeau  
UQAM

COMMENT METTRE A L'EPREUVE LE SOUPÇON SELON LEQUEL UNE CROYANCE EST IDEOLOGIQUE? 1

Quelques auteurs emploient le mot "idéologie" dans un sens très élargi, qui comprend toutes les croyances courantes dans une culture. Même si l'on veut restreindre l'application du concept aux croyances qui figurent avec importance dans les motivations des membres d'un groupe spécifié, il n'est pas clair quelles croyances on exclut par une telle limitation, car même les propositions qu'il pleut ou que le climat de Moncton est frais et pluvieux peuvent entrer dans les motivations. Le problème pour la recherche que pose l'idéologie dans un sens tellement large n'est pas facile. Toutefois, il ne se distingue pas du problème général de rendre compte de façon ordonnée des motivations selon une théorie qui explique assez bien comment les croyances de toutes sortes, y compris les croyances d'une personne donnée à propos de ses propres désirs, affectent les comportements.

Par contre, "l'idéologie" dans le sens classique employé par Marx nous pose un problème très spécifique. Selon le sens classique, est idéologique une croyance qui remplit les quatres conditions suivantes:

- 1) Elle est fausse,<sup>2</sup>
- 2) En croire la négation ou le contraire mettrait en danger les privilèges d'une classe sociale dominante,<sup>3</sup>
- 3) Sans ce danger, la croyance ne durerait pas.
- 4) Le lien entre la croyance et ce danger passe inaperçu auprès de ceux qui y donnent leur adhésion.

Faut-il dire, de plus, que la croyance soutient la pratique sociale courante, avec son mode spécifique de production? Mais on peut inclure cette clause dans l'explication de la deuxième condition. Par exemple, voici deux croyances manifestement idéologiques:

- P) A n'importe quelle époque, tous les chômeurs qui veulent vraiment du travail peuvent en trouver.
- Q) Quant à la propriété, les gens ne se distinguent pas par genre, mais uniquement par quantité.

Cesser de croire l'une ou l'autre de ces propositions peut susciter des interrogations sur les privilèges des gens qui ne risquent jamais d'être en chômage, parce qu'eux seuls possèdent les moyens de production. En l'absence de telles interrogations, et les bourgeois et les prolétaires peuvent fonctionner comme le système le demande, sans se troubler à propos de la justice sociale.

- 
1. Je veux remercier mon collègue E.J. Crombie, qui a lutté pour améliorer mon français dans ce petit essai.
  2. Quand la croyance se rapporte à un ensemble de propositions, il y en aura peut-être quelques-unes qui sont vraies. Mais d'autres seront fausses; donc l'ensemble, considéré comme proposition conjonctive complexe, sera faux.
  3. Je voudrais ajouter, d'après une remarque de T. Geraëts, "ou les ambitions d'une classe sociale pendant son essor vers la domination".

P) est un exemple très convaincant d'une croyance que l'on peut montrer "idéologique". Elle remplit facilement la première condition, la deuxième et la quatrième. On peut montrer sa fausseté, par exemple, en signalant la différence entre le nombre des emplois disponibles et le nombre des chômeurs. On peut signaler de plus, la différence entre dire d'une part, que n'importe quel chômeur peut trouver du travail en agissant seul, s'il pratique un métier demandé, et dire d'autre part, que tous les chômeurs peuvent trouver du travail en même temps.

La seule difficulté surgit à propos de la troisième condition: ce danger (mentionné dans la deuxième condition), est-il une condition causale, partielle peut-être, mais néanmoins indispensable, de la croyance? A mon avis, la voie la plus facile et la plus naturelle par laquelle on peut arriver à démontrer que la troisième condition est remplie, c'est de montrer que la personne qui croit P) (par exemple) a aussi des croyances morales qui ne lui permettraient pas d'accepter la pratique courante (par exemple, quant à l'aménagement de l'emploi) sans cette croyance dite idéologique. Voilà le danger, dans ses propres croyances. C'est seulement par le moyen de cette croyance que la personne est à l'aise avec sa conscience morale. C'est un cas de "dissonance cognitive". Si ces autres croyances, tout en étant morales, sont elles-mêmes franchement idéologiques, on peut les aborder par la même voie: trouver en chaque cas d'autres croyances qui ne sont pas en question et montrer que seule la croyance idéologique peut réconcilier à la pratique courante une personne qui partage ces autres croyances.

On peut se demander toutefois si une telle démonstration ne doit pas exiger en fin de compte des croyances morales fondamentales qui ne sont pas idéologiques. Je me distingue déjà de quelques philosophes subtils en affirmant que les croyances morales sont vraies ou fausses. Sans adopter une opinion sur cette question, un marxiste pourrait rejeter la méthode proposée tout de suite parce qu'elle considère comme sincères certaines croyances morales de la bourgeoisie. De plus, la démonstration semble fautive: Pourquoi la personne avec la croyance accepte-t-elle la pratique au lieu de rejeter la croyance? Invoquer l'inertie ne suffit pas; et le fait qu'une personne qui accepte la pratique aura une vie plus tranquille nous reconduit directement à la notion d'intérêt.

Peut-on par conséquent montrer que la croyance est indispensable pour protéger l'intérêt personnel? Mais ceci est plus difficile qu'on aurait cru. Pour un nombre considérable de bourgeois, le danger n'est pas véritable: ils sont capitalistes sur une échelle tellement petite que le système les menace de ruine aussi souvent qu'il menace les prolétaires de chômage.

Peut-être dira-t-on qu'ils se trompent à l'égard de leur intérêt; ils s'identifient avec les grands bourgeois et confondent leur intérêt, compris comme l'intérêt de chaque membre de la classe, avec l'intérêt de ceux-ci.

Mais la recherche de la cause dans le lien avec l'intérêt personnel réussira-t-elle mieux chez les grands bourgeois? Est-il contre leur intérêt de ne pas croire P)? Mais l'injustice que les prolétaires subissent à cause du chômage ne touche pas l'intérêt des bourgeois. Peut-être est-il contraire à leur intérêt de laisser les autres - les chômeurs eux-mêmes, par exemple - croire à cette injustice. Est-ce qu'ils se protègent contre le danger de cette croyance dans l'esprit des autres en n'y croyant pas eux-mêmes? Voilà un mécanisme un peu recherché!

Enfin, il me semble que l'intérêt personnel ne figure dans la démonstration qu'en guise de complément aux croyances morales. Un grand bourgeois accepte la pratique parce qu'il en profite; mais il tient aussi à être confortable du point de vue moral; et étant données toutes ses autres croyances, le moyen de se rendre la vie confortable est de croire P).

L'exemple Q) apporte en apparence plus de difficultés que P). Car on peut nier plus facilement la fausseté de Q): "Quant à la propriété, les gens ne se distinguent pas par genre, mais uniquement par quantité". On peut nier qu'il y ait une distinction significative de genre, y compris la distinction entre la propriété des moyens de production et la propriété du pouvoir de travail. On peut, de plus, offrir une théorie sociale qui ignore cette distinction. Pour notre part, nous pensons, peut-être, que ce qui prête au marxisme son titre de théorie valable, ce sont justement les conséquences impressionnantes qu'il tire de cette distinction.

Mais défendre l'importance de la distinction par cette considération n'est-ce pas une petitio principii? Je ne le pense pas. En effet, le seul moyen de sauver la distinction comme significative est de montrer comment d'autres distinctions, reconnues comme significatives, s'y relie. La difficulté de Q) à l'égard de la première condition n'est pas particulière à Q) ni au concept de l'idéologie. C'est un défi auquel il faut que toutes les théories viennent à faire face.

Nous pouvons conclure, tentativement du moins, que la difficulté particulière au concept de l'idéologie se trouve dans la troisième condition, c'est-à-dire, dans le rapport causal entre la croyance et le danger pour la classe dominante (ou montante). Je ne parle pas de la difficulté de changer la croyance, ce qui peut exiger le recours aux techniques de la psychanalyse (comme le suggère la quatrième condition). Je ne parle pas non plus de la difficulté de déceler nos propres croyances idéologiques, qui peut aussi impliquer les mêmes techniques. Je n'ai parlé que des difficultés qui surgissent dans tous les cas, même lorsque le chercheur peut s'attribuer une objectivité qui suffit à poser un jugement vrai sur la croyance en question. Ce sont déjà des difficultés formidables; mais je pense que l'on peut s'y débrouiller.

David Braybrooke  
Dalhousie University.

### ATELIER NO 3: ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE ET CRITIQUE DES IDEOLOGIES

Deux textes servirent de point de départ aux discussions de cet atelier: le premier, préparé par Michel Dufour (Cégep de Maisonneuve), porte directement sur le rapport de l'enseignement de la philosophie à la critique des idéologies. Le second, préparé par Denise Pelletier et Claude Savary, aborde la question plus indirectement par le biais d'une interprétation de l'évolution de l'enseignement de la philosophie au Québec de 1965 à 1975. L'hypothèse qui y est proposée avait d'abord été présentée en avril 1975, lors d'une table-ronde organisée par le Cercle de Philosophie de Trois-Rivières. Ces deux textes sont publiés ici, le premier dans une version légèrement retouchée par l'auteur à la suite de l'atelier, le second dans sa version originale.

## LA PHILOSOPHIE, CRITIQUE ET VICTIME DE L'IDEOLOGIE

Le texte que je soumetts à votre attention consiste en une sorte de programme de travail: en partant de certaines données, il tente de proposer à la discussion et à la recherche une série d'hypothèses, sur lesquelles il importe que nous nous penchions. Ces hypothèses constituent différents aspects d'une même thèse:

Plus la philosophie se définit comme une activité critique, au niveau de l'enseignement collégial, plus elle tend à être évincée des programmes d'enseignement.

Si cette thèse était favorablement vérifiée, elle toucherait directement, au moins de deux façons, une théorie des idéologies: d'abord, elle illustrerait a contrario le point de vue selon lequel la philosophie remplit dans l'idéologie dominante une fonction justificatrice, nécessaire (peut-être seulement: utile) à la reproduction des rapports de production. Si la philosophie n'assume plus cette fonction, si elle tend même à se considérer comme une arme critique, plutôt que comme une matière positive qui servirait à assurer, au niveau de la rationalisation idéologique, la cohésion du tout social, on ne comprend plus très bien, d'un certain point de vue, son caractère obligatoire, ou même optionnel. Deuxièmement, cette thèse désignerait un champ d'étude privilégié pour qui analyse concrètement les luttes idéologiques et politiques au niveau des discours et des institutions.

Le programme de travail en question comprendrait plusieurs étapes; je me contenterai d'en indiquer trois.

### 1. La philosophie critique

Par "philosophie", j'entends ici la pratique, étiquetée philosophique, qui s'exerce et se diffuse, sous un mode pédagogique, dans les cégeps.

Par "critique", j'entends surtout la critique des idéologies et des appareils idéologiques d'Etat, mais j'élargirais facilement la notion jusqu'à y inclure le criticisme kantien et le matérialisme historico-dialectique. L'épistémologie bachelardienne, revue et recadrée par D. Lecourt, l'histoire des sciences de Canguilhem et l'archéologie de Foucault y trouveraient certes une place.

Il s'agirait d'abord d'étudier, d'une part, comment depuis 50 ans, la philosophie s'est définie comme critique et, d'autre part, comment cette fonction critique s'est elle-même transformée depuis une dizaine d'années. Le travail est déjà amorcé dans ce domaine: une lecture attentive du précieux guide d'Yvan Lamonde<sup>1</sup>, qui s'efforcerait de noter l'évolution de la triade Théologie-Philosophie-Science et de la dyade Philosophe-Société, depuis le missionariat de Mgr Paquet jusqu'au "militantisme" de J. Brault, confirme une partie de ma thèse. Des données plus complètes s'imposent cependant: dans la situation actuelle, les distorsions sont tellement grandes entre les programmes officiels, les plans de cours officiels

---

1. Historiographie de la philosophie au Québec 1853-1971, HMH, Montréal, 1972

et ce qui se fait réellement dans les classes, qu'une analyse serrée fait encore défaut: pendant que des enquêtes poussées<sup>2</sup> et des textes plus théoriques<sup>3</sup> distinguent trois tendances principales dans les pratiques pédagogiques (métaphysique, éthico-existentielle, théorique; humaniste, épistémologique, freudo-marxiste; - ce qui est quand même assez différent), d'autres rapports, plus récents mais dont l'origine est moins bien établie, indiquent une quarantaine de courants, où les traditionnalistes semblent encore majoritaires. Quelle que soit l'interprétation, cependant, la discussion porte plus sur le rythme de l'évolution que sur son sens.

## 2. La philosophie enseignée

La philosophie, au Québec, n'est pas affaire de cercle (ne parlons pas des jovialistes: soyons sérieux), elle est affaire de départements. C'est dire, entre autres, qu'elle est en grande partie réglementée, normalisée par le Politique via le Ministère de l'Éducation. D'où l'intérêt de remarquer la place à laquelle on la convie dans les programmes scolaires.

Il fut un temps où la philosophie parlait latin et s'exerçait religieusement: les étudiants se repaissaient du Docteur Angélique<sup>4</sup> une douzaine d'heures par semaine, pendant deux ans. Puis, la philosophie se mit à parler français: pure traduction: même méthode, même objet, même horaire dans les cours classiques; au temple philosophique de la renommée, on retrouve Thonnard, Gardeil, Jolivet ... Plus près de nous, le Rapport Parent se présente comme effet et cause d'une intéressante transformation sociale; retenons-en quelques aspects: scolarité obligatoire jusqu'à seize ans, plus grande mobilité sociale, "accession" des classes laborieuses au "monde de l'éducation"; les mouvements nationalistes se structurent, les mouvements laïques déplacent plus d'air: révolution tranquille et moins tranquille. Que va-t-on faire de la philosophie? Son caractère mouvant est difficile à saisir, son hétérogénéité et son amorphisme ont de quoi agacer ou inquiéter quelques fonctionnaires qui, de peur de s'y enliser, proposent aux professeurs de gagner en intensité ce qu'ils vont perdre en extension: trois heures de philosophie par semaine pendant deux ans.

Evidemment, une analyse structurale devait ici relayer une analyse génétique: la perte n'a pas été si lourde qu'il semble à première vue. En valeur absolue, cependant, la philosophie est vraiment minimisée et facilement neutralisable grâce à plusieurs facteurs:

- 
2. Charbonneau, Lacharité et Vidricaire: Les professeurs de philosophie des collèges du Québec, 1972.
  3. En collaboration: La philosophie dans l'enseignement collégial, texte présenté en 1974 par la Coordination provinciale de Philosophie au Conseil Supérieur de l'Éducation, élaboré par une équipe de professeurs de philosophie du Cégep Maisonneuve, rédigé en grande partie et défendu par Claude Panaccio, d'où le nom parfois utilisé de Rapport Panaccio.
  4. Reconnu et imposé comme LE philosophe par Léon XIII, en 1879.

- a) Le taux élevé de jeunes chômeurs contraint les étudiants à devenir des jeunes gens pressés et anxieux d'obtenir leur diplôme ("et tout le reste n'est que littérature!"),
- b) L'invasion de l'audio-visuel, qui accentue la tendance "tribalisante" inaugurée, entre autres, par la télévision, et dont certains effets se sont brutalement révélés au public dans le récent reportage de Lysiane Gagnon (La Presse) sur la langue écrite dans les cégeps: d'une part, il est beaucoup plus facile de regarder une émission télévisée que de lire; d'autre part, on n'a pas beaucoup plus de chances d'apprendre à écrire en ne lisant pas, qu'on en a d'apprendre à parler quand on est sourd,
- c) Ajoutons à tout cela le succès de l'idéologie technocratique (fortement appuyée par le Conseil du Patronat, qui associe Secondaire à Général et Cégep à Professionnel). Le savoir-faire relègue l'interrogation aux oubliettes. L'École se transforme en raffinerie de travailleurs cybernétisés. (Mais, en fait, se transforme-t-elle? Ne se reproduit-elle pas plutôt sous le mode du gonflement?). Par ailleurs, le Rapport Roquet et l'ex-"Nouveau régime pédagogique" visaient à réduire encore davantage la portée de la philosophie, au moment même où certains départements de philosophie annonçaient audacieusement leurs couleurs: le "Vieux-Montréal", "Edouard-Monpetit" et "Rosemont" n'ont jamais caché leur sympathie pour le Marxisme; Limoilou (qui, entre parenthèses, subit actuellement la tutelle gouvernementale) se déclare autogestionnaire; leur directeur général poussa même l'audace (!) lors du problème des Prêts-Bourses 74, jusqu'à demander au Ministre Cloutier de prendre une décision. Enfin, le Rapport Nadeau éclaircira bientôt une partie intéressante du problème. Rien là de spécifique au Québec: les Américains, les Anglo-saxons, les Germaniques ont déjà, depuis longtemps, réservé la philosophie pour une mini-élite universitaire. Même en France, la Réforme Haby, toute fraîche émoulue, supprime le caractère obligatoire de la philosophie en terminale (disons Cégep II), et fixe l'enseignement de la philosophie à 3 hres/sem., en première (C-I). Les protestations ont volé de toutes parts; des philosophes, aussi différents que Derrida et Jankélévitch, se sont croisés (J. Derrida: "La philosophie refoulée", in Le Monde de l'éducation, Mars 1975, no. 4, p. 19 et V. Jankélévitch: "Philosophes et bovidés", in Le Nouvel Observateur, no. 540, p. 68). D'un côté comme de l'autre, on dénonce cette évacuation de la philosophie, et on l'interprète comme le fruit d'une politique éducative, de plus en plus soumise aux exigences technico-économiques qui déterminent les règles du jeu de notre formation sociale. Si la philosophie n'assume plus la fonction idéologique qui lui donnait un sens dans le système, si on va de l'analyse de la cohérence logique à celle de la fonction idéologique d'un discours, si la cosmologie et la métaphysique se transforment en histoire et en épistémologie des sciences, si la morale s'attarde sur l'originalité des marginaux, la philosophie s'avère non seulement inutile mais nuisible. D'où la question-thème des technocrates: pourquoi y a-t-il de la philosophie plutôt que rien?

### 3. La Répression Subtile

Limiter un enseignement par un horaire strict est une mesure efficace, mais pas très subtile. Le premier type de répression ne doit pourtant pas dissimuler le second, d'autant moins que c'est sans doute sur ce dernier type de répression que les professeurs de philosophie ont le plus de chances de réagir. J'indiquerai, en terminant, trois types de répression subtile.

- 5
- A) On a laissé une certaine autonomie à chaque cégep pour le cas où quelque imagination viendrait à se manifester, Ce qui permet à de sombres bureaucrates de décider sans consultation que seuls des étudiants en Concentration-Lettres seront désormais "aptés" à choisir des cours optionnels de philosophie. Ce qui, d'une part, supprime d'emblée quelques cours de philosophie. Ce qui surtout interdit toute pratique un peu poussée d'histoire et d'épistémologie des sciences et contraint le cours de philosophie optionnelle à prendre l'allure d'un cours d'esthétique ou de métaphysique: il faut bien penser à l'aspect "marketing" de nos cours, sans quoi les étudiants risquent de choisir un des cinq autres cours qui sont en balance avec le mien!
- B) Le Collège nous donne parfois le choix. Par exemple, à cause de la baisse de la population étudiante, ou à cause d'une "contrainte administrative", on nous proposera:
- a) soit de supprimer deux cours optionnels et de ne pas remplacer un professeur qui vient de quitter l'enseignement;
  - b) soit d'assister passivement au "non-réengagement" d'un professeur de sociologie. S'il s'agissait, au moins, d'un professeur en Technique auxiliaire de la Justice! (Est-il nécessaire de le mentionner?: ce que je dis ici quant à la philosophie critique s'applique aussi, en grande partie, aux sciences humaines critiques).
- C) Les organismes officiels, comme la DIGEC, participent aussi à cette répression, bien qu'on puisse aisément les comprendre: il n'est pas facile de ménager la chèvre (le Ministre, bien sûr!) et les choux (nous, les professeurs). Plus la DIGEC transforme le contenu du Régime Pédagogique, plus c'est pareil: les objectifs de "distanciation" et d'"appropriation" s'appliquent aussi bien à l'oeuvre de Sartre qu'à celle de Saint Augustin. Par ailleurs, la séquence 101, 201, 301 et 401, ne cherche même pas à dissimuler sa parenté structurale avec les manuels traditionnels. Non pas dialectique du même et de l'autre, mais permanence du même dans le pseudo-autre. Quand l'Autre apparaît pour vrai, les réactions sont claires (cf. Le Manuel du 1er Mai de la CEQ, qualifié de "subversif et d'immoral").

Ce projet n'est encore qu'esquissé: il faut surtout finir. Son application me semble intéressante. Ce n'est pas seulement question de mieux se comprendre: c'est un problème d'action. Il ne s'agit cependant pas de défendre toute pratique de la philosophie, mais plutôt de sauvegarder une certaine fonction critique ou même une simple capacité d'interrogation. Après tout, la philosophie critique n'est pas une épée de Damoclès frisant la tête du pouvoir; tout au plus une épingle à chapeau aiguillonnant les arrière-train qui sommeillent.

Michel Dufour  
Collège de Maisonneuve

QUELQUES REMARQUES SUR L'ÉVOLUTION DE LA PHILOSOPHIE AU QUÉBEC DE 1965 À 1975

Ce texte est consacré à la présentation d'une hypothèse, l'hypothèse que de 1965 à 1975 l'évolution de la philosophie au Québec est descriptible dans les termes qui vont suivre, l'hypothèse qu'elle a été marquée de certains grands traits.

Pour ce faire, nous nous rapporterons principalement aux textes suivants:

- 1) Jacques BRAULT, "Philosophie et religion", in Livres et auteurs canadiens, 1961 (reproduit dans Y. LAMONDE, Historiographie de la philosophie au Québec, Montréal, HMH, 1972);
- 2) Id., "Pour une philosophie québécoise" (Québec, 1964), in Parti-Pris, 1965 (reproduit dans LAMONDE);
- 3) Id., "Une logique de la souillure" (à propos du colloque de la revue Maintenant, 21 novembre 1963), dans Parti-Pris, 4 (1964);
- 4) Stanley FRENCH, "Considérations sur l'histoire et l'esprit de la philosophie au Canada français", in Cité-Libre, 1964 (reproduit dans LAMONDE);
- 5) Fernand DUMONT, "Sur l'enseignement de la philosophie" (avril 1969), in Orphée, I, 1969 (reproduit dans LAMONDE et aussi dans Chantiers, Montréal, HMH, 1973);
- 6) Luc BRISSON, compte-rendu de Culture et langage, in Dialogue, XIII, 3 (1974);
- 7) Recherche sur l'histoire des départements de philosophie de 1940 à nos jours (travail en cours avec l'ISSH de Laval).

Les grands traits de l'évolution de la philosophie se ramèneraient à trois, d'abord repérables dans le temps de la manière suivante:

- A) autour de 1965;
- B) de A (autour de 1965) à 1968-1969;
- C) de 1968-1969 à aujourd'hui (1975).

La période A - B forme un tout comportant un effritement graduel et généralisé (i.e. repérable dans toutes les institutions universitaires) d'une structure encore déterminante en 1965. C (1968-1969 à 1975) est aussi déterminé par une structure qui lui confère homogénéité et la distingue de A - B.

Il reste à qualifier avec plus de précision ce qui se représente maintenant comme suit:

- A - B (avant)
- B - C (après)

B étant alors le moment (1968-1969, fin de A - B), où des tendances voulues vers 1965 commenceront à être institutionnalisées.

Qualifions d'abord A - B.

Si on cherche ce qui est dit de notre philosophie vers 1965, on remarque deux choses: d'abord l'insistance sur un certain contenu que l'on caractérise par une référence au "Thomisme". Aujourd'hui encore le sens de cette référence (ou mieux, de ce référant) reste obscur. Plus significatives, et en réalité plus abondantes, sont les façons de qualifier la situation de l'époque. La qualité de la pensée qui gravite autour du thomisme de l'époque sera dite "profondément abstraite et fondamentalement spéculative" (Brisson). Qu'il en fût ainsi et que Brisson puisse écrire plus loin, supposant une possible relation entre la pensée et la vie, qu'aucun des dramas vécus au début des années 60 par ceux qui chez nous faisaient profession de philosophe n'a laissé de traces dans des textes philosophiques, peut s'expliquer par le fait bien connu qu'une des caractéristiques évidentes du thomisme c'est qu'il n'est (?) absolument rien de vital pour les penseurs de l'époque (il appartient à une autre époque de l'histoire, à une autre structure sociale); il ne peut donc être véhiculé (et c'est ce qui caractérise notre philosophie) que comme un système tout fait demeurant abstrait et spéculatif. D'ailleurs une multitude de textes témoignent de cette imposition (en ce sens qu'un élément extérieur serait placé) du thomisme dans l'enseignement: ce qui fait qu'on ne peut montrer à penser mais que l'on montre une pensée qui indique ce qu'il faut penser; d'où la phrase de Brault: "on ne permet pas plus qu'avant (1963) à la pensée de partir de son libre mouvement, avec tous les risques et les doutes que l'aventure comporte" (Parti-Pris, 1964). Ce qu'il reprend d'ailleurs d'une façon plus précise (mais qui revient au même) en 1964, en écrivant: "... les philosophes d'ici, en prônant un simulacre de philosophie, en enseignant un micmac innommable (ce qui pour moi correspond à l'abstrait et au spéculatif de Brisson), loin d'être des libérateurs, furent des désorienteurs. En effet, notre philosophie en fut une de stabilité, de pureté, parce qu'elle était sans objet" (Parti-Pris, 1965) (commentaire: toujours l'abstrait et le système).

Voilà pour caractériser -- en accentuant certains traits -- A, c'est-à-dire ce qu'on dit de notre philosophie telle qu'elle est vers 1965. Il faudrait compléter ces jugements par des documents: nous nous limitons à celui qui prévaut à Trois-Rivières jusqu'à 1969, dans un programme qui se dit d'inspiration thomiste. On y lit que:

Dans un climat de liberté et de probité intellectuelle cette faculté veut donner à ses étudiants une culture philosophique de qualité universitaire. Elle met un accent particulier sur la méthode réflexive. Mais par-delà les buts proprement académiques qu'elle poursuit, son rôle ultime demeure celui-ci: par le dialogue avec les grands penseurs de l'Histoire, par l'entraînement à la réflexion radicale, enseigner, dilater, approfondir l'intelligence et la disposer à la Sagesse, "intérêt supérieur" que la raison humaine trouve au seuil d'elle-même et qui dépasse le simple académisme de la "recherche" ou de la "préparation à l'enseignement".

Ajoutant à ceci des informations provenant d'autres parties du programme, on peut résumer la situation de la façon suivante:

- il y a un système établi ("culture philosophique") à transmettre;
- une référence importante à l'histoire de la philosophie;
- une méthode qui est réflexive ou introspective;
- un dépassement des tâches pratiques.

(notons qu'il s'agit encore du spéculatif et de l'abstrait).

Nous nous excusons de la brièveté de cette description et nous passons maintenant à B - C où c'est plus difficile parce qu'en train de se faire. Ici, nous nous basons plus particulièrement sur ce qui s'est passé à Trois-Rivières depuis 1969, en tentant de le rattacher à un mouvement que nous croyons général dans l'évolution de la philosophie au Québec.

Soulignons d'abord un lien frappant entre trois écrits:

- 1) un texte de 1957 de René Garneau que cite Brault en 1964;
- 2) ce que dit Fernand Dumont lorsqu'il intervient en 1969 sur l'enseignement de la philosophie;
- 3) des énoncés et des orientations qui apparaissent de plusieurs façons dans ce qui s'est pensé sur les programmes à Trois-Rivières depuis 1969.

Garneau écrivait donc et Brault le citait comme étant d'actualité:

"Il existe par exemple à Québec une école de sociologues et d'économistes qui, tout en faisant cette critique méthodique des phénomènes de notre vie intellectuelle qu'on était en droit d'attendre plutôt de nos philosophes de profession, rayonne bien au-delà de son champ naturel d'action et fait sentir son influence jusque dans la littérature. C'est ici l'occasion de le rappeler. Nos philosophes, qu'il s'agisse de ces savants médiévistes formés par Maritain et Gilson ou de ce jeune maître qui enseigne à Montréal et dont le beau livre sur l'inquiétude humaine est une oeuvre admirablement située hors du climat intellectuel canadien, ne peuvent être d'aucun recours immédiat à la culture canadienne-française. Ils en deviendront probablement un jour l'illustration, à condition qu'on veuille bien reconnaître enfin à un exercice libre et désintéressé de l'esprit la place et le prestige qu'on

accorde aujourd'hui à ceux des intellectuels qui s'occupent de problèmes plus temporels. Mais dans l'état présent des choses ils sont d'une magnifique inutilité. Ils seraient tous confucianistes que nous ne nous en porterions pas plus mal. L'initiative de donner une structure intellectuelle à la vie canadienne-française reste donc pour le moment aux sociologues, aux écrivains et aux historiens."

Il faudra porter attention à deux séries de propositions:

- a) "... cette critique méthodique des phénomènes de notre vie intellectuelle qu'on était en droit d'attendre plutôt de nos philosophes de profession..."
- b) "... l'initiative de donner une structure intellectuelle à la vie canadienne-française reste donc pour le moment aux sociologues, aux écrivains et aux historiens."

Or ce qui paraît ici remarquable, c'est que lorsque Dumont intervient douze ans après Garneau pour exposer ce qu'il pense des problèmes inhérents à l'enseignement de la philosophie, il paraît bien aller dans la direction des tâches préconisées par Garneau, c'est-à-dire d'une critique de la culture, d'une structuration ou restructuration de la culture; par ailleurs, son texte fait bien voir la difficulté qu'il y a à situer le lieu ou le "niveau" de cette critique de même que l'appartenance ambiguë (à l'époque) de l'épistémologie. En outre, il rejoint de maintes façons l'envers positif de ce que Brault dénonçait: intérêt pour les sciences et les techniques (éléments du présent); la vie historique de la philosophie n'est plus soumise à une imposition et une stabilité mais le "lieu de tri de ce qui peut représenter à la fois des fidélités au passé et des présupposés quant aux engagements tournés vers l'avenir"; de même cette philosophie ne se détermine pas d'entrée de jeu par un objet ou un contenu mais se réalise en une attitude (même l'histoire de la philosophie): d'où les risques et les doutes et par exemple, une recherche soucieuse du statut de l'épistémologie. En tout cas, la philosophie aura quelque chose d'une critique de la culture et sera préoccupée du rapport actuel de l'homme avec son monde.

Passons maintenant au troisième texte, c'est-à-dire les énoncés et orientations qui apparaissent à Trois-Rivières, en philosophie, à partir de 1969. Nous nous contentons d'énumérer pour aller plus rapidement:

- intérêt pour la culture québécoise, pour la philosophie québécoise;
- intérêt pour la philosophie de la culture (comme champ du doctorat, par exemple);
- beaucoup de place à l'instrumentation intellectuelle (la philosophie n'est plus autant une pensée qu'une méthode); foisonnement de l'épistémologie, des diverses philosophies des sciences.

Remarquons en terminant, pour donner plus de poids à notre hypothèse, que l'on pourrait montrer qu'apparaissent, vers 1969, dans tous les départements de philosophie du Québec, beaucoup de traits qui sont l'envers de travers dénoncés autour de 1965: la "pensée abstraite" et "spéculative" serait remplacée par les méthodologies, le rapprochement avec les sciences, l'intérêt pour le vécu et le pratique; le risque et l'aventure ont pris forme dans l'instabilité des programmes, des activités de recherche et de déblaiement de terrain, plutôt que de transmission de savoir,

Un résumé succinct dirait que nous avons passé de l'abstrait au concret, d'une philosophie spéculative et mythique (French) à une attitude plus méthodique et plus scientifique, de l'abstrait au pratique, du contenu fixe du système ou de l'histoire, au présent, à l'aventure et au risque.

Claude SAVARY et Denise PELLETIER  
Département de Philosophie  
Université du Québec à Trois-Rivières



DIRECTIVES POUR LA PRESENTATION D'UN MANUSCRIT AU BULLETIN

1. Les manuscrits doivent être dactylographiés à double interligne, sur du papier standard de  $8\frac{1}{2} \times 11$ ", en laissant, à gauche, une marge de 1".
2. Le titre de l'article doit être écrit en lettres majuscules.
3. Le nom de l'auteur et sa fonction, s'il y a lieu, doivent être placés sous le titre de l'article.
4. Les notes de l'article doivent être reportées à la fin de l'article et suivre une numérotation continue.
5. L'auteur doit envoyer au bulletin deux copies de son texte.
6. Tout article reçu par le bulletin est soumis au comité de rédaction qui a autorité pour l'accepter ou le refuser.
7. La décision du comité de rédaction est communiquée à l'auteur par le directeur du bulletin. Dans le cas de refus de l'article, le directeur doit informer l'auteur des raisons de ce refus.
8. Les droits de traduction et reproduction des articles publiés sont réservés à la revue.
9. Les manuscrits doivent être envoyés à Raymond Brouillet, Faculté de Philosophie, Université Laval, Ste-Foy, Québec G1K 7P4, Prov. de Québec.



THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY  
540 EAST 57TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637

REÇU LE

26 NOV. 1976

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE  
DU QUÉBEC



