

# Sur le développement du concept de l'intentionnalité chez Brentano et Husserl

Peter McCormick

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203167ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203167ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

McCormick, P. (1981). Sur le développement du concept de l'intentionnalité chez Brentano et Husserl. *Philosophiques*, 8 (2), 227–237.  
<https://doi.org/10.7202/203167ar>

Résumé de l'article

La théorie de l'intentionnalité de Brentano a des sources thomistes et cette provenance lui confère un penchant réaliste, en ce sens qu'elle n'exclut aucunement une relation entre les objets intentionnels et les objets physiques existant dans le monde. Par contre, la façon dont Husserl a interprété la théorie de Brentano révèle un penchant vers l'idéalisme puisque, d'après son explication, il ne peut y avoir aucune relation nécessaire entre cette catégorie d'objets intentionnels, que nous appelons des perceptions, et les objets physiques existant dans le monde.

## SUR LE DÉVELOPPEMENT DU CONCEPT DE L'INTENTIONNALITÉ CHEZ BRENTANO ET HUSSERL\*

par Peter McCormick

RÉSUMÉ. La théorie de l'intentionnalité de Brentano a des sources thomistes et cette provenance lui confère un penchant réaliste, en ce sens qu'elle n'exclut aucunement une relation entre les objets intentionnels et les objets physiques existant dans le monde. Par contre, la façon dont Husserl a interprété la théorie de Brentano révèle un penchant vers l'idéalisme puisque, d'après son explication, il ne peut y avoir aucune relation nécessaire entre cette catégorie d'objets intentionnels, que nous appelons des perceptions, et les objets physiques existant dans le monde.

ABSTRACT. Brentano's theory of intentionality is of scholastic origin, which confers on the theory a "realist" tendency, in the sense that the theory does not exclude relations between intentional objects and physical objects. By contrast, Husserl's way of interpreting Brentano shows an idealist strain, but in the sense that there can be no necessary relations between perceptions and physical objects. The major difficulty is that the theory is too general and the central concept too ambiguous.

Le concept d'intentionnalité, qui est la clé de la distinction du psychique et du physique chez Brentano, doit être compris d'après sa source et en fonction de son influence. Cette source est scolastique, notamment thomiste, et cette influence phénoménologique, notamment husserlienne. Pour évaluer de façon critique la convenance de ce concept d'intentionnalité, nous le situerons par rapport à cette double perspective. Notre stratégie consiste à relever les éventuelles faiblesses critiques de l'intentionnalité par l'examen minutieux de son origine et de l'accueil qui lui a été réservé.

---

\* Version révisée d'un texte présenté au Congrès de l'ACFAS, à Québec, mai 1980, dans le cadre d'une table ronde sur *L'intentionnalité: phénoménologie vs positivisme et philosophie analytique*.

## I. BRENTANO

C'est en grande partie dans l'histoire que Brentano a puisé la notion d'*intentionnel*<sup>1</sup>. Il le reconnaît pleinement lui-même dans les longues notes qui sont presque toujours omises lorsqu'on cite ses explications sur l'intentionnalité et qui figurent dans son livre *Psychologie du point de vue empirique* (1874)<sup>2</sup>. L'influence prépondérante a bien sûr été celle de Thomas d'Aquin<sup>3</sup>. Il est évident, en effet, que c'est chez l'Aquinat que Brentano a puisé la première des deux notions qui forment son concept d'intentionnalité, la notion d'«inexistentia intentionalis». Les auteurs ne s'entendent pas sur la provenance du deuxième élément constitutif de ce concept, la notion de «référence à un contenu, visée d'objet . . . objectivité immanente.» Spiegelberg a soutenu, dans sa *History of the Phenomenological Movement*, que la notion de référence à un objet était un apport original de Brentano. Dans le sens contraire, A. Marras a prouvé de façon convaincante que cette notion n'est pas originale puisque « . . . non seulement elle n'est pas incompatible avec l'idée scolastique de l' «inexistentia intentionalis», mais elle est en fait *constitutive* de cette idée<sup>4</sup>». Sans entrer dans le détail de cette controverse, je crois que, sur la foi des arguments présentés jusqu'ici, nous devons conclure provisoirement à l'origine scolastique des deux éléments principaux de la théorie de Brentano; ils ne proviennent pas de Brentano lui-même.

Cette discussion sur la provenance de la doctrine de Brentano n'est pas étrangère à notre préoccupation immédiate d'une évaluation critique du concept de l'intentionnalité. Elle attire en effet notre attention sur l'une des plus importantes questions que nous pouvons soulever concernant la convenance du concept

1. Sur la doctrine de Brentano voir notamment R.M. Chisholm, «Brentano's Descriptive Psychology and the Intentional», dans *Phenomenology and Existentialism*, éd. M.H. Mandelbaum et E.N. Lee (Baltimore, 1967); R.M. Chisholm et W. Sellars, «Intentionality and the Mental», dans H. Feigl, et al. éd., *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem* (Minneapolis, 1958); L. McAlister, «Franz Brentano and Intentional Inexistence», *Journal of the History of Philosophy*, 8(1970), 423-430; et J.C. Morrison, «Husserl and Brentano on Intentionality», *Philosophy and Phenomenological Research*, 31(1970), 27-46. Les deux lectures de Chisholm sont défectueuses.
2. Voir la deuxième édition allemande, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig 1924 et la traduction française de M. De Gandillac, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier, 1944.
3. Voir A. Marras, «Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality», dans L. McAlister, éd., *The Philosophy of Brentano* (Londres, 1976), pp. 123-139.
4. Marras, *op. cit.*, p. 129.

d'intentionnalité de Brentano. Et cette question, comme le montre très clairement Marras, est de savoir si la notion d'«*inexistentia intentionalis*» entraîne la dépendance *existentielle* de tout objet connu. Bref, le problème est de savoir si cette notion présuppose une épistémologie idéaliste plutôt que réaliste. Dans l'affirmative, comme le pense Spiegelberg, la reconstruction du concept de l'intentionnalité ne peut tirer profit de toutes les possibilités qu'offre ce concept<sup>5</sup>, car l'existence indépendante de l'artefact en serait fatalement compromise. Après avoir analysé à fond les textes scolastiques auxquels Brentano renvoie, Marras conclut que Spiegelberg s'est trompé à ce sujet. On peut en effet tenir la doctrine de l'«*inexistentia intentionalis*» et donner une explication connexe de l'existence indépendante des objets non mentaux; car cette doctrine ne nous engage qu'à poser l'existence d'une représentation (*species* ou forme) de l'objet. Et cette représentation, «la *species* ou l'*intentio*, n'est pas ce qui (*id quod*) est directement ou d'abord connu par l'entendement (comme l'est 'l'expression' ou 'l'idée' de l'empirisme classique), mais est plutôt ce par quoi (*id quo*) l'objet extramental est connu. C'est-à-dire que la *species* est le véhicule qui porte la référence à l'objet extramental non immanent, qui seul est fondamentalement connu<sup>6</sup>». Le texte essentiel sur lequel s'appuie cette interprétation convaincante de l'«*inexistentia intentionalis*» est celui de Thomas d'Aquin: «*Species intelligibilis*, écrit ce dernier, *non est quod intelligitur sed id quo intelligit intellectus*<sup>7</sup>». (Voir dans un autre sens les passages, par exemple *ST, I, 81, 1*, où Thomas d'Aquin écrit: «... Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus: nam operatio autem virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensivae sunt in apprehendente...»).

Quels que soient donc les termes réels utilisés par Brentano dans ses écrits philosophiques tardifs (la prétendue *Immanenzkrisis*

5. Voir H. Spiegelberg, «'Intention' and 'Intentionality' in the Scholastics, Brentano, and Husserl», dans McAlister, éd. (1976), pp. 108-127, et *The Phenomenological Movement*, 3<sup>e</sup> édition, (La Haye, 1975).

6. Marras, *op. cit.*, p. 138.

7. *Somme Théologique*, I, 85, 2, citée dans Marras, p. 138, note 34. Un lecteur anonyme suggère que «l'étude de la doctrine de F. von Brentano pourrait être approfondie, en particulier en ce qui concerne la distinction entre les phénomènes physiques et psychiques (distinction que Husserl conteste sur plusieurs points, notamment à propos des caractéristiques des phénomènes psychiques, de l'«*inexistentia intentionalis*» et du rapport à un objet). Pour cette étude, les suppléments rendus publics par O. Kraus en 1924 sont fort utiles.»

de 1905 au cours de laquelle Brentano a cessé de croire à des objets dépendants-de-la-pensée, c'est-à-dire à des entités idéales qui auraient été les seuls référents des actes mentaux, au profit de sa prétendue affirmation «réistique» d'objets indépendants-de-l'esprit, c'est-à-dire d'entités réelles qui seraient ses référents), il est évident qu'il n'y a aucune incompatibilité à soutenir que son concept d'intentionnalité, tel que nous nous en sommes servi, nous permet de tenir en même temps à l'existence d'entités réelles, référents des actes mentaux.

S'il y a une lacune fondamentale dans la notion d'intentionnalité, elle doit être cherchée ailleurs que dans son origine, en fin de compte scolastique.

## II. DE BRENTANO À HUSSERL

Se pourrait-il que la transmission de ce concept de Brentano à Husserl nous instruisse<sup>8</sup>?

Le principal texte est ici la discussion de la doctrine de Brentano au début du chapitre II de la V<sup>e</sup> Recherche logique de Husserl<sup>9</sup>. Nous devons donc prêter attention à ce qui est effectivement dit ici, comme nous l'avons fait dans l'interprétation de Brentano et des scolastiques.

Mais, il est difficile de savoir ce qui est dit, pour une double raison. Tout d'abord parce que Spiegelberg a écrit sur ce sujet, il y a plus de quarante ans, une étude très influente intitulée: «Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik bei Brentano und bei Husserl». Publié dans les *Philosophische Hefte*, V (1936), ce texte a été réimprimé en allemand dans les *Studia Philosophica*, XXIX (1970) et traduit en anglais en 1976 avec très peu de modifications<sup>10</sup>. Malgré le poids de cet article, nous ne pouvons, sans examen personnel du texte de Husserl, accepter d'emblée les idées de Spiegelberg. Car nous venons en effet de voir qu'il s'était trompé sur l'origine et le sens de la doctrine de l'«inexistentia intentionalis» dans l'histoire du mouvement phénoménologique.

8. En général, voir W. Del Negro, «Von Brentano über Husserl zu Heidegger», *Zeitschrift für philos. Forschung*, 7 (1953) et A. Kastil, «Brentanos Stellung zur Phänomenologie», *Zeitschrift für philos. Forschung*, 5 (1951).

9. Traduit en anglais par J. Findlay (New York, 1970).

10. Voir note 5.

Deuxièmement, un retour aux textes ne va pas sans ses problèmes propres. La V<sup>e</sup> Recherche logique de Husserl a connu six éditions, depuis la première en 1901 jusqu'à la sixième en 1975 qui restaurait le texte original de 1901, en passant par les éditions revues de 1913 et les réimpressions sans révisions en 1922, 1928 et 1968, de l'édition de 1913. Mais une septième édition est en préparation et fait partie de l'édition critique des *Recherches logiques* dans la série Husserliana. Ce n'est pas tout. L'étude des observations de Husserl sur Brentano dans cette V<sup>e</sup> Recherche logique ne peut se faire dans l'oubli d'une autre série d'observations qu'il a faites sur des thèmes analogues dans le texte *Außere und innere Wahrnehmung: physische und psychische Phänomene* et qu'il a ajouté en appendice à la VI<sup>e</sup> Recherche logique, article encore plus compliqué sur le plan textuel. Grâce aux recherches effectuées jusqu'ici à ce sujet, je crois cependant que nous n'avons à retenir que les versions de 1901 et de 1913. L'appendice de la VI<sup>e</sup> Recherche traite pratiquement de toutes les questions abordées dans ces versions et je crois donc que nous sommes justifiées à le rejeter.

### III. HUSSERL SUR L'INTENTIONNALITÉ

Quel est donc le fond de la pensée de Husserl sur l'intentionnalité de Brentano?

D'après Spiegelberg, cette pensée se ramène à une double mise en garde contre deux mauvaises interprétations possibles de la doctrine de Brentano et à quelques précisions de Husserl sur sa propre doctrine. Spiegelberg estime que Husserl a emprunté à Brentano l'idée d'intentionnalité entendue comme rapport à un objet, sans la notion d'«inexistentia intentionalis». Il ne faut cependant pas comprendre ce rapport, nous prévient immédiatement Husserl, comme un rapport existant entre des expériences réelles qui présupposeraient à leur tour «l'existence d'une relation réelle entre le moi et l'objet connu<sup>11</sup>». Une telle relation réelle lui aurait été inacceptable au cours des deux années après la découverte de 1905. Husserl nous avertit, en second lieu, qu'il ne faut pas non plus concevoir l'objet de ce rapport ou de cette orientation de façon «immanente», à la manière dont les données de l'essence et les apparences sont dites immanentes, mais bien de façon «*transcendante* et en un sens qui reste à montrer<sup>12</sup>».

11. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 123.

12. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 123.

Outre ces précautions, Spiegelberg explique que Husserl insiste sur «les vécus intentionnels» plutôt que sur les «objets intentionnels», c'est-à-dire «certaines catégories d'objets se rapportant aux vécus» (Husserl, V<sup>e</sup> Recherche logique, section 13); qu'il insiste plus que Brentano sur le fait que les expressions linguistiques sont des porteurs d'intentionnalité et non de simples actes mentaux; qu'il donne au terme «intention» appliqué aux objets un sens plus précis que Brentano, «l'intentionnel» (par opposition à *reel*, que renferme le vécu) renvoyant à «tout ce qui est situé au-delà du monde des vécus et de leurs 'composantes' mais qui est encore vraiment visé ou dans l'intention des actes comme 'corrélats'<sup>13</sup>»; et enfin que Husserl donne de l'intentionnalité une interprétation presque idéaliste lorsqu'il s'en sert relativement à des objets pour désigner «le mode d'être de ces objets, dont l'existence dépend de la conscience, par opposition au mode d'être de la réalité» (Spiegelberg, 124), explication qui a conduit Husserl à confondre intentionnalité comme visée d'un objet et intentionnalité comme *constitution de l'objet*.

Bref, Spiegelberg estime que Husserl corrige la notion d'intentionnalité de Brentano en insistant sur le caractère constituant de l'acte d'intentionnalité et sur la dimension immanente de l'objet d'intentionnalité. Si tel est vraiment le fond de la pensée de Husserl sur Brentano, nous devons conclure, je crois, qu'il s'est trompé dans ses corrections. Insister sur le caractère non immanent de l'objet de l'intentionnalité, c'est simplement se méprendre sur la doctrine scolastique de l'*intentio* chez Brentano pour qui, comme nous le rappelle Marras, elle est «un «*ens rationis*», un universel et par conséquent un attribut . . . (ayant), à la différence des *particuliers*, un mode d'existence dépendant<sup>14</sup>», ce qui n'empêche pas son contenu d'être relié à des objets existant indépendamment. Et tenir au caractère constituant de l'intentionnalité est une méprise de Husserl et ne représente aucunement la pensée de Brentano.

Une analyse plus serrée des textes de Husserl nous fournira-t-elle d'autres éléments que ceux retenus par Spiegelberg?

Tout d'abord, laquelle des deux éditions peut être considérée comme normative en la matière? Si nous comparons les

13. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 124.

14. Marras, *op. cit.*, p. 139.

principaux passages où Husserl analyse les doctrines de Brentano, nous y relevons trois différences, dont l'une est relativement peu importante puisqu'il s'agit d'une note ajoutée par Husserl à sa discussion du «*meinen*» au chapitre II, paragraphe II des *Recherches logiques*. Une deuxième modification concerne le titre du chapitre II; le titre original «*Bewußtsein als psychischer Akt*» de l'édition de 1901 devient «*Bewußtsein als intentionales Erlebnis*» dans l'édition de 1913. Cette modification est bien conforme à la discussion husserlienne de l'intentionnalité, puisque, comme l'a remarqué Spiegelberg, Husserl insiste davantage sur les vécus que sur les actes. Mais, comme c'est précisément au moment de la parution de la deuxième édition que la pensée de Husserl a subi l'attrait de l'idéalisme (voir notamment *Ideen I* et le projet d'une Préface aux *Recherches logiques* de 1913), nous devons souligner toute l'importance du premier titre dans le cadre de sa discussion de Brentano. Ainsi, l'intentionnalité chez Brentano est perçue comme une réalité d'ordre psychologique.

Mais la dernière modification est la plus importante. Elle apparaît au paragraphe 10, là où Husserl a ajouté une très longue phrase et une longue note explicative sur le sens de ses observations visant la définition des «*phénomènes psychiques*» de Brentano. Husserl rejettera cette phrase au paragraphe II, chacun de ses termes lui paraissant sérieusement trompeur. Ses observations sont teintées d'idéalisme lorsqu'elles font appel à des concepts comme ceux de «*rein phänomenologische Gattungsidee*,» «*intentionales Erlebnis*», «*Apperzeption*» et «*reine Begriffe der Erlebnisse*<sup>15</sup>». C'est pourquoi il est plus indiqué, me semble-t-il, de s'en tenir à l'énoncé de la conception husserlienne de la première édition de 1901. J'en conclus donc qu'il n'est pas déraisonnable de ne retenir comme normatif, pour la lecture husserlienne de l'intentionnalité chez Brentano, que le texte de la première édition.

L'explication husserlienne comporte-t-elle des éléments que nous pourrions utiliser pour notre analyse critique de l'idée de l'intentionnalité?

Au paragraphe 9 de son chapitre sur «*la conscience en tant que vécu intentionnel*, Husserl fait l'éloge de la *Psychologie* de Brentano, dont l'importance est fondamentale. Il aborde ensuite,

15. *Logische Untersuchungen* (1913), p. 369.

au paragraphe 10, « la caractérisation descriptive des actes en tant que vécus 'intentionnels' ». Il faut comprendre que Husserl utilise ici le terme « psychique » comme l'équivalent de « mental ». Le raisonnement est donc le suivant: l'essence de la conscience c'est le psychique, et l'essence du psychique, l'intentionnalité. Après avoir discuté des seules caractéristiques intentionnelles du psychique, Husserl cite longuement la *Psychologie* de Brentano (sans les notes où figuraient les importants renvois scolastiques). Et c'est la notion de *Weise* (mode) qui, dans ce texte de Brentano, suscite son commentaire sur le rapport de l'acte intentionnel à son objet.

Ce qui frappe Husserl, c'est que le discours de Brentano sur les modes donne à penser qu'il existe des espèces spécifiquement différentes de relations entre les actes intentionnels et leurs objets. Et ces différences relationnelles peuvent être définies autrement qu'en faisant simplement appel aux différences entre les objets intentionnels. Ainsi, ce qui est propre à cette relation elle-même dans des actes intentionnels aussi différents que ceux de représenter, de juger ou d'aimer (pour reprendre des exemples tirés de chacune des trois catégories fondamentales de Brentano que Husserl adopte sans autre), ce n'est pas nécessairement l'objet représenté, l'objet jugé ou l'objet aimé, mais le mode de structuration de la relation acte-objet. « Die Weise, écrit Husserl, in der eine 'bloÙe Vorstellung' eines Sachverhalts dessen ihren 'Gegenstand' meint, ist eine andere, als die Weise des Urteils, das den Sachverhalt für wahr oder falsch hält<sup>16</sup> ». Et bien que de nombreux actes intentionnels soient complexes, c'est-à-dire comprennent plus qu'une des trois espèces fondamentales d'actes psychiques (Husserl prend l'exemple des actes psychiques émotifs d'aimer ou de haïr), cette complexité est néanmoins réductible, d'après Husserl, à « une caractéristique intentionnelle primitive » qui ne peut être proprement décrite par référence, au-delà d'elle-même, à d'autres expériences psychiques. L'unité de tels actes psychiques complexes provient de l'essence de leurs caractéristiques intentionnelles primitives. Et cette unité essentielle elle-même de l'une des trois espèces fondamentales particulières d'actes psychiques ne peut s'expliquer par référence à certaines caractéristiques des autres espèces.

16. *Logische Untersuchungen* (1901), p. 27. Ci-après: *LU*.

Husserl propose ensuite un exemple important qu'il ne nous sera pas inutile d'avoir à portée de la main.

So ist z. B. die ästhetische Billigung oder Misbilligung eine Weise intentionaler Beziehung, die sich als evident eigenartig erweist gegenüber dem bloßen Vorstellen oder theoretischen Beurteilen des ästhetische Objekts. Die ästhetische Billigung kann zwar ausgesagt werden, und die Aussage ist ein Urteil und schließt solche Vorstellungen ein. Aber dann ist die ästhetische Intention, ebenso wie ihr Objekt, Gegenstand von Vorstellungen und Urteilen; sie selbst bleibt von diesen theoretischen Akten wesentlich verschieden<sup>17</sup>.

Bref, il y a au moins trois espèces différentes et fondamentales d'intentionnalité.

Dans la dernière section de son explication à ce sujet, Husserl dissocie la nature du contenu d'un objet intentionnel de celle du contenu d'un objet perceptuel. Seul le premier est objet d'intention comme un tout<sup>18</sup>. Il n'est absolument pas question, n'en déplaise à Spiegelberg, d'existence dépendante ou indépendante. Pour établir sa distinction, Husserl ne fait que renvoyer à la distinction plus générale des parties et des tous, et s'appuie implicitement sur l'examen détaillé qu'il en a donné dans la III<sup>e</sup> Recherche logique<sup>19</sup>.

#### EN GUISE DE CONCLUSION

Y a-t-il un aspect de l'explication de Husserl qui, par opposition à la lecture très influente de Spiegelberg, aurait une signification pour notre recherche?

17. *LU*, p. 28.

18. *LU*, p. 20.

19. Sur divers problèmes techniques voir R.E. Aquila, «The Status of Intentional Objects», *The New Scholasticism*, 45 (1971); R.B. Arnaud, «Brentanist Relations», dans K. Lehrer, éd., *Analysis and Metaphysics* (Dordrecht, 1975) et R. Karmitz, «Acts and Relations in Brentano», *Analysis*, 22 (1962). Signalons cependant les réflexions suivantes d'un lecteur anonyme: «En ce qui concerne la perception externe (äussere Wahrnehmung), certes, la «Erlebniz» dont parle Husserl est plus qu'une simple «inexistentia intentionalis», plus qu'un simple rapport à un objet de chez Brentano. Si Husserl met l'accent, du moins dans la V<sup>e</sup> recherche, sur l'acte intentionnel dans son rapport à un objet, il ne nie pas la réalité extra-mentale, puisqu'il parle de «an die Sache selbst» et fait la distinction entre objet intentionnel (intentional Objekt) et contenu intentionnel (intentional Inhalt). C'est un thème que Husserl reprendra lorsqu'il précisera les trois types d'intuition: sensible, éidétique et catégoriale. La lecture attentive des textes de Husserl de cette période (*LU*) ne nous autorise pas à affirmer que les objets extra-mentaux (wirkliche) ne sont que les corrélats des actes intentionnels, mais plutôt que l'accès à la réalité extra-mentale ou mieux encore l'apparition des choses extra-mentales se fait selon les perspectives ou les visées de la conscience. Voilà un nouveau sens du réalisme qui ne correspond ni à celui de Thomas d'Aquin ni à celui d'Aristote.»

Quelle que soit l'orientation ultérieure de la pensée de Husserl au moment où il refondait ces passages en 1913, il est déjà évident dans ce texte de 1901 que, pour lui, la notion de visée d'un objet de Brentano implique une dépendance pas rapport à l'esprit. Le seul objet que présuppose la relation intentionnelle, que cette relation soit sous le mode représentatif, de jugement ou émotif, est un objet psychique. Il est vrai que celui-ci (comme dans le cas d'un objet perceptible, mais non de la représentation de Jupiter pour reprendre l'exemple de Husserl au paragraphe 11) peut en outre être relié à un objet dans le monde qui ne dépende pas de l'esprit. Mais cette seconde relation n'est que *contingente*. La doctrine de l'intentionnalité est par conséquent une doctrine psychologique en ce sens que quels que soient les objets en cause, ils sont ou bien nécessairement reliés comme des corrélats à l'existence d'actes psychiques seulement, ou ne sont reliés que de façon contingente à l'existence possible d'objets physiques dans le monde. Ici comme là, tout ce qui peut exister ou non dans le monde n'a aucun rapport nécessaire avec l'esprit. C'est peut-être justement cette faiblesse que Brentano a perçue relativement à sa propre doctrine de l'intentionnalité, qui l'a poussé, vers 1905, à réorienter son épistémologie dans le sens du réalisme de Kotarbinski. On peut trouver un peu ironique que, peu de temps après, Husserl aille imprimer à sa propre épistémologie un sens opposé dans *Ideen I* (1913).

Résumons-nous. Nous avons vu que la théorie de l'intentionnalité de Brentano avait des sources thomistes et que cette provenance lui confère un penchant réaliste en ce sens qu'elle n'exclut aucunement une relation entre les objets intentionnels, quels qu'ils soient, et les objets physiques existant dans le monde. Par contre, la façon dont Husserl a interprété la théorie de Brentano révèle un penchant vers l'idéalisme puisque, d'après son explication, il ne peut y avoir aucune relation nécessaire même entre cette catégorie d'objets intentionnels, que nous appelons des perceptions, et les objets physiques existant dans le monde.

La principale difficulté provient une nouvelle fois de la trop grande généralité de la théorie en question. Brentano lui-même, en effet, ne sait pas de façon absolument certaine quels sont les objets pouvant se rapporter aux actes intentionnels ni quelles relations ces objets peuvent avoir, non pas avec la conscience,

mais avec le monde matériel: ainsi, sa théorie de l'intentionnalité demeure trop vague. En d'autres termes, les deux notions constitutives de la théorie de l'intentionnalité chez Brentano, l'«inexistentia intentionalis» et la visée d'un objet, ne sont pas analysées à fond, puisque ni leur nature ni les rapports spécifiques qu'ils peuvent entretenir ne sont clairement explicités.

Les différentes perspectives que cet examen de l'origine et de la réception de la théorie de Brentano a ouvertes, s'expliquent assez simplement par le fait que le concept cardinal de Brentano est ambigu. Il s'ensuit que la version revue de cette théorie chez Husserl, malgré ses propres difficultés, doit également l'être. Mais une conclusion encore plus importante peut également être dégagée: le caractère ambigu de la théorie de Brentano voile un autre de ses aspects fondamentaux. Et dans la mesure où ce caractère ambigu lui est inhérent, nous sommes en fait en présence d'un psychologisme. Cette ambiguïté provient justement de la notion de référence à un objet non spécifié, notion qui, à son tour, présuppose la seule autre notion du concept, à savoir l'«inexistentia intentionalis». Pour lever l'ambiguïté du concept d'intentionnalité chez Brentano, il faudrait donc se débarrasser de la notion trop générale de référence à un objet, mais, ce faisant, on détruirait le concept lui-même. Ainsi, le concept de Brentano est d'une ambiguïté inexorable. Pourrait-il être récupéré à l'aide d'un autre discours, d'un discours qui n'est plus phénoménologique?<sup>20</sup>

Département de philosophie  
Faculté des Arts  
Université d'Ottawa

---

20. Je tiens à remercier les lecteurs anonymes pour les observations critiques qu'ils m'ont faites sur une version antérieure du présent article.

# L'intentionnalité comme phénomène linguistique

Claude Panaccio

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203168ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203168ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Panaccio, C. (1981). L'intentionnalité comme phénomène linguistique. *Philosophiques*, 8 (2), 239–257. <https://doi.org/10.7202/203168ar>

Résumé de l'article

La notion phénoménologique d'intentionnalité suscite certaines énigmes philosophiques assez déroutantes concernant par exemple l'existence d'entités relationnelles (la conscience) ou le statut des objets intentionnels. Il est ici suggéré que ces énigmes, apparemment ontologiques, auraient plus de chances d'être élucidées si elles étaient considérées comme des problèmes sémantiques concernant cette catégorie spéciale d'énoncés que l'on appelle « énoncés intensionnels ». Elles pourraient alors être discutées à l'aide de méthodes plus précises comme celles de Carnap, Church ou Quine.

## L'INTENTIONNALITÉ COMME PHÉNOMÈNE LINGUISTIQUE\*

par Claude Panaccio

RÉSUMÉ. La notion phénoménologique d'intentionnalité suscite certaines énigmes philosophiques assez déroutantes concernant par exemple l'existence d'entités relationnelles (la conscience) ou le statut des objets intentionnels. Il est ici suggéré que ces énigmes, apparemment ontologiques, auraient plus de chances d'être élucidées si elles étaient considérées comme des problèmes sémantiques concernant cette catégorie spéciale d'énoncés que l'on appelle «énoncés intensionnels». Elles pourraient alors être discutées à l'aide de méthodes plus précises comme celles de Carnap, Church ou Quine.

ABSTRACT. The phenomenological notion of intentionality raises a number of rather perplexing philosophical riddles, for instance about the existence of relational entities (consciousness) or about the status of intentional objects. The paper suggests that these seemingly ontological riddles would gain more chances to be elucidated if they were regarded as semantic problems about a special kind of statements called «intensional statements». Thus they could be discussed with the help of some more precise methods such as those of Carnap, Church or Quine

«L'intentionnalité (. . .), cette propriété remarquable à laquelle renvoient toutes les énigmes de la théorie de la raison et de la métaphysique». (Husserl, 1913; trad. franc., p. 283).

Le principe central de la phénoménologie — le principe d'intentionnalité — pose, on le sait, que toute conscience est conscience de quelque chose. Voilà qui suscite aussitôt certaines énigmes particulièrement délicates: pouvons-nous admettre l'existence empirique d'êtres intrinsèquement et essentiellement relationnels? Et si la conscience dont il est ici question n'a pas véritablement d'empiricité — s'il s'agit par exemple de la

\*Une première version de ce texte a été présentée oralement au Congrès de l'Acfas, à Québec, mai 1980, dans le cadre d'une table ronde sur *L'intentionnalité: phénoménologie versus positivisme et philosophie analytique*. Je remercie tout particulièrement Robert Nadeau et Claude-Elizabeth Perreault pour leurs commentaires encourageants et utiles.

conscience «transcendantale» —, quel est au juste son rapport avec les êtres conscients que nous rencontrons à tout moment dans l'expérience familière, notamment les êtres humains? D'autre part, si l'intentionnalité est bien une relation, quels en sont les *relata*? Quel est en particulier le statut des objets intentionnels, ces entités étranges que Husserl appelle les «noèmes»? S'ils sont distincts des objets réels et s'ils ne se confondent pas avec des états psychologiques individuels, où faut-il les situer? Et comment reliera-t-on l'arbre noématique à l'arbre réel?

L'hypothèse que je voudrais explorer ici, de façon plus suggestive que systématique, est la suivante: ces énigmes phénoménologiques auraient plus de chances d'être élucidées si elles étaient traduites en problèmes logico-linguistiques et abordées à l'aide des instruments de l'analyse sémantique.

Je partirai de deux citations révélatrices, l'une de Lyotard (1961) et l'autre de Blondel (1934), pour tenter de montrer, à titre d'illustration, comment se dissipe leur apparente étrangeté lorsqu'elles sont interprétées comme des énoncés métalinguistiques. Puis j'examinerai, à larges traits, la façon dont pourraient être reformulées en termes logico-sémantiques certaines des principales énigmes de l'intentionnalité.

#### DU PRINCIPE D'INTENTIONNALITÉ AU PRINCIPE DE PATERNITÉ

Le passage de Lyotard qui me servira d'amorce à la discussion constitue justement une formulation, parmi d'autres possibles, du fameux *principe d'intentionnalité*:

Ma conscience ne peut pas être pensée si imaginativement on lui retire ce dont elle est conscience, on ne peut même pas dire qu'elle serait alors conscience de néant, puisque ce néant serait du même coup le phénomène dont elle serait conscience; la variation imaginaire opérée sur la conscience nous révèle bien ainsi son être propre qui est d'être conscience de quelque chose.

(Lyotard, 1961, p. 30).

Ce principe, dont on a rappelé plus haut la version abrégée («toute conscience est conscience de quelque chose»), paraît bien requérir l'existence d'entités individuelles intrinsèquement relationnelles («ma conscience»).

Introduisons maintenant, pour fins de comparaison, un autre principe, que j'appellerai le *principe de paternité*, susceptible d'une formulation rigoureusement parallèle à celle de Lyotard:

Un père ne peut pas être pensé si imaginativement on lui retire ce dont il est le père, on ne peut même pas dire qu'il serait alors père de rien, puisque ce rien serait du même coup le phénomène dont il serait père; la variation imaginaire opérée sur le père nous révèle bien ainsi son être propre qui est d'être père de quelque chose.

Il existe aussi une version abrégée du principe de paternité:

tout père est père de quelque chose.

La formulation longue du principe de paternité, on le voit facilement, n'est qu'une manière tarabiscotée de dire que la paternité est une relation<sup>1</sup>, ce qui est vrai par définition: le principe de paternité est un principe analytique. Dire qu'il nous révèle l'être propre du père revient ici à affirmer qu'il nous révèle le sens — ou peut-être même la syntaxe — du mot «père». Le principe analytique de paternité pourrait être reformulé comme un postulat de signification (au sens de Carnap, 1952) qui poserait par définition que:

pour tout x, si x est un père, alors il existe un y tel que x est le père de y.

Ce postulat de signification n'introduit dans l'ontologie aucune nouvelle entité mystérieuse et intrinsèquement relationnelle: les variables x et y continuent de prendre leurs valeurs dans l'univers des individus familiers.

Le principe d'intentionnalité peut recevoir le même traitement et apparaître comme un postulat de signification relatif au prédicat philosophique «être une conscience». Il se formulerait alors de la façon suivante (ou à peu près):

pour x, si x est une conscience, alors il existe un y tel que x a conscience de y.

Dire que cela révèle l'être de la conscience, c'est en l'occurrence une manière trompeuse de dire que ce principe révèle (partiellement) le sens (ou la syntaxe) du mot «conscience», ou encore qu'il est analytique<sup>2</sup>. La fameuse variation imaginaire de la phénoménologie n'est ici rien d'autre qu'un test d'analyticité.

1. C'est là une formulation un peu lâche. Ceux qui aiment l'exactitude auront remarqué que notre principe de paternité affirme en fait ceci: le prédicat unaire «être père» n'est satisfait que par les individus qui appartiennent au domaine de la relation «être père de». Mais cette complication n'est pas ici pertinente.
2. L'analyticité du principe ne tient évidemment pas à la forme logique de l'énoncé, mais exclusivement au fait qu'il s'agit d'un postulat de signification.

## LA PENSÉE NARCISSIQUE

Nous pouvons accomplir un pas de plus en réfléchissant maintenant sur un extrait de Blondel (1934):

... la pensée comporte trois significations qu'on ne peut ni isoler, ni réduire à l'unité, ni simplement juxtaposer. Tour à tour, — elle est ce qui est pensé ou tout au moins pensable, — elle est ce qui est pensant, produisant, agissant, — elle est ce rapport mystérieux, entre ce qui semble les deux données précédentes; (Blondel, 1934, p. 6)<sup>3</sup>

Il faut accorder à Blondel qu'un objet qui serait à la fois (ou tour à tour?) ce qui est pensé, ce qui est pensant et la relation entre les deux, serait en effet quelque chose de bien spécial. Il devrait s'agir d'une fonction binaire — appelons-la «R» — qui appartiendrait à son propre domaine aussi bien qu'à son co-domaine, rendant ainsi possible un énoncé de forme «R a la relation R avec R» («RRR»). On sait que la théorie des types logiques, même dans ses versions les plus accommodantes, considère de tels énoncés comme dénués de sens. Mais, quoi qu'il en soit de la théorie des types, il est facile de voir qu'on peut très bien parler de pensée sans faire aussitôt lever le spectre d'une relation aussi acrobatique et aussi narcissique. Dans le fait exprimé par «Titus pense à Bérénice», il n'y a de toute évidence aucun être, ni aucune fonction qui soit à la fois sujet, objet et relation entre les deux; il doit notamment être possible de penser à autre chose qu'à soi-même.

Je suggère que la meilleure façon de donner sens à la phrase de Blondel serait de l'interpréter comme la reconnaissance de l'équivocité du mot «pensée», qui en effet dénote tantôt l'objet pensé, tantôt la relation «penser à» ou «penser que», et tantôt encore — mais très rarement — l'objet pensant<sup>4</sup>.

Résumons-nous: le principe d'intentionnalité pouvait apparaître comme un principe ontologique ou transcendantal d'une extrême importance; il se révèle n'être qu'un postulat de signification, un principe analytique trivialement vrai. La découverte par

3. Cité par Renault (1979), p. 8. J'utilise cette citation prise hors-contexte parce qu'elle est en elle-même intéressante pour mon propos. On comprendra que je n'entends nullement m'engager de la sorte dans un débat sur l'interprétation de Blondel.

4. Cette dernière acception du mot «pensée», pris comme dénotant l'objet pensant, se retrouve principalement chez certains philosophes spiritualistes marqués par la lecture de Descartes. Dans l'usage ordinaire, il ne suit pas de «Pierre pense à quelque chose» que Pierre soit lui-même une pensée.

Blondel d'une mystérieuse fonction tricéphale semblait prouver la nécessité d'un type ontologique spécial, capable à lui seul de réfuter toutes les théories des types d'inspiration russellienne; elle se révèle n'être que la reconnaissance d'une équivocité verbale.

Au moment de s'engouffrer dans un débat sur l'intentionnalité, il y a là de quoi nous mettre la puce à l'oreille. Les fantômes ontologiques ou phénoménologiques qui hantent ce gouffre ne seraient-ils que les ombres amplifiées de certains phénomènes de surface très ordinaires, à savoir des phénomènes linguistiques?

#### L'ÉTRANGE LOGIQUE DU VERBE «AIMER»

Une approche logico-sémantique des énigmes de l'intentionnalité requerrait une analyse minutieuse des propriétés syntaxiques et sémantiques des énoncés qui décrivent des états intentionnels. Il y a tout à parier qu'une fois cette analyse menée à bien, les énigmes en question seraient sur le plan intellectuel entièrement résolues, même si d'ailleurs ce type de solution devait, ce qui est probable, nous laisser plutôt insatisfaits sur le plan émotif. Pour l'instant cependant, il convient de reconnaître, pour éviter toute mystification, que la transposition logico-sémantique ne permet pas encore une solution définitive, même sur le plan intellectuel; on verra, à y regarder de plus près, que les particularités sémantiques des énoncés décrivant des états intentionnels se laissent ramener à celles des énoncés dits «intensionnels» (avec un «s»), ces énoncés à l'intérieur desquels il n'est pas toujours possible de remplacer une expression par une autre ayant même dénotation sans changer la valeur de vérité de l'énoncé lui-même. Or, on sait que l'analyse sémantique de tels énoncés se heurte encore aujourd'hui à de sérieuses difficultés techniques. Pour le moment donc, mon hypothèse de travail n'affirme rien de plus que ceci:

- 1) les énigmes de l'intentionnalité — du genre de celles qui ont été brièvement formulées dans le premier paragraphe de cet article — se ramènent aux énigmes de l'intensionnalité (avec un «s»);
- 2) ainsi reformulées, elles ne sont pas encore résolues pour autant, mais elles sont en principe plus facilement solubles.

Considérons, pour rendre tout cela tout intuitif, un énoncé typique décrivant un état intentionnel comme:

## — Titus aime Bérénice

Et notons en premier lieu que, *dans certains usages*, cet énoncé présente la même forme logique que n'importe quel énoncé relationnel ordinaire, comme «Adam est le père de Caïn», la forme aRb, où «R» est un prédicat relationnel binaire, et «a» et «b» sont des constantes individuelles. Ce genre d'usage ne suscite donc aucune difficulté spéciale pour l'analyse sémantique<sup>5</sup>: les noms propres «Titus» et «Bérénice» dénotent certains individus empiriquement identifiables, et le verbe «aimer» indique l'existence d'une certaine relation, au moins indirectement attestable, entre les deux individus en question. Certes, la vérification empirique d'un énoncé de forme «A aime B» rencontre certains obstacles, mais il n'en va pas autrement, cela est bien connu, pour la vérification de «A est le père de B». L'important est qu'il est possible, dans cet usage, de substituer à chacun des deux noms propres n'importe quelle expression référentielle ayant la même dénotation sans changer la valeur de vérité de l'énoncé. Ainsi, puisque l'expression «la fille d'Agrippa I<sup>er</sup>» dénote le même individu que le nom «Bérénice», on peut admettre, toujours selon l'usage particulier que nous examinons ici, que l'énoncé «Titus aime la fille d'Agrippa I<sup>er</sup>» doit toujours avoir la même valeur de vérité que «Titus aime Bérénice», même si Titus pour sa part ignore absolument que Bérénice soit en fait la fille d'Agrippa I<sup>er</sup>. Nul besoin ici d'invoquer l'existence d'entités intrinsèquement relationnelles, ni d'objets noématiques différents des objets réels.

Les inquiétudes de l'approche logico-sémantique commencent quand on remarque l'existence d'une autre interprétation — ou d'un autre usage — de «Titus aime Bérénice», selon laquelle le nom «Bérénice» n'est pas pris de façon purement référentielle, ou, pour parler comme Quine (1943), de façon désignative. À supposer que Titus existe, il pourrait même être vrai, dans un certain usage au moins, qu'il aime Bérénice, sans que cela n'implique l'existence réelle de Bérénice: Titus, par exemple, aurait pu être abusé par des récits inventés de toutes pièces et développer

5. Je ne dis pas que l'analyse sémantique ne rencontre ici aucun problème. Je dis qu'elle ne rencontre aucun problème *spécial*. De toute évidence, l'analyse d'un énoncé de forme aRb requiert au minimum une sémantique des noms propres, ce qui déjà suscite bien des difficultés. Mais elles sont inévitables de toute façon.

une passion folle pour l'inexistante héroïne de ces histoires. On retrouve ici, formulé en termes sémantiques, le vieux problème du statut des objets non-existants: si Bérénice n'existe pas, et si pourtant il est vrai que Titus aime Bérénice, quel est, dans cette dernière phrase, l'objet dénoté par le nom «Bérénice»? Quelle que soit la réponse, la seule possibilité de soulever la question indique déjà une différence notable entre la logique d'un verbe d'état intentionnel comme «aimer», pris selon l'usage que nous considérons maintenant, et celle d'un prédicat relationnel ordinaire comme «être père de»: Adam, lui, ne saurait être le père de Caïn si Caïn n'existe pas dans le même univers de discours.

La propriété sémantique la plus remarquable du verbe «aimer» selon ce nouvel usage est que le nom qui figure comme complément d'objet ne peut plus dans tous les cas être remplacé dans l'énoncé par une autre expression ayant ordinairement même dénotation sans que la valeur de vérité de l'énoncé n'en soit affectée. Il serait de la sorte facile, dans une humeur quinienne, de construire avec le verbe «aimer» des paradoxes apparents. Soit par exemple le paradoxe suivant, que j'appellerai «le paradoxe du chien fidèle» et que je dédie tout particulièrement à ceux qui disent vouloir être aimés pour eux-mêmes:

Le chien d'Albert, Fido, comme la plupart des chiens, aime son maître. Par conséquent: — "Fido aime Albert" est vrai. Cependant, il arrive quelquefois qu'à l'insu de Fido, Albert, qui, lui, n'aime pas son chien, se déguise, maquillant par des procédés fort sophistiqués jusqu'à son odeur. Il coiffe alors un chapeau rouge, s'arme d'un bâton et persécute la pauvre bête. Inutile de dire que Fido, qui ne reconnaît pas son maître, déteste l'homme au chapeau rouge. Il n'y a ici aucune ambivalence émotive: il serait carrément faux d'affirmer que Fido aime l'homme au chapeau rouge. Mais comme l'homme au chapeau rouge et Albert ne font qu'un, on peut conclure par substitution des identiques: — «Fido aime Albert» est faux.

Nous avons ainsi engendré une contradiction, au moins apparente<sup>6</sup>.

6. Ce paradoxe ne peut pas être résolu, comme on le croira peut-être à première vue, par une indexation temporelle des propositions en cause. «Aimer» étant un terme dispositionnel, «Fido aime son maître» devrait être vrai même pour les moments où Fido doit affronter l'homme au chapeau rouge; et corrélativement, «Fido aime l'homme au chapeau rouge» doit être faux pour les moments où Fido dort en toute quiétude aux pieds de son maître.

De telles spéculations, que les phénoménologues appelleraient peut-être des variations imaginaires, permettent de constater que, dans certains de ses usages au moins, le prédicat «aimer» ne se comporte pas *prima facie* comme un prédicat extensionnel binaire du genre «être père de». Caïn aurait beau mettre un chapeau rouge, ou même se dissimuler dans une tombe, cela ne changerait rien à la valeur de vérité de «Adam est le père de Caïn».

Le même phénomène se retrouve, cela est bien connu, dans le cas d'énoncés comme «Noé pense qu'il pleut», qui décrivent ce qu'il est convenu d'appeler, depuis Russell (1940), des «attitudes propositionnelles», c'est-à-dire les attitudes intentionnelles de certains individus face à des contenus propositionnels. Les foncteurs «pense que . . .», «croit que . . .», «souhaite que . . .», etc., engendrent, pour parler comme Quine (1960), des contextes référentiellement opaques, c'est-à-dire des contextes linguistiques à l'intérieur desquels la substitution des identiques n'est pas toujours possible: «Edouard croit que l'auteur de *Waverley* est Scott» n'est pas logiquement équivalent à «Edouard croit que Scott est Scott», bien que Scott soit en fait identique à l'auteur de *Waverley*.

#### APPROCHES DE L'INTENSIONNALITÉ (AVEC UN «S»)

Il ressort des considérations précédentes que les énigmes de l'intentionnalité (avec un «t»), lorsqu'elles sont abordées par le biais de l'analyse logico-linguistique, se ramènent pour une large part aux énigmes de l'intensionnalité (avec un «s»). Un langage en effet est dit «intensionnel» s'il ne permet pas toujours la substitution des identiques *salva veritate*. Les contextes linguistiques particuliers dans lesquels cette substitution n'est pas admise sont appelés «contextes intensionnels», et les foncteurs qui les engendrent (comme «aimer» ou «croire que», dans les exemples ci-dessus) sont en conséquence des foncteurs intensionnels. Reformulée en termes sémantiques, l'énigme centrale devient ainsi la suivante: comment peut-on rendre compte du comportement logique particulier des foncteurs intensionnels?

Certes, ce déplacement de l'intentionnalité comme phénomène de subjectivité (transcendantale ou empirique) à l'intension-

nalité comme phénomène linguistique ne règle pas *ipso facto* tous les problèmes, loin de là. On sait que, depuis Frege, la logique et la sémantique contemporaines butent avec régularité contre les obstacles que les contextes intensionnels opposent à une théorisation et une formalisation rigoureuses. Mais le gain n'est pas annulé pour autant. Quel que soit le traitement réservé à l'intentionnalité avec un «t», les problèmes de l'intensionnalité avec un «s» continueront tout de même de requérir l'attention: le déplacement proposé ici présente donc au moins l'avantage de réduire le nombre d'énigmes théoriques auxquelles les philosophes sont confrontés. Nous gagnons également en généralité puisque les foncteurs intensionnels constituent une classe beaucoup plus large que celle des seules expressions renvoyant à des états intensionnels: cette classe contient aussi tous les autres foncteurs modaux, comme «il est nécessaire que...», «il est possible que...», «il est interdit que...» etc.

En outre, nous disposons déjà, pour l'analyse des langages intensionnels, d'appareils conceptuels extrêmement précis et sophistiqués, susceptibles sur le plan formel de combler les vœux de Husserl lui-même en faveur du développement de la philosophie comme science rigoureuse; c'est tout le domaine de la logique modale qui peut être mis ici à contribution. Nous avons, enfin, une idée relativement claire des voies qui s'offrent à nous pour tenter de résoudre, par l'analyse sémantique, les énigmes de l'intensionnalité. Je voudrais brièvement rappeler les principales d'entre elles.

1) On peut tenter de traduire les langages intensionnels dans des langages extensionnels — où la substitution des identiques est toujours possible *salva veritate* — en proposant une analyse des foncteurs intensionnels en termes relationnels ordinaires. «Croire que» par exemple serait, dans certains cas du moins, remplacé par un prédicat relationnel unissant des individus à des *phrases*. Dire qu'Édouard croit que l'auteur de *Waverley* est Scott reviendrait à poser une relation d'un type déterminé entre l'individu Édouard et une certaine phrase d'une langue donnée connue de Édouard, par exemple la phrase anglaise «*the author of Waverley is Scott*». Si par convention nous posons que «WS» est, dans notre nouveau langage, le *nom* de cette phrase anglaise (et non pas sa traduction), l'énoncé intensionnel original «Édouard croit que

l'auteur de *Waverley* est Scott» sera traduit dans un nouvel énoncé entièrement extensionnel de forme «Édouard a telle relation avec WS» (par exemple: «Édouard est disposé à affirmer WS») dans lequel «WS» peut être remplacé *salva veritate* par toute autre expression dénotant aussi la même phrase anglaise. Il n'y a plus dans ce cas aucun problème à constater que «WS» ne peut pas être remplacé *salva veritate* par une autre expression «SS» dénotant par exemple la phrase «*Scott is Scott*» puisque dès lors il est clair que «WS» et «SS» dénotent deux objets différents (même si ces deux objets sont des phrases synonymes entre elles)<sup>7</sup>.

De même, «Titus aime Bérénice» pourrait être traduit par quelque chose comme «Titus est disposé à ressentir telles émotions E lorsqu'il est placé dans telles circonstances C». Les émotions seraient alors conçues comme des propriétés non-relationnelles et la nouvelle formulation, prise dans son ensemble, affirmerait l'existence d'une relation ternaire entre Titus, les émotions E et les circonstances C. Elle serait en principe extensionnelle.

2) On peut, dans la foulée de Frege et de Church, essayer de reconstruire les états intentionnels comme des relations entre des individus (par exemple des humains) et certaines entités intensionnelles non-linguistiques et non-psychologiques comme des sens, des concepts ou des propositions, qui ne sont pas de même type logique que les individus de l'univers de discours<sup>8</sup> et qui correspondent *grosso modo* aux noèmes de la phénoménologie husserlienne. Dire que Noé croit qu'il pleut serait poser une telle relation entre Noé et une certaine *proposition*, l'entité objective abstraite qui est le sens des phrases «il pleut», «it is raining», etc. Cette solution à caractère platonicien est plus simple à manipuler que la précédente mais elle tend à complexifier considérablement l'ontologie en admettant l'existence objective des entités abstraites, ce qui est plutôt déroutant pour l'intuition.

À propos de ces deux méthodes, Carnap (1963) déclare:  
C'est seulement après que des recherches plus poussées auront été

7. Une solution de ce genre est esquissée dans Carnap (1956), sect. 13-15.

8. Pour de brefs plaidoyers en faveur du recours à de telles entités intensionnelles, voir Frege (1918), ou encore Church (1956). On peut également penser au fameux troisième monde de Popper (voir Popper, 1972, ch. 3).

poursuivies que nous serons en mesure de déterminer laquelle des deux méthodes présente les avantages les plus grands (p. 898, trad. par moi).

Depuis 1963, les développements de la logique intensionnelle ont permis d'approfondir surtout la deuxième méthode, bien que de nombreux philosophes demeurent encore fort sympathiques à l'extensionnalisme<sup>9</sup>. Pour autant que je puisse voir, les résultats ne sont pas encore décisifs.

3) Une autre approche, prometteuse mais très peu explorée, est brièvement suggérée par Quine (1960) à propos des attitudes propositionnelles, et peut-être est-elle généralisable à l'analyse de tous les foncteurs intensionnels. Elle consisterait essentiellement à ne plus les traiter du tout comme des prédicats relationnels. Selon cette analyse par exemple, le «p» de «A croit que p» ne serait pas conçu comme le terme d'une relation et on n'aurait donc plus à se demander de quelle sorte d'objet il peut bien s'agir. Le verbe «croire que» deviendrait une expression, elle-même dépourvue de dénotation, qui, appliquée à une phrase «p», permet la construction d'un prédicat unaire complexe «croire-que-p», dont «p» serait un constituant immédiat<sup>10</sup>.

Cette solution est attrayante parce qu'elle évite la délicate question du statut des objets intensionnels avec un «s» (et donc aussi des objets intensionnels avec un «t»). Reste à savoir si elle peut être rendue opératoire (ce que Quine n'a pas fait) et surtout si elle ne se ramène pas tout simplement à la première méthode évoquée plus haut. Quoi qu'il en soit, mon propos n'est pas ici de résoudre ces problèmes, mais de montrer comment certaines énigmes relatives à l'intentionnalité (notamment la question du statut des objets intensionnels ou noèmes) peuvent être abordées dans la perspective de la sémantique formelle contemporaine.

#### QUI SONT LES SUJETS INTENTIONNELS?

On remarquera que jusqu'ici les difficultés n'ont concerné que le verbe et le complément d'objet des phrases qui renvoient à des états intensionnels. Beaucoup de philosophes, cependant, semblent croire que c'est plutôt le sujet de ces phrases qui fait problème: c'est là, à leurs yeux, la fameuse question du statut de

9. Voir par exemple Gochet (1972).

10. Voir Quine (1960), pp. 215-16.

la subjectivité. Or, l'analyse sémantique porte à conclure, dans un premier temps du moins, qu'un mot comme «Noé» ne se comporte pas de façon différente dans «Noé pense qu'il pleut» et dans «Noé a la barbe longue»: il s'agit tout simplement dans les deux cas d'un nom pris référentiellement (ou de façon désignative), tout comme «Montréal» dans «Montréal est une grande ville». Le caractère intensionnel du foncteur «pense que» dans «Noé pense qu'il pleut» ne suscite sur le plan sémantique aucune énigme particulière quant à l'interprétation de son sujet. À supposer par exemple que Noé existe au moment présent dans l'univers de discours, les difficultés spéciales posées par la vérification empirique de «Noé pense qu'il pleut» tiennent toutes à l'interprétation de «pense que» et non pas à celle de «Noé», ce dernier mot pouvant facilement être compris comme le nom propre d'un certain organisme biologique empiriquement identifiable.

Il faut cependant aller plus loin: bien que «Noé», lorsqu'il est pris comme sujet d'un verbe intensionnel, continue de se comporter sur le plan sémantique de la même façon qu'un nom propre ordinaire, il reste néanmoins que, dans le discours quotidien, les verbes qui dénotent des états intentionnels n'admettent pas n'importe quel nom comme sujet: «la couleur rouge pense qu'il pleut» apparaît comme un énoncé mal formé. Peut-être voudra-t-on en conclure que, pour que les phrases formées à l'aide d'un verbe comme «pense que» soient sémantiquement interprétables, leurs sujets doivent dénoter des individus bien spéciaux dotés de ces propriétés particulièrement énigmatiques que l'on résume habituellement sous l'étiquette «intentionnalité». Nous serions alors presque ramenés à notre point de départ: la reconnaissance, parmi les individus de l'univers de discours, d'une variété ontologique irréductible, celle des sujets intentionnels.

Mais n'allons pas trop vite. Si la phrase «la couleur rouge pense qu'il pleut» n'est pas simplement fautive, mais sémantiquement ininterprétable, c'est-que nous avons ici affaire non pas à une difficulté empirique, mais à une incongruité *logique*, du même genre que les infractions commises par un énoncé comme «d'incolores idées vertes dorment furieusement». L'inacceptabilité sémantique de telles phrases ne tient pas aux propriétés empiriques des objets réels, mais aux règles des langages dans

lesquels elles sont formulées. Il s'agit ici de ce que Carnap (1928) appelle une « confusion des sphères »<sup>11</sup>, et Ryle (1949) un « category-mistake »<sup>12</sup>: ce sont là des erreurs linguistiques.

Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que les foncteurs qui renvoient à des états intentionnels imposent certaines contraintes particulières relativement aux termes qu'ils peuvent *logiquement* accepter comme sujets, et c'est là un problème que toute approche logico-sémantique de ces foncteurs se doit d'examiner en détail. Remarquons seulement pour l'instant — mais remarquons-le avec insistance — que, dans le langage ordinaire, l'ensemble des noms qui sont logiquement admissibles à titre de sujets des verbes d'états intentionnels comme « pense que » est beaucoup plus large que l'ensemble des noms d'individus humains: même formulée en termes phénoménologiques, la problématique de l'intentionnalité ne concerne pas *spécifiquement* la sphère de la subjectivité humaine individuelle.

Dans l'usage ordinaire — il me semble que les philosophes l'oublent trop souvent — il est parfaitement loisible de produire des énoncés comme les suivants:

- le chien Fido pense que son maître est sur le point d'arriver
- le gouvernement américain souhaite que les otages lui soient rendus<sup>13</sup>
- les tournesols aiment le soleil
- la foule pense que l'arbitre favorise l'adversaire
- la distributrice à cigarettes refuse de rendre la monnaie
- la société québécoise est consciente de sa spécificité

Ceux qui ont déjà joué aux échecs contre un ordinateur savent que l'on peut tout naturellement parler de cet adversaire mécanique avec les mêmes verbes d'états intentionnels que l'on appliquerait spontanément à un joueur humain: il pense que . . . , il craint que . . . , il calcule que . . . , il veut que . . . etc.

Si quelqu'un croit que tous ces usages sont dérivés ou métaphoriques par rapport à celui qui attribue des états intention-

11. Voir Carnap (1928), sections 30 et 31.

12. Voir Ryle (1949), p. 17 et ss.

13. Notons que, dans une certaine interprétation au moins, cet énoncé pourrait être vrai même si, individuellement et en son for intérieur, chaque membre du gouvernement souhaitait le contraire.

nels à des personnes humaines, il devrait tenter d'en fournir une démonstration. Dans la conversation quotidienne en tout cas, les animaux, les entités administratives, les machines, les collectivités se présentent comme des candidats aussi « naturels » que les êtres humains au titre de sujets intentionnels. Cela porte à croire que la question de l'intentionnalité a été, dans certaines discussions philosophiques, trop étroitement associée au problème du statut des états mentaux et de la subjectivité humaine<sup>14</sup>. Sans doute est-ce que Husserl lui-même voulait éviter en proposant de l'intentionnalité une approche transcendantale plutôt que psychologique et en mettant l'être humain empirique à distance de ce qu'il appelle la conscience pure<sup>15</sup>.

Mais, ainsi dépsychologisée, la conscience pure n'est sans doute rien d'autre que la logique d'un certain langage. S'il en est ainsi, parler de structures intentionnelles, c'est s'exprimer *en mode matériel* (au sens de Carnap, 1934) pour traiter de certaines structures logico-linguistiques particulières qui engendrent des contextes intensionnels (avec un « s »).

#### LES ÊTRES INTENTIONNELS EXISTENT-ILS?

Quant à savoir s'il y a bien dans le monde des êtres réels tels qu'on ne puisse en parler adéquatement sans recourir, à un moment ou l'autre, à des foncteurs intensionnels, c'est là une pseudo-question, si du moins l'on accepte la distinction proposée par Carnap (1950) entre deux sortes de questions relatives à l'existence ou à la réalité de certaines entités.

Il appelle les premières des « *questions internes* ». Elles présupposent l'acceptation d'un certain cadre linguistique (« linguistic framework ») et elles invitent à appliquer les règles particulières inhérentes à ce cadre pour déterminer l'acceptabilité et la valeur de vérité d'un énoncé formé à l'aide du quantificateur existentiel (ou l'équivalent). Voici quelques exemples familiers de questions internes:

- existe-t-il une ville plus grande que New York?
- existe-t-il un nombre entier plus grand que trois et plus petit que cinq?

14. Faut-il souligner que ces considérations n'impliquent rien de tel qu'une négation de la spécificité des êtres humains par rapport aux machines ou aux animaux?

15. Voir notamment Husserl (1913), section II, chap. III.

- existe-t-il une couleur plus brillante que le rouge?
- existe-t-il une société qui pense que ses voisins lui sont supérieurs?

À ces questions internes, Carnap oppose les *questions externes*, qui portent sur l'existence ou la réalité du domaine total d'objets dans lequel prennent leurs valeurs les variables permises par le cadre linguistique, par exemple:

- les objets matériels existent-ils?
- les nombres existent-ils?
- les universaux existent-ils?
- le monde existe-t-il?

Par opposition à une question de forme «existe-il quelqu'un qui pense ceci ou cela?», la question «les êtres intentionnels existent-ils?» appartient à cette seconde catégorie.

De telles interrogations, la plupart du temps suscitées par des philosophes, mettent en question les règles les plus fondamentales d'un langage, celles qui concernent la façon dont, préalablement à la position de tout énoncé particulier formé dans ce langage, il organise son propre univers de discours. On ne saurait par conséquent y répondre dans le langage même qui est ainsi mis en question sans tomber dans la trivialité et sans passer complètement à côté de la question. Les nombres existent-ils? On pourrait bêtement répondre: bien sûr que oui, puisqu'il existe un nombre plus grand que trois et plus petit que cinq, et ainsi de suite pour chaque nombre! De même: existe-t-il des êtres intentionnels? Oui, puisque Titus aime Bérénice et Fido aime Albert! De telles réponses ne sont évidemment pas pertinentes, et la raison pour laquelle elles ne sont pas pertinentes est que justement chacune présuppose le cadre linguistique mis en cause par la question correspondante.

Entreprendra-t-on d'y répondre dans un autre langage qu'aussitôt des difficultés analogues surgiront. Ou bien le langage en question admet le domaine d'entités qui fait problème, ou bien il ne l'admet pas. Dans un cas comme dans l'autre, la réponse à notre question externe, qui semblait porter sur la réalité la plus intime des choses, découlera directement des règles mêmes du langage dans lequel nous tenterons d'y répondre. C'est dire qu'à tout coup la réponse sera analytique et ratera par

conséquent les préoccupations métaphysiques de celui qui posait la question.

Il n'y a, suggère Carnap, qu'une seule façon féconde de traiter de telles questions. C'est de les recevoir comme des *questions pratiques*, et non pas théoriques, concernant la pertinence relativement à certains objectifs d'adopter ou de ne pas adopter tel ou tel langage et l'univers de discours qui l'accompagne automatiquement. Les questions externes seraient ainsi ramenées à des préoccupations pratiques relatives au choix d'un appareil linguistique: adopterons-nous, pour telles ou telles fins, le langage de l'arithmétique, ou celui des probabilités, ou un système intensionnel quelconque, ou encore le français, l'anglais, l'esperanto ou le fortran? Selon cette interprétation, une question comme «les propriétés existent-elles?» devient quelque chose comme: déciderons-nous d'adopter (pour telles ou telles fins qui resteraient à spécifier) un langage dans lequel il est possible de quantifier sur les prédicats du premier ordre pour construire des énoncés de forme «il existe un F tel que Fa»?

De même, la question «les êtres intentionnels existent-ils» deviendrait: déciderons-nous d'adopter (pour telles ou telles fins qui resteraient à spécifier) un langage comportant certains foncteurs intensionnels comme «pense que»? Ce n'est pas simplement en scrutant le monde, fût-ce avec le regard perçant du métaphysicien, que nous pourrions répondre à de telles questions, puisqu'elles requièrent à la fois l'identification de certains objectifs et le recours à une échelle critériologique pour l'évaluation des moyens à prendre<sup>16</sup>.

#### BILAN PROVISOIRE

Si maintenant nous faisons le point sur l'ensemble de notre démarche, nous voyons que la reformulation des énigmes de l'intentionnalité dans les termes de l'approche logico-sémantique nous conduit aux résultats suivants:

16. Ceux que préoccupent les rapports de la théorie et de la pratique noteront ici que cette interprétation des questions externes comme portant sur le *choix* d'un langage permet d'accepter comme pertinentes pour leur discussion de nombreuses considérations d'ordre axiologique, et en particulier des considérations morales et politiques.

- 1) Le problème de penser les êtres intrinsèquement relationnels dont le principe d'intentionnalité suggère l'existence (les sujets intentionnels) apparaît comme un faux problème, puisque, quelle que soit notre interprétation finale des foncteurs renvoyant à des états intentionnels, leurs sujets, eux, peuvent toujours être interprétés de façon purement référentielle comme dénotant certains individus de l'univers de discours, et notamment des individus empiriquement reconnaissables, comme des êtres humains.
- 2) Les foncteurs qui renvoient à des états intentionnels imposent néanmoins certaines restrictions sévères sur la classe des termes qu'ils admettent comme sujet. L'analyse logico-sémantique devrait être en mesure de caractériser de façon précise les dites restrictions, mais à ma connaissance cela n'a pas encore été fait de façon satisfaisante. Dire par exemple que cette classe est la classe des êtres intentionnels est purement tautologique et sans grand intérêt. Dire que c'est la classe des êtres humains est certainement faux, du moins pour les langues naturelles qui me sont familières (comme le français et l'anglais). Il y a donc là un problème ouvert.
- 3) Quant à savoir s'il convient, pour parler de telles ou telles catégories d'objets, de recourir à des foncteurs intensionnels, ça n'est pas là une question empirique, mais plutôt matière à décision. Ce qui nous reconduit à l'un des problèmes philosophiques les plus importants de notre époque (malgré son allure assez abstraite): quelle serait la forme logique exacte d'un argument permettant de conclure que tel langage est plus approprié que tel autre pour l'atteinte de tels objectifs déterminés?
- 4) Le problème du statut des objets noématiques se ramène à celui des objets intensionnels (avec un «s»). Il serait présomptueux d'affirmer que ce problème est à l'heure actuelle définitivement réglé. Mais nous voyons du moins assez clairement les voies qui s'offrent à nous. Quelle que soit la solution qu'on adopte, la question du statut, relationnel ou non, des états intentionnels sera tranchée du même coup.

À mon sens, ce sont là des résultats appréciables. Le déplacement du point de vue phénoménologique au point de vue logico-sémantique, s'il ne règle pas d'un seul coup toutes les difficultés philosophiques, permet néanmoins de repérer, avec plus de netteté, les questions qui restent ouvertes, et suggère par là même des façons relativement précises de les aborder. Mais, bien sûr, tout cela n'est encore que suggestion. Une démonstration précise devrait s'appuyer sur une comparaison beaucoup plus systématique des deux approches en question, relativement à certains problèmes particuliers clairement identifiés. Peut-être serions-nous alors plus en mesure de jauger l'intérêt propre de chacune des deux méthodes, de reconnaître les domaines dans lesquels chacune est la plus féconde et d'apercevoir, sous leurs divergences manifestes, certaines affinités fondamentales.

Département de philosophie  
Université du Québec à Trois-Rivières

## BIBLIOGRAPHIE

- BLONDEL, M., 1934. *La Pensée*. Paris, P.U.F.; 2 vols.
- CARNAP, R., 1928. *Der Logische Aufbau der Welt*; Trad. angl.: *The Logical Structure of the World*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1969.
- CARNAP, R., 1934. *Logische Syntax der Sprache*. Trad. angl.: *The Logical Syntax of Language*, London, Routledge and Kegan Paul, 1937.
- CARNAP, R., 1950. «Empiricism, Semantics and Ontology». *Revue Internationale de Philosophie*, 4, 1950, pp. 20-40; repris dans Carnap, 1956, pp. 205-21.
- CARNAP, R., 1952. «Meaning Postulates». *Philosophical Studies*, 3, pp. 65-73; repris dans Carnap, 1956, pp. 222-29.
- CARNAP, R., 1956. *Meaning and Necessity*. 2e éd. revue, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- CARNAP, R., 1963. «Replies and Systematic Expositions», in P. A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle, Ill.: Open Court, et London: Cambridge University Press, pp. 859-1013.
- CHURCH, A., 1956. «Propositions and Sentences», in A. Church, N. Goodman et I.M. Bochenski, *The Problem of Universals. A Symposium*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, pp. 1-11.
- FREGE, G., 1918. «Der Gedanke». *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1, pp. 58-77; Trad. française in G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*. Paris: Seuil, 1971, pp. 170-95.
- GOCHET, P., 1972. *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition*. Paris: Armand Colin.
- HUSSERL, E., 1913. *Ideen zu Einer Reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie*. Vol. I; Trad. franç.: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris: Gallimard, 1950.
- LINSKY, L., (éd.) 1952. *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana: University of Illinois Press.
- LYOTARD, J.-F., 1961. *La phénoménologie*, Paris: P.U.F. (Que sais-je? no 625).
- POPPER, K., 1972. *Objective Knowledge*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- QUINE, W. V. O., 1943. «Notes on Existence and Necessity». *The Journal of Philosophy*, 40; Repris dans Linsky (1952) pp. 75-91.
- QUINE, W. V. O., 1960. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.
- RENAULT, M., 1979. *Le Singulier*. Montréal: Bellarmin, et Paris/Tournai: Desclée.
- RUSSELL, B., 1940. *An Inquiry into Meaning and Truth*. London: Allen and Unwin.
- RYLE, G., 1949. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson (rééd. Penguin University Books, 1973).

## Le pouvoir de l'idéal et l'idéal du pouvoir

Joseph Pestieau

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203169ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203169ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pestieau, J. (1981). Le pouvoir de l'idéal et l'idéal du pouvoir. *Philosophiques*, 8 (2), 259–272. <https://doi.org/10.7202/203169ar>

Résumé de l'article

Habituellement, les hommes politiques justifient ce qu'ils font en se référant à des idéaux reconnus. Il arrive que les idéaux invoqués correspondent à des intentions ou à des objectifs réels. Mais les invoquer, c'est aussi un moyen de propagande, un moyen de gagner du pouvoir. Dans cet article, il est question des ambiguïtés et des limites du discours éthique dans la pratique politique. Il s'agit non seulement de comprendre que ce discours peut être plus ou moins rusé ou mystificateur. Il s'agit aussi de dénoncer des idéaux unilatéraux ou démesurés. Il en est de grandiloquents, qui mobilisent et enthousiasment jusqu'au fanatisme des partisans, qui mettent en danger la liberté de tous et la paix de la cité.

## LE POUVOIR DE L'IDÉAL ET L'IDÉAL DU POUVOIR

par Joseph Pestieau

**RÉSUMÉ.** Habituellement, les hommes politiques justifient ce qu'ils font en se référant à des idéaux reconnus. Il arrive que les idéaux invoqués correspondent à des intentions ou à des objectifs réels. Mais les invoquer, c'est aussi un moyen de propagande, un moyen de gagner du pouvoir. Dans cet article, il est question des ambiguïté et des limites du discours éthique dans la pratique politique. Il s'agit non seulement de comprendre que ce discours peut être plus ou moins rusé ou mystificateur. Il s'agit aussi de dénoncer des idéaux unilatéraux ou démesurés. Il en est de grandiloquents, qui mobilisent et enthousiasment jusqu'au fanatisme des partisans, qui mettent en danger la liberté de tous et la paix de la cité.

**ABSTRACT.** Political figures usually justify their actions by referring to established ideals. Sometimes these ideals do coincide with actual aims and intentions. But reference to such ideals is also a form of propaganda, a way of gaining power. This article discusses the limitations and ambiguities of ethical reference in politics. It goes beyond the demonstration that such reference can be guileful or manipulating to denounce ideals which are unilateral or immoderate. Some of these are grandiloquent and they mobilize and enthuse their adherents to the point of fanaticism thus endangering the liberty of all and the peace of the city.

Habituellement, les hommes politiques justifient ce qu'ils font en se référant à des idéaux reconnus. Il arrive que les idéaux invoqués correspondent à des intentions ou à des objectifs réels. Mais les invoquer, c'est aussi un moyen de propagande, un moyen de gagner du pouvoir. Dans ces pages, il sera question des ambiguïtés et des limites du discours éthique en politique. Il s'agira non seulement de comprendre que ce discours peut être plus ou moins rusé ou mystificateur. Il s'agira aussi de dénoncer des idéaux unilatéraux ou démesurés. Il en est de grandiloquents,

qui mobilisent et enthousiasment jusqu'au fanatisme des partisans, qui mettent en danger la liberté de tous et la paix de la cité.

Traçons d'abord les perspectives et le plan de l'argument. Groupes de pression, partis et gouvernements, tous prétendent que leur cause est juste et le croient sans doute. En reprenant et en manipulant des idées reçues, ils donnent et se donnent de bonnes raisons de lutter dans tel ou tel sens. Ils présentent leurs besoins et leurs intérêts dans la perspective de valeurs avec lesquelles personne, à première vue, ne voudrait être en désaccord. Ces valeurs peuvent donner une noble signification aux besoins ou aux intérêts, les modeler et les transfigurer. Elles peuvent aussi être utilisées dans un discours mensonger afin de masquer ce qu'on poursuit effectivement et qu'on n'oserait avouer ou s'avouer. Mais avant de voir dans toute référence à des valeurs morales un alibi ou un artifice de la propagande, il faut reconnaître qu'elles ont une importance certaine puisque tant de gens se soucient d'être, au moins en apparence, en accord avec elles. C'est encore au nom de ces valeurs que des propagandes rivales dénoncent, chacune de son côté, les demi-vérités des autres. La référence de la politique à l'éthique n'est pas que faux-semblant.

Dans une démocratie, le public peut apprécier les positions des différents partis dans la mesure où les uns disent ce que les autres voudraient taire. Cependant, l'information du public, la pertinence et la pluralité des points de vue à partir desquels le public juge des positions des différents partis, dépendent de la propagande même de ces partis. La concurrence qu'ils se livrent, les programmes qu'ils défendent et les insuffisances dont ils s'accusent les uns les autres, sont une des sources principales des diverses opinions publiques. Les partis, dans leurs pratiques et leurs discours, visent à influencer le jugement de l'électorat et non seulement à s'y adapter.

Les idéaux qui ont cours en politique obéissent aux mêmes clivages et aux mêmes inerties que les partis. Ils sont un des principaux moyens d'identification des partis. En leur nom, on rassemble des partisans et on discrédite des opposants. Ils sont une arme du pouvoir avant même d'orienter l'action du pouvoir. Cela n'implique pas nécessairement qu'on trompe le public et qu'on ne fera pas ce que la propagande annonce. Pour pouvoir

réaliser les idéaux dont parle la propagande, il faut bien que celle-ci ait d'abord réussi à rassembler des troupes autour des ces idéaux.

Les idéaux politiques commencent donc par servir le pouvoir qui est censé les servir. La plus noble cause requiert un pouvoir qui soit en mesure de la poursuivre. D'ailleurs, on s'associe d'autant plus volontiers à une cause qu'elle devient celle d'une force politique qui s'impose et réussira peut-être à s'imposer comme pouvoir légitime. Des partisans l'embrassent parce qu'ils savent qu'elle a les moyens de se réaliser. On comprend dès lors que l'idéal puisse être davantage l'instrument que le but du pouvoir qu'il justifie, dont il assure la bonne conscience et le bon renom.

Nous parlerons d'abord de l'émergence et de la genèse des idéaux politiques dans leurs relations aux besoins sociaux. Ensuite, nous aborderons la question du mensonge, des scléroses et de l'irréalisme éventuel de ces idéaux. Enfin, nous envisagerons les rapports difficiles entre fins et moyens et les dangers de l'idéalisme en politique.

\* \* \*

Puisqu'il faut tenir compte des pressions les plus fortes pour maintenir un équilibre social et sauvegarder l'ordre, pourquoi ne pas assurer l'un et l'autre en satisfaisant tout le monde? La concorde qui s'ajouterait à la paix et la garantirait ne serait-elle pas un immense avantage pour tous? Les privilégiés ne renonceraient-ils pas volontiers à leurs privilèges s'ils gagnaient en fraternité ce qu'ils perdraient en pouvoir ou en richesse, s'ils étaient accoutumés à valoriser l'égalité plutôt que la puissance, l'entraide plutôt que l'accumulation privée, si, par-dessus le marché, ils n'avaient plus à se soucier de défendre des privilèges? Une solidarité réussie ne supprimerait-elle pas l'insécurité et ses séquelles, le besoin de dominer et d'accumuler aussi bien que le besoin d'être dominé ou encadré, que ce soit par des hommes ou des institutions? Des idéaux aussi immenses que ceux que nous venons de formuler semblent parfois opérer dans la pratique. Ils rallient des partisans à l'occasion de manques particuliers auxquels ils répondent en offrant une perspective d'espérance et d'action exaltante d'un point de vue éthique. C'est dans une telle

perspective que des besoins et des ressentiments s'accusent ou qu'on ose les avouer. Ils provoquent en retour une première détermination de l'idéal.

C'est la rareté et la cherté du pain qui provoquent l'émeute, mais c'est au nom de la liberté, de l'égalité et de la fraternité que cette rareté et cette cherté ne sont plus tolérées, que les émeutiers se rassemblent et se font des alliés. Désormais, tout ce monde réclame bien plus et bien mieux que du pain à bon compte. Pourtant, c'est encore la faim et le ressentiment des affamés qui entretiennent l'effervescence idéaliste et obligent à persévérer dans le vouloir de l'idéal. En tout cas, il suffit parfois de repâître de pain les affamés de pain et de justice pour qu'ils n'aient plus faim ni de pain ni de justice.

L'idéal devient cause politique et mobilisatrice parce qu'il donne forme à des aspirations diffuses mais partagées, tout en répondant de façon qui semble adéquate à des besoins collectifs, qui deviennent d'autant plus pressants que l'on a l'espoir de les combler, que l'on voit comment les combler. L'idéal transforme la nature des besoins ressentis en les nommant, en montrant comment ils correspondent à des aspirations nobles, reconnues comme telles par la culture ambiante. On peut dire aussi qu'en donnant une forme publique à ces aspirations, l'idéal politique les fabrique de toutes pièces dans bien des coeurs. Que l'on songe à tous les gens en mal d'un parti ou de convictions, tout heureux de reprendre à leur compte des slogans et de nobles émois largement partagés qui ne contredisent pas leurs intérêts. L'expérience humaine y perd en authenticité et en variété, dira-t-on, mais des visées communes prennent ainsi la place de frustrations privées: des êtres isolés, sans voix et sans force, constituent désormais une voix et une force.

Un idéal correspond d'abord à une intention. Il lui faut ensuite se déterminer à travers des objectifs précis pour durer comme cause politique. Sa capacité mobilisatrice dépendra alors du réalisme, au moins apparent, de sa mise en oeuvre. C'est en dessinant un programme d'action qu'on mesure mieux les possibilités concrètes qui s'offrent. Si la pratique apporte mesure et pondération à l'idéal, elle lui permet aussi de se redéfinir, avec plus d'assurance et de précision, comme guide de la pratique.

Il convient de bien préciser, les uns par rapport aux autres, les termes suivants: aspiration, besoin, intérêt, idéal (ou cause politique), objectif et programme de gouvernement. L'aspiration, vœu moral encore indéfini, peut cependant offrir un écho à la proclamation d'un idéal. Elle justifie alors l'adhésion à celui-ci et se précise en lui. L'idéal, pour opérer politiquement, doit exprimer des aspirations latentes, mais aussi répondre à des besoins bien concrets. Ceux-ci, et le cortège d'antagonismes et de ressentiments qui en découlent, sont les moteurs de toute action politique. Ils font la force des idéaux, mais ceux-ci, en répondant aux besoins, leur confèrent une noble signification, une publicité et une nouvelle actualité. La faim se transfigure en faim de justice. Elle devient une exigence reconnue, prioritaire, mobilisatrice. Les besoins, évidemment, ne comptent que s'ils sont partagés et correspondent à l'intérêt d'un groupe qui sait se faire entendre. Besoins et aspirations s'objectivent publiquement dans des idéaux et des intérêts partagés, idéaux et intérêts qui se mêlent en un discours édifiant, qui donnent lieu aussi à des objectifs précis. Pour illustrer de façon cavalière ces distinctions, nous dirions que les prêtres entretiennent les aspirations, les prophètes et utopistes politiques nomment l'idéal et révèlent ainsi les besoins et les intérêts autour desquels des forces nouvelles pourront se regrouper, les chefs de parti proposent des objectifs et organisent des troupes. Si ces chefs deviennent les gouvernants, il leur faudra mettre au point des programmes législatifs et administratifs dans le prolongement de leurs programmes électoraux. Évidemment, une dialectique permanente s'établit entre ces diverses phases de ce qu'on pourrait appeler la détermination progressive d'un objectif politique.

Souvent un parti ou un gouvernement se contente de proclamer un objectif pour des raisons de propagande. Mais une fois qu'on l'a proclamé, on peut être obligé de l'instituer, car des attentes populaires que l'on a reconnues, auxquelles on a promis de répondre, deviennent des exigences qu'il sera de plus en plus difficile d'éluder.

Qu'un idéal soit le point de ralliement d'une opposition ou d'un gouvernement, il est dans les deux cas un moyen de gagner du pouvoir, pouvoir qui ne servira pas nécessairement à réaliser l'idéal. On promet des lendemains qui chantent à tous ceux qui

sont insatisfaits du temps présent, mais à qui sert cette promesse? L'idéal au nom duquel on cherche à renverser un gouvernement n'est pas *a priori* plus véridique que celui qui sert de justification au pouvoir établi. Il est plus facile de faire des promesses en l'air quand on n'a pas encore les moyens de les tenir, quand on est dans l'opposition plutôt qu'au gouvernement. Par ailleurs, une des armes de l'opposition est de montrer l'écart entre les idéaux que proclame le gouvernement et la politique qu'il poursuit. C'est ainsi qu'elle peut acculer le gouvernement à faire ce qu'il dit ou le défaire.

\* \* \*

Parlons des mirages de l'idéal. Ses promesses peuvent être un guide pour l'action. Elles sont aussi une consolation dans les tribulations présentes. On les célèbre, et cela est bien nécessaire pour tremper la résolution et la solidarité des partisans. Mais ne risque-t-on pas d'en oublier les exigences quotidiennes de la lutte et de l'organisation politiques? Il est tentant de se complaire dans le rêve d'une utopie et de fulminer contre le monde présent. Il est plus difficile de se réconcilier avec celui-ci et de tâcher d'y faire advenir patiemment l'utopie dont on rêve. Pour inspirer des stratégies, un idéal doit se nourrir des possibilités du moment, se redéfinir sans cesse pour exploiter ces possibilités. Or, les mouvements de masse, plus encore que les individus, ont besoin de dogmes. Plus exactement, les individus comptent sur les mouvements dont ils font partie pour y trouver à la fois sécurité affective et certitudes morales. Ce que les partisans veulent de leur parti, surtout dans le cas de partis extrémistes, n'est-ce pas, au moins pour une part, le réconfort d'une vision du monde arrêtée, d'une espérance assurée et d'un sentiment de justification (garanti par l'adhésion à la discipline du parti)? L'idéal met en perspective un manque particulier, donne du souffle et de l'audace à la revendication. Il reprend la particularité de celle-ci dans une visée générale mais peut aussi la noyer dans des promesses grandiloquentes. Pour prendre un exemple extrême, ceux qui s'absorbent dans l'espérance messianique d'un renversement justicier ne sont guère préparés à exploiter les chances limitées qui s'offrent au jour le jour pour réaliser des réformes modestes. Cela leur paraîtrait une trahison du rêve auquel ils se sont identifiés.

Les mirages de l'idéal peuvent être entretenus délibérément ou exploités pour entretenir le pouvoir des uns sur les autres. C'est

en proclamant des objectifs aussi séduisants que vagues, qu'une politique habile attire et manipule des supporters dont les intérêts sont pourtant étrangers à ceux que poursuit activement cette politique. Ainsi, la bourgeoisie a neutralisé ou même utilisé des mouvements ouvriers formés contre elle en invoquant la nécessité de redresser la productivité et la prospérité nationales, alors que les bénéfices de celles-ci étaient d'abord réservés à la bourgeoisie. Il arrive aussi que des appareils revendicatifs en place utilisent une rhétorique révolutionnaire maximaliste afin de faire dériver, selon leur convenance, les revendications précises de la base. Il y a des partis révolutionnaires institutionnalisés et des syndicats bureaucratiques, au pouvoir comme dans l'opposition, qui monopolisent le discours contestataire de telle sorte qu'ils créent l'illusion de contester effectivement et évitent ainsi d'assumer les contestations qu'ils ne veulent pas entendre. Ils discréditent ou suppriment les dissidents et continuent d'occuper tout l'horizon de la gauche avec leurs mots et leurs mensonges.

Il est utile de distinguer trois phénomènes, quoiqu'ils se recourent et s'épaulent très souvent :

- a) L'idéologie habile et fallacieuse par laquelle une classe (groupe ou nation) arrive à manipuler à son avantage une autre classe (groupe ou nation) en manipulant l'interprétation que celle-ci a des faits et des valeurs.
- b) L'interprétation des faits et des valeurs, traditionnelle, sclérosée et inadéquate, dont on ne se départit pas parce qu'on y trouve le réconfort de certitudes habituelles.
- c) L'idéalisme éthéré, incapable de se traduire en politiques concrètes, qui assure cependant un refuge contre la morosité et les complexités du présent.

On réserve habituellement le mot idéologie pour désigner le phénomène mentionné en a). Dans ce cas, l'aveuglement est entretenu, mais pas nécessairement consciemment, afin de maintenir un rapport de force. Il fait partie d'un système de domination ou d'exploitation<sup>1</sup>.

1. L'idéologie comme mystification au service d'un système de domination, composante et légitimation d'un tel système, n'est dénoncée que par une autre idéologie, établie ou tâchant de s'établir. La dénonciation est toujours relative à un point de vue. Cela ne la discrédite d'ailleurs pas automatiquement. D'autre part, une idéologie, avant d'être mystificatrice, est la vision du monde qui permet à un milieu de s'identifier et de défendre ses intérêts. Tout point de vue est idéologique, partiel et partial. Le philosophe peut le savoir, il n'y échappe pas. Sa critique des idéologies est encore inhérente à une idéologie.

On peut critiquer un même phénomène de ces trois points de vue, ou de deux de ces trois points de vue. Une religion, par exemple, peut être, en même temps, idéologie conservatrice utilisée plus ou moins sciemment pour embobiner les désavantagés; espérance sans bavure d'un renversement justicier que les désavantagés attendent, mais sans le préparer efficacement; une vision du monde arrêtée, rassurante, établie dans des dogmes, des rites et des institutions, incapable de rendre compte des dynamismes et des possibilités politiques actuels. Elle est une excellente idéologie parce qu'elle est *aussi* vision rassurante ou espérance passive et magnifique. Cette même religion peut être pour certains, ou avoir été à une autre époque, une source d'idéaux agissant à l'avant-garde de l'histoire. C'est d'ailleurs cet aspect «progressiste» de la religion qui lui donne la capacité d'abuser les désavantagés et rassure la conscience des fidèles qui ne voudraient pas ne pas être «progressistes». Bref, pour qu'une idéologie puisse s'accréditer et tromper, il faut bien qu'elle ait le prestige de la tradition établie ou l'apparence de la grandeur morale ou l'un et l'autre. D'autre part, une vision du monde qui se maintient envers et contre les intérêts des uns, est sans doute entretenue et cultivée par d'autres qui y trouvent avantage. Elle dure d'autant plus qu'elle est reprise dans une perspective idéologique.

La propagande par laquelle un parti tâche de gagner de nouveaux appuis est très souvent indistinctement le discours par lequel le même parti se retranche dans l'assurance de sa bonne foi<sup>2</sup>. La propagande est à la fois tournée vers l'intérieur et l'extérieur. On veut convaincre les autres ou les abuser, mais on a aussi besoin de s'abuser soi-même, de se convaincre que l'on est en accord avec ses propres principes. Des partisans ont besoin de convictions nettes, voire manichéennes, qui leur donnent le beau rôle. Et pour cela, ils négligent d'envisager tous les aspects et toutes les ambiguïtés de leur position. Il devient parfois difficile de distinguer, comme nous le faisons plus haut, entre la ruse mensongère de la propagande, l'identification «sincère» à des idéaux inopérants devenus habituels et l'évasion dans un rêve consolateur.

2. Bonne foi entretenue éventuellement avec plus ou moins de mauvaise foi par des cadres et des idéologues.

Concluons. Ceux qui ne réclament que du pain ici et maintenant risquent fort de demeurer isolés et donc faibles dans leur revendication particulière. Ils ne réclament même pas l'abolition de leur statut de quémandeurs. Par contre, ceux qui placent leur revendication dans la perspective d'un idéal général, risquent de s'égarer dans les mots. Pour opérer dans la pratique comme anticipation directrice, il faut qu'un idéal non seulement enthousiasme et rassemble des fidèles, mais aussi se concrétise dans une stratégie répondant à des besoins ressentis. En retour, cette stratégie, par son efficacité à résoudre des maux réels, ajoutera à la force d'entraînement de l'idéal qui l'inspire. D'autre part, en se situant dans la perspective d'idéaux reconnus, la défense d'intérêts particuliers gagne de la respectabilité et de nouveaux soutiens. Une politique ne s'impose pas seulement par la force mais aussi par la justification qu'elle donne d'elle-même et par les fins qu'elle affiche. Plus exactement, une politique peut tirer de cette justification et de ces fins, la force par laquelle elle s'imposera. On voit quels sont le rôle, la nécessité et les tentations de la propagande. Celle-ci, sans être nécessairement mensonge délibéré, ne dit ni toute la vérité ni rien que la vérité. Pourtant, c'est dans la concurrence des différentes propagandes que leurs faux-semblants, leurs partis-pris et leurs excès sont dénoncés de façon fort pratique.

\* \* \*

Nous venons d'insister sur les rôles souvent ambigus de l'idéal dans les discours politiques. Nous allons maintenant parler brièvement des moyens spécifiques de la politique: la contrainte de la loi et une certaine duplicité ou ruse, moyens que nécessite le maintien de la paix, moyens qui peuvent entrer en contradiction avec certains idéaux.

Un gouvernement doit bien agir par la contrainte. Celle-ci est nécessaire parce que la loi, fort souvent, n'a d'efficacité qu'imposée dans sa totalité et à tous. Ainsi, le code de la route doit s'appliquer intégralement et universellement parce qu'il constitue un ensemble de règlements interdépendants, ne garantissant la sécurité de la route que si tous les conducteurs s'y conforment. On ne peut vraiment pas compter sur le bon vouloir, toujours aléatoire, de tous les conducteurs, à tout moment, vis-à-vis de tous les règlements. D'autre part, c'est parce que le citoyen

ordinaire est convaincu que tout le monde observe la loi, qu'il est disposé à en faire autant. Ainsi, chacun garde sa confiance dans l'ordre légal, estime qu'il vaut la peine d'y contribuer et craint d'être l'unique déviant, cible de la police ou de la réprobation générale, au cas où il ne s'y conformerait pas. Il est donc important d'imposer la loi sans faille, *manu militari* au besoin, afin qu'elle forme un système efficace de règlements, un système majestueux qui s'impose sans conteste. Les contrôles policiers sont toujours onéreux et souvent vexatoires, leur multiplication n'ajoute pas à la majesté de la loi. Pourtant, cette majesté repose sur une application rigoureuse et universelle de la loi, sur une crainte diffuse de l'enfreindre. Évidemment, l'imposition par la force d'un cadre légal peut assurer l'ordre et la paix, mais non la fraternité, même si celle-ci est l'objectif visé par la loi. La contrainte est un moyen qui ne se prête pas à toutes les fins. On peut en dire autant de bien d'autres moyens auxquels doivent recourir les hommes politiques les mieux intentionnés.

Poursuivre un idéal en politique, c'est aussi poursuivre le pouvoir ou au moins l'influence qui permettra de mettre en oeuvre cet idéal. Voilà qui exige que l'on négocie, que l'on transige avec des adversaires, que l'on ruse pour se ménager des appuis, que l'on suscite des espérances qui ne sont pas toujours mesurées, que l'on manipule des partisans, que l'on sabote l'opposition, que l'on ne perde ni du temps ni des occasions à cause de scrupules. Il faut être roublard, impitoyable, opportuniste pour les meilleures causes comme pour les moins bonnes. Machiavel a fort bien dit ces choses<sup>3</sup>. Le métier de politique comporte des exigences telles que, très souvent, on se laisse absorber par le souci de se maintenir au pouvoir, d'imposer un minimum d'ordre, d'expédier les affaires courantes. On n'a guère le loisir de viser plus loin et plus haut quoique, pour des raisons de propagande, ne fût-ce que pour rester en selle, il faille bien parler et parfois s'occuper du long terme et d'idéaux élevés.

Par contre, si l'on vise trop loin et trop haut avec entêtement, si l'on veut transformer coûte que coûte le corps social et faire fi de ses habitudes, les moyens utilisés risquent de contredire les objectifs recherchés. On a recouru à la terreur pour imposer la fraternité, à l'épargne et au travail forcés pour assurer la libération économique du peuple, à la guerre pour préparer la paix. Mais on

3. Cf. *Le Prince*, chap. XV à XIX.

s'est installé dans la terreur et la fraternité fut à jamais corrompue. Dans la guerre et la paix fut oubliée. Dans l'épargne et le travail forcés et la libération du peuple ne fut plus qu'une mauvaise farce, un alibi pour perpétuer l'oppression à laquelle des oppresseurs se sont habitués. Les plus idéalistes, dans l'impatience de réaliser leurs objectifs, deviennent souvent cruels et totalitaires de façon irrémédiable. Au début, la grandeur de leurs desseins semble justifier leur intransigeance. Et puis il y a toujours, à tous les échelons de l'appareil de l'État, des hommes qui trouvent dans l'exercice du pouvoir et dans la démesure de celui-ci, des avantages qu'ils s'emploieront à maintenir. Le despotisme s'établit progressivement. Il entraîne tant de crainte et de ressentiment que les despotes n'osent plus sortir de ce mode de gouvernement même s'ils souhaitent restaurer la fraternité et la liberté. Le peuple qui ne participe pas aux décisions politiques ne se prépare pas aux vertus républicaines et les despotes, dès lors, ont quelques raisons de le traiter en mineur.

En dépit de la contrainte des lois, des ruses du pouvoir et des luttes plus ou moins sourdes pour le pouvoir, des passions soulevées et des espérances trompées, bref, en dépit de ses moyens qui semblent amoraux ou immoraux, la politique demeure pourtant passible d'un jugement éthique. En quel sens et dans quelle mesure? C'est ce que nous allons préciser.

Normalement, un gouvernement parle de ses bonnes intentions. Il lui est plus économique de se faire respecter pour ses nobles desseins, réels ou prétendus, que de se faire craindre par une police, de justifier l'ordre imposé que de l'imposer par la seule force. D'ailleurs, il ne suffit pas de bien payer la police, il faut encore donner un sens à sa mission pour que ses agents gardent l'estime d'eux-mêmes et le coeur à l'ouvrage. La propagande et la contre-propagande, qu'elles soient mensongères ou sincères, en appellent aux valeurs éthiques parce que celles-ci représentent une dernière instance. En fait, ces valeurs, pour le philosophe comme pour n'importe quel citoyen, n'apparaissent pas indépendamment de l'influence des idéologies, des partialités ou des simplismes de la propagande. Il n'y a pas une vision des enjeux et des objectifs de la politique, qui s'imposerait en dehors des différentes opinions partisans qui se font concurrence dans le public et essaient de se faire valoir, s'appuyant sur les institutions

et les pouvoirs en place, mêlant la menace et l'argument, la bonne et la mauvaise foi. Ce n'est qu'en dénonçant les mensonges et les ambiguïtés de ces opinions, en les confrontant les unes aux autres, qu'on acquiert des idées plus justes au sujet des valeurs, des objectifs et des enjeux de la politique. Il faut bien reconnaître que le point de vue des opprimés, si juste soit-il, n'est remarqué que le jour où leur protestation fait les manchettes des journaux, parce que cette protestation sert la stratégie d'un parti établi ou parce qu'elle s'est exprimée de façon retentissante. Le moraliste ne s'est intéressé aux Noirs, aux Chinois, aux ouvriers, aux prisonniers de droit commun qu'après qu'ils se soient mis eux-mêmes à la mode par leurs révoltes ou leurs révolutions. Cela signifie que le pluralisme et la concurrence des points de vue, qui sont la condition de la critique des idéologies, reposent sur une répartition minimale des moyens de lutte.

Nous venons d'insister sur la difficulté d'un jugement équilibré en politique, mais aussi sur la référence permanente à l'éthique qu'on y rencontre. En fin de compte, une certaine législation promeut une certaine conception de la société et de l'homme, ouvre certaines possibilités et en ferme d'autres, favorise des valeurs et en défavorise d'autres. Selon Julien Freund<sup>4</sup>, la politique inscrit ses divers objectifs dans la perspective de la paix, et celle-ci, qui est le but spécifique de la politique, se justifie dans la perspective des fins publique et privée qu'elle autorise, dans la perspective de la justice et de la liberté qui peuvent s'épanouir pour tous et pour chacun dans la paix. Si l'on distingue le but spécifique, la paix, et les fins qui la justifient, vis-à-vis desquelles la paix n'est qu'un moyen ou une condition, c'est qu'on veut dire deux choses. Premièrement, que la paix idéale n'est pas n'importe laquelle mais une paix qui favorise certaines fins. Deuxièmement, qu'il serait dangereux que le pouvoir politique cherche à imposer plus que la paix, plus qu'un ordre public où soit possible la coexistence d'opinions et de façons de vivre différentes. Il y a plusieurs raisons à cela. Une première série de raisons invoque les coûts excessifs d'une politique qui veut imposer plus que la paix. Une seconde série de raisons porte sur la nécessité d'un débat libre et ouvert au sujet des valeurs.

4. Cf. Chap. I, *Qu'est-ce que la politique?*, Le Seuil, Paris, 1967.

D'abord, comment contrôler la vie privée et la conscience des citoyens? Si l'État s'y essaie, ce ne peut être qu'à un prix très élevé. En tout cas, on ne peut imposer par un règlement de police ni la liberté intérieure ni la droiture du cœur. L'État ne peut qu'assurer les conditions favorables à celles-ci. Il ne peut régler que l'extériorité des conduites à moins d'avoir l'arbitraire pour règle, la délation et le lavage de cerveau comme méthodes. Comme nous le disions plus haut, on ne peut imposer au corps social des idéaux dont il ne veut pas à moins de l'opprimer. Un gouvernement qui voudrait instaurer, par la force, ce qu'il entend par la vertu, risque de faire plus de mal que de bien et de se fourvoyer dans une voie unilatérale. La terreur et l'impatience de la vertu ont partie liée. Bien sûr, la paix la plus permissive ne va pas sans règles ni sans contraintes, mais il importe de mesurer celles-ci par rapport à la liberté qu'elles autorisent. On dit qu'Élisabeth I, agacée par les querelles interminables des théologiens au sujet de l'emplacement de l'autel dans les églises, aurait décidé de cet emplacement non pour des raisons théologiques, mais pour éviter une guerre de religion en imposant sa volonté arbitraire et souveraine. Il y avait dans cette mesure royale, qui remettait les théologiens à leur place, une garantie de tolérance pour tous.

Milovan Djilas écrivait: «Je suis convaincu que la société ne peut pas être parfaite. Les hommes doivent tenir à leurs idées et à leurs idéaux, mais ils ne doivent pas s'imaginer que les uns ou les autres soient réalisables. Il nous faut comprendre la nature de l'utopie. L'utopiste une fois au pouvoir devient dogmatique et il peut très facilement faire le malheur des hommes au nom de son idéalisme (. . .). Le devoir de l'homme de notre temps est d'accepter comme une réalité l'imperfection de la société, mais aussi de comprendre que l'humanisme, les rêves et les imaginations humanitaires sont nécessaires pour le réformer sans cesse, pour l'améliorer et le faire progresser<sup>5</sup>». Malheureusement, toute utopie ou sujet de la société parfaite peut devenir tyrannique dès qu'elle a les pouvoirs de s'implanter. L'idéal en la matière est sans cesse à réinventer à partir des insuffisances que révèlent son actualisation même et les besoins des hommes. Que serait une justice dont chacun ne pourrait pas redéfinir les conditions? *La République* de Platon ne ressemblerait-elle pas au *Meilleur des mondes*<sup>6</sup> une fois

5. Milovan DJILAS, *La Société imparfaite*, Calmann-Lévy, Paris, 1969, pp. 16-17.

6. Celui d'Aldous HUXLEY.

réalisée? L'anticipation du philosophe deviendrait de l'entêtement imbécile si elle refusait la contestation des citoyens, de la tyrannie si le philosophe entêté était roi, une tyrannie d'autant plus insidieuse qu'elle se ferait passer pour vertueuse et jetterait le discrédit sur toute dissidence.

\* \* \*

Qui juge la politique d'un point de vue éthique estime à juste titre en juger en dernier ressort. Mais il faut rappeler, et c'est là-dessus que je voudrais conclure cet article, combien le jugement éthique dépend de la reconnaissance tâtonnante des besoins et des droits, combien cette reconnaissance est elle-même liée aux rapports mouvants qu'entretiennent les différentes forces et les différents discours politiques. Il faut aussi rappeler combien ces discours correspondent à une volonté d'auto-justification et de propagande. Chaque parti veut se donner bonne conscience en même temps qu'il essaie de défendre sa vision des choses. Il s'enferme volontiers dans celle-ci parce qu'elle lui offre une assurance morale. Pour sauvegarder cette assurance, et non seulement pour défendre ses intérêts, il sera aveugle aux points de vue et aux intérêts des autres.

Les nécessités immédiates du gouvernement, la volonté de garder le pouvoir ou de maintenir la paix sociale, obnubilent souvent les gouvernants. Mais les plus beaux idéaux révolutionnaires obnubilent aussi leurs partisans. Ils justifient qu'on leur sacrifie tout. Ils permettent d'oublier que le droit ne peut être dit une fois pour toutes, que la société n'est pas une mais multiple<sup>7</sup> dans ses revendications et ses aspirations les plus légitimes.

Département de Philosophie  
Collège de Saint-Laurent

7. Voir à ce propos, l'article de C. Lefort «Droits de l'homme et politique» in *Libre*, 80-7. Paris, Payot 1980.

## Sur la théorie des démonstrations

Y. Gauthier

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203170ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203170ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gauthier, Y. (1981). Sur la théorie des démonstrations. *Philosophiques*, 8 (2), 273–285. <https://doi.org/10.7202/203170ar>

Résumé de l'article

Le texte est consacré aux aspects essentiels de la théorie des démonstrations en logique mathématique et à ses ramifications contemporaines. La distinction établie par Kreisel entre théorie générale des démonstrations et théorie reductive des démonstrations est reprise et l'accent est mis sur la théorie reductive ou les sous-systèmes de l'analyse classique, en particulier l'induction transfinie de Takeuti et se termine par une liste des développements contemporains les plus significatifs en théorie de la preuve.

## SUR LA THÉORIE DES DÉMONSTRATIONS\*

RÉSUMÉ. Le texte est consacré aux aspects essentiels de la théorie des démonstrations en logique mathématique et à ses ramifications contemporaines. La distinction établie par Kreisel entre théorie générale des démonstrations et théorie réductive des démonstrations est reprise et l'accent est mis sur la théorie réductive ou les sous-systèmes de l'analyse classique, en particulier l'induction transfinie. Le texte comporte une critique de la justification de l'induction transfinie de Takeuti et se termine par une liste des développements contemporains les plus significatifs en théorie de la preuve.

ABSTRACT. This article deals with the essential aspects and the contemporary developments of proof theory in mathematical logic. The distinction between general proof theory and reductive proof theory borrowed from Kreisel is used as the main axis of the paper, but the emphasis is on the reductive theory of classical analysis and transfinite induction. A foundational critique of Takeuti's justification of transfinite induction is offered and details on the most significant contemporary developments of proof theory close the article.

Nous nous proposons, dans ce court texte, de présenter les aspects essentiels de la théorie des démonstrations et ses ramifications contemporaines. Nous faisons aussi une critique de la notion d'induction transfinie, centrale dans la théorie mathématique des démonstrations. Enfin, nous défendons une position fondationnelle, le constructivisme, que l'on trouvera plus étayée ailleurs.

La théorie des démonstrations, ou de la preuve, a son origine chez Hilbert qui, le premier, en a fait une discipline indépen-

\* Ce texte a fait l'objet d'une conférence aux départements de mathématiques et de philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières en février 1980, conférence qui a aussi été donnée dans le cadre du séminaire «Logique et épistémologie» du département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal. Nous remercions Daniel Vanderveken et Serge Robert pour leurs invitations respectives.

dante comme *Beweistheorie* ou encore *Metamathematik*, c'est-à-dire étude des systèmes formels des théories mathématiques. Le problème qui motivait Hilbert était celui de la non-contradiction de l'analyse classique, problème qui n'est pas encore résolu aujourd'hui. Mais depuis Hilbert, la théorie des démonstrations s'est diversifiée considérablement et constitue, avec la théorie des modèles, l'une des deux artères principales de la logique mathématique. Si la théorie des modèles s'occupe de la sémantique, c'est-à-dire de l'interprétation des théories logiques et mathématiques, la théorie des démonstrations s'intéresse à leur seule syntaxe ou structure formelle (la pragmatique ressortit, elle, à la sémantique).

Pour les besoins de cet article, nous distinguerons la théorie générale des démonstrations, qui relève de la logique formelle, de la théorie réductive des démonstrations, qui fait partie de la logique mathématique.<sup>1</sup>

1. Depuis Euclide, la démonstration fait partie intégrante des mathématiques. Mais l'intérêt qu'on accorde à l'élaboration d'une preuve n'a pas toujours été égal: ainsi le célèbre mathématicien anglais G.H. Hardy ne dit-il pas que «les preuves ne sont rien, seuls les bons concepts comptent<sup>2</sup>». Il est sans doute vrai que les mathématiciens eux-mêmes se répartissent en deux classes, les «concepteurs» ou créateurs de concepts (et de théories parfois) et les «prouveurs» (ou «démonstrateurs»), qui démontrent des théorèmes qu'ils n'ont pas conçus eux-mêmes. Le couple Cantor-Dedekind vient de suite à l'esprit; Cantor avouait qu'il n'était certain d'une preuve que lorsqu'il l'avait soumise à Dedekind dont il disait qu'il avait un esprit en escalier, *Treppenverstand*<sup>3</sup>. Dedekind était par ailleurs, lui aussi, un mathématicien créateur. Des mathématiciens comme Thom (la théorie du cobordisme en topologie différentielle qu'il a créée de toutes pièces n'est pas encore entièrement démontrée) ou Grothendieck (pour

1. Cette distinction est due à Georg Kreisel et a été reprise par D. Prawitz dans «Ideas and Results in Proof Theory», *Proceedings of the Second Scandinavian Logic Colloquium*, North-Holland, Amsterdam, 1971, pp. 235-307. On consultera aussi G. Kreisel «A Survey of Proof Theory II» *Ibid.*, pp. 109-170 dont la première partie est parue dans *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 33 (1968), pp. 321-388.
2. Voir G.H. Hardy, *A Mathematician's Apology*. London, Cambridge University Press, 1940.
3. Voir la correspondance Cantor-Dedekind dans G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, hrsg, v. E. Zermelo, G. Olms, Hildesheim, 1966.

la géométrie algébrique) sont des créateurs, alors qu'un Deligne par exemple serait un «prouveur». En logique, on pourrait penser à Kreisel et à Cohen. Mais ce n'est là que la psychologie des mathématiques qui n'a pas d'intérêt immédiat pour nous.

Bourbaki est l'un (ou plusieurs!) de ceux qui prennent la preuve au sérieux. «Qui dit mathématique, dit démonstration» déclare-t-il au tout début de son entreprise<sup>4</sup>. Qui dit démonstration, dit logique, pourrions-nous ajouter. Montrons-le tout de suite.

Bourbaki énumère quatre types de preuve dans son traité: a) preuve par hypothèse auxiliaire; b) preuve par réduction à l'absurde; c) preuve par disjonction des cas et d) preuve par constante auxiliaire. Il n'est pas difficile de donner la version formelle de ces types de preuve: la preuve par hypothèse auxiliaire où l'énoncé A est supposé vrai (ou est un axiome) correspond à la règle d'introduction du fer à cheval  $I \supset$

$$\frac{[A] \quad B}{A \supset B}$$

la preuve indirecte ou *reductio ad absurdum* où l'on suppose que A est faux correspond à la règle d'élimination de la négation  $E \sim$

$$\frac{[\sim A] \quad \text{— } \Lambda \text{ —}}{A}$$

(pour la logique classique, s'entend)

( $\Lambda$  signifie contradiction), la preuve par disjonction des cas où de  $A \vee B$  il faut passer par  $A \supset C$  et  $B \supset C$  pour obtenir C correspond à la règle d'élimination du «disjoncteur»  $E \vee$

$$\frac{A \vee B, \quad \frac{[A] \quad [B]}{C \quad C}}{C}$$

enfin la preuve par la constante auxiliaire où l'on suppose que l'on a un x tel que A (prédicat) correspond à la règle d'introduction du quantificateur universel  $I \forall$

$$\frac{A(a)}{\forall x A(x)} \quad \text{(avec la restriction évidente: } a \text{ n'apparaît pas dans les prémisses de } A(a))$$

4. Cf. N. Bourbaki, *Éléments des mathématiques. Théorie des ensembles*. Hermann, Paris, 1970.

Ces règles dites de déduction naturelle ont été formulées par Gentzen et font partie de l'arsenal de la logique formelle contemporaine<sup>5</sup>. Outre la règle d'inférence *modus ponens* connue depuis Aristote et qui correspond à la règle d'élimination du fer à cheval  $E \supset$

$$\frac{A, A \supset B}{B}$$

on a la règle de coupure

$$\frac{A \supset D, D \supset B}{A \supset B}$$

qui joue un rôle important dans les théorèmes de forme normale qui garantissent qu'on peut obtenir une dérivation sans la règle de coupure dans un système formel donné — en plus des théorèmes de forme normale, on a des théorèmes de normalisation qui garantissent que toute dérivation est normalisable. Gentzen, Schütte, Prawitz, Martin-Löf, Girard ont obtenu ces résultats pour divers systèmes formels, e.g. logique des prédicats de premier ordre, du second ordre, théorie des types, arithmétique, etc. L'important principe d'inversion (qu'on attribue à Lorenzen) stipule que la conclusion obtenue par une règle d'élimination ne dit rien de plus que ce qui aurait été acquis si la prémisse majeure de l'élimination avait été inférée par une règle d'introduction<sup>6</sup>.

2. La théorie de la déduction naturelle appartient à la théorie générale des démonstrations; le coeur de la théorie des démonstrations est cependant la théorie «réductive» — cette épithète signifie que l'on cherche à formuler des sous-systèmes, des systèmes formels «réduits» de plus en plus forts pour tenter d'«approximer» le problème de la consistance de l'analyse classique ou de la théorie des ensembles, demeuré inaccessible jusqu'à maintenant. Ces sous-systèmes de l'analyse sont, par exemple, les hiérarchies arithmétique, hyperarithmétique et analytique  $\sum_n^0$ ,  $\prod_n^0$ , (où l'on quantifie sur des variables numériques et des variables fonctionnelles respectivement) en théorie de la récursion ou

5. Pour une présentation plus complète de ces règles, nous nous permettons de renvoyer à notre *Méthodes et concepts de la logique formelle*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1978.

6. Voir D. Prawitz, *Natural Deduction*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1965.

des versions affaiblies de l'arithmétique du second ordre  $\langle N, O, S, =, +, \cdot \rangle$  avec le postulat d'induction

$$\forall X [XO \wedge \forall y (Xy \rightarrow XSy) \rightarrow \forall y Xy].^7$$

Mais l'instrument principal ici est l'induction transfinie jusqu'à  $\epsilon_0$ , c'est-à-dire la limite des  $\omega$ . Voyons maintenant ce qu'il en est de cette induction transfinie. On sait que Cantor, le créateur de la théorie des ensembles transfinis, a établi la hiérarchie des ordinaux suivante

$$\begin{aligned}\omega &= \lim \langle 0, 1, 2, \dots, n \rangle \\ \omega \cdot 2 &= \lim \langle \omega + n \rangle \\ \omega^2 &= \lim \langle \omega \cdot n \rangle \\ \omega^\omega &= \lim \langle \omega^n \rangle \\ \omega^{\omega^\omega} &= \lim \langle \omega^{\omega^n} \rangle \\ \epsilon_0 &= \lim \langle \omega^{\omega^{\dots^{\omega}} \{n\}} \rangle\end{aligned}$$

(un ordinal limite est un ordinal qui n'a pas de prédécesseur immédiat). On remarque que chacun des ensembles ordonnés de la hiérarchie a pour dernier terme  $n$  puisque la hiérarchie est fondée sur la forme normale que Cantor a donnée pour tout ordinal

$$\xi = \omega^{\beta_{1n_1}} + \omega^{\beta_{2n_2}} + \dots + \omega^{\beta_{m n_m}}$$

où  $\beta_1 > \beta_2 > \dots > \beta_m$  et  $m, n_1, n_2, \dots, n_m$  sont finis. C'est la deuxième classe de nombres de Cantor aussi appelés «ordinaux constructifs» par Kleene et Church; cette classe est, en effet, dénombrable et récursivement énumérable au sens de la théorie des ensembles à cause du terme  $n$ , mais n'est pas effectivement énumérable au sens constructiviste (et au sens strict) puisqu'on peut trouver un ordinal tel que  $\alpha_n = \alpha$  pour tous les  $n$ : on n'a qu'à prendre  $\alpha = \lim \alpha_n$ , donc  $\alpha_n < \alpha$ . On voit que les concepts sont assez fins ici; la thèse de Church affirme qu'un ensemble récursivement énumérable est aussi effectivement énumérable (on vient de voir que ce n'est pas le cas) ou encore qu'une fonction récursive est équivalente à une prescription qui génère un à un les éléments d'un ensemble. Il est bien connu que l'ensemble des fonctions récursives primitives est équivalent à toute une série de systèmes

7. Pour plus de détails sur ces questions, on pourra consulter notre *Fondements des mathématiques*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1976.

formels, machine de Turing,  $\lambda$ -définissabilité, calcul équationnel, systèmes canoniques de Post, algorithmes normaux de Markov. Mais par la méthode de diagonalisation de Cantor, je peux trouver dans  $\mathbb{N}^{\mathbb{N}}$  une fonction distincte de toutes les fonctions calculables (donc récursives, par la thèse de Church) et qui n'est pas, par conséquent, calculable: je n'ai qu'à me donner une énumération (effective, par définition) des fonctions calculables et je définis

$$g(n) = \begin{cases} 1, & \text{ssi } f_n(n) = 0 \\ 0, & \text{autrement;} \end{cases}$$

$g$  n'est pas calculable, parce que pour un  $k$  arbitraire  $g(k) = f_k(k)$ , mais  $f_k(k) = 0$ , ssi  $g(k) = 1$ , donc  $g(k) \neq f_k(k)$ .<sup>8</sup> Inutile de dire que le procédé de diagonalisation n'est pas constructif lui non plus . . .

C'est dans sa preuve de non-contradiction de l'arithmétique (1936) que Gentzen utilise l'induction transfinie. Hilbert avait voulu se limiter à une preuve de non-contradiction «finie», c'est-à-dire à une configuration finie d'objets concrets, de signes formels; c'est la combinatoire finie à laquelle Hilbert pensait pouvoir réduire la théorie de la preuve. La seconde preuve d'incomplétude (1931) de Gödel modifiera sensiblement cet idéal. L'outil majeur de Hilbert était le symbole  $\epsilon$ , une fonction de choix (approximative) employée un nombre fini de fois et qui permettait d'éliminer les quantificateurs:

$$\begin{aligned} A(t) &\rightarrow A(\epsilon_x A(x)) \\ \exists x A(x) &= A(\epsilon_x A(x)) \\ \forall x A(x) &= A(\epsilon_x \sim A(x)) \end{aligned}$$

Puis Skolem introduit la notion d'expansion, c'est-à-dire conjonction de formules avec instantiation existentielle mais sans quantificateurs — technique qui allait mener à ce qu'on appelle élimination des quantificateurs. Le théorème de Herbrand utilise cette notion d'expansion de façon syntaxique: une formule est dérivable, si sa négation a une expansion inconsistante en termes de valeurs de vérité. D'autre part Skolem, Gödel, Tarski créaient la

8. Nous reprenons un passage de notre *Méthodes et concepts de la logique formelle*, p. 132.

9. On consultera là-dessus D. Hilbert et P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik*, vol. 2, Berlin, Springer, 1939, qui contient les détails sur les méthodes utilisant le symbole  $\epsilon$ .

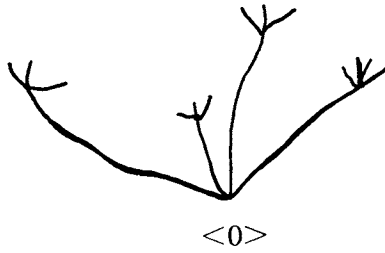
théorie des modèles avec la notion centrale de satisfaction (d'une formule ou d'un ensemble de formules).

Après le résultat de Gödel, qui démontrait que la preuve de consistance d'une théorie devait utiliser des moyens (formels) plus forts que ceux dont disposait le système formel de la théorie en question, il était évident qu'il fallait aller au-delà de la combinatoire finie de Hilbert. L'intuitionnisme de Brouwer comportait déjà des objets abstraits, fonctions, fonctionnelles, constructions, preuves qui transcendaient le point de vue strictement finitaire de Hilbert, mais cette voie ne sera exploitée que beaucoup plus tard par Gödel dans son interprétation «Dialectica»<sup>10</sup>. Pour Gentzen, l'induction transfinie signifiait le parcours ou la traversée «potentielle» d'une totalité infinie. Gentzen a toujours insisté sur cette interprétation «potentialiste»<sup>11</sup>, mais le *Gedankenexperiment* du parcours potentiel d'un ensemble infini est inconsistant; nous allons le montrer en critiquant la justification de l'induction transfinie qu'a voulue donner Takeuti dans son livre *Proof Theory*<sup>12</sup>. Takeuti part du principe suivant: «quand tous les nombres plus petits que  $\beta$  sont reconnus comme accessibles, alors  $\beta$  est lui-même accessible», mais au lieu de suites strictement croissantes d'ordinaux  $\beta_0 < \beta_1 < \dots < \beta_{\epsilon_0}$ , il introduit des suites strictement décroissantes  $\mu > \dots > \mu_1 > \mu_0$  pour  $\mu = \lim(\omega^{\mu_n})$ , et tente de montrer par une méthode concrète que toute suite est finie. L'idée se résume à celle des arbres bien fondés (ou bien enracinés)

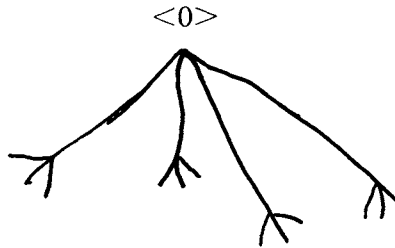
10. K. Gödel, «Ueber eine bis jetzt noch nicht benützte Erweiterung des finiten Standpunktes», *Dialectica* 12 (1958), pp. 280-287.

11. G. Gentzen *Collected papers*, ed. by E. Szabo, North-Holland, Amsterdam, 1969.

12. G. Takeuti, *Proof Theory*, North-Holland, Amsterdam, 1975, chap. 2. On pourra consulter aussi sur la théorie des démonstrations, l'ouvrage classique de K. Schütte *Beweistheorie*. Berlin, Springer, 1960, mais Schütte ne tente pas de justifier l'induction transfinie. La traduction en anglais comporte de nombreux résultats de la théorie des démonstrations (e.g. systèmes formels de l'arithmétique, systèmes semi-formels, etc.), mais rien de neuf fondationnellement parlant (cf. K. Schütte, *Proof theory*. New York, Springer, 1977).



ou



qui illustrent le concept de suite finie: tout sentier ou toute branche est finie puisqu'on peut y remonter ou y redescendre en un temps fini jusqu'au premier ordinal 0.

Takeuti conclut donc: si  $\mu_1 + \mu_2 + \dots + \mu_n$  sont des ordinaux, alors  $\mu_1 + \mu_2 + \dots + \mu_n$  et  $\omega^\mu$  en sont avec 0,  $\omega^0 = 1$  et  $\mu = \lim \omega^{\mu_n}$ ) et formule la proposition suivante:

**Proposition I:** «un ordinal  $\mu$  est accessible s'il a été démontré que toute suite strictement décroissante commençant par  $\mu$  est finie».

Puisqu'il s'agit de suites strictement décroissantes, nous préférons parler d'ordinaux «récessibles» et par analogie avec le théorème de Heine-Borel sur la continuité uniforme sur un intervalle borné fermé, nous introduisons la notion de récessibilité uniforme et nous énonçons la proposition suivante:

**Proposition II:** «un ordinal  $\mu$  est uniformément récessible s'il a été démontré que dans toute suite strictement décroissante tout  $\mu_n$  a un récesseur immédiat»

De cette proposition nous tirons immédiatement le théorème suivant: *Théorème:* « $\epsilon_0$  n'est pas uniformément récessible».

Preuve: la suite des ordinaux de la deuxième classe de Cantor comporte des termes ou points singuliers ou de discontinuité à chaque ordinal limite de la suite — c'est-à-dire, aucun des  $\omega$ ,  $\omega \cdot 2$ ,  $\omega^2$ ,  $\omega^\omega$ ,  $\omega^{\omega^\omega}$ ,  $\epsilon_0$  n'a de récesseur immédiat, donc  $\epsilon_0$  n'est pas uniformément récessible  $\square$ .

Il est clair, par conséquent, qu'un ordinal qui n'est pas uniformément récessible est défini imprédicativement, c'est-à-dire par en haut, par rapport à une totalité à laquelle il appartient téléologiquement et non par en bas, par rapport à la génération successive de ses prédécesseurs.<sup>13</sup> La mal vient de l'«ensembler», de la mise en ensembles de suites qui sont générées par itération et non par englobement ou totalisation. La suite des nombres naturels, par exemple, est effinie, c'est-à-dire n'a pas de dernier terme; il est illusoire de «globaliser» cette suite et d'en faire un «ensemble» infini et la confusion s'installe au moment où l'on attribue un ordinal à cette totalité des ordinaux (finis). Le passage de l'«ordination» à l'«ensembler» est un procès «transarithmétique» comme nous l'avons appelé ailleurs et ce passage est illégitime d'un point de vue constructiviste (effinitaire).

Même si Gentzen, Takeuti et d'autres ont tenté de justifier l'induction transfinie en recourant à une interprétation «potentialiste» ou presque finitaire — on utilise toujours l'induction transfinie ou la bar-induction transfinie dans la métathéorie des systèmes formels de l'analyse intuitionniste par exemple — la notion d'induction transfinie n'a pas de contenu constructif en vertu du caractère imprédicatif de la notion d'ensemble infini achevé ou clos; cette clôture interdit en principe de franchir le premier  $\omega$  . . .

3. La distinction entre preuves constructives et preuves non constructives est la plus nette en théorie des nombres (la théorie mathématique des nombres et non la théorie logique ou arithmétique du premier et du second ordre). Depuis longtemps on distingue une preuve constructive ou élémentaire effectuable

13. La même critique s'applique à la notion d'échelle récursive primitive telle qu'exploitée par Girard dans «A survey of  $\pi^1_2$  - logic» in *Abstracts of the 6<sup>th</sup> International Congress of Logic Methodology and Philosophy of Science*, Hannover, 1979 section I, pp. 2-6. La seule défense possible, c'est de dire comme Girard que la notion d'échelle transfinie ou d'ensemble infini doit être prise et comprise telle quelle, qu'elle n'est pas réductible (en particulier, pour la notion d'échelle, qu'elle peut être comprise sans la notion d'échelons!).

en un nombre fini d'étapes d'une preuve analytique ou transcendante qui fait intervenir, outre le tiers exclu, des ensembles infinis comme les fonctions entières ou le prolongement analytique d'une fonction, etc. On sait que Bishop, qui a voulu, à l'instar de Brouwer, donner des fondements constructivistes à l'analyse (cf. *Foundations of constructive Analysis*), défend une interprétation numérique des mathématiques et rejette le tiers exclu sous la forme de ce que Bishop appelle le principe d'omniscience

$$\forall x P(x) \vee \exists x \sim P(x)$$

d'où

$$\sim \forall x P(x) \supset \exists x \sim P(x).$$

Quant à l'intuitionnisme, qui a fait de la notion de preuve la notion centrale de son programme fondationnel, il rejette comme moyens de preuve le tiers exclu, les totalités infinies et toutes les constructions qui ne sont pas effectuables finiment. Le constructivisme radical que nous défendons — il y a plusieurs versions de constructivisme qui ne sont pas aussi radicales — que nous pourrions appeler «effinitaire», parce qu'il va au-delà du finitisme de Hilbert en admettant des suites «effinies», fonde les mathématiques et les méthodes de preuve légitimes sur des constructions finies, une quantification effinie  $\exists x$  pour les suites effinies et le concept de négation locale qui entraîne une réinterprétation constructiviste des constantes logiques et des concepts fondamentaux des mathématiques. Il ne s'agit pas ici de fonder la logique et les mathématiques sur l'intuition du temps comme dans l'intuitionnisme de Brouwer, sur des jeux de dialogue (*Dialogspiele*) comme chez Lorenzen ou sur une pratique discursive quelconque ou encore sur le langage ordinaire, mais plutôt sur une théorie des assertions et des négations (c'est-à-dire des domaines locaux d'assertion et de négation).

Une telle théorie entraîne des changements profonds de la logique et des mathématiques classiques. Mais nous ne pouvons en parler plus longuement ici<sup>14</sup>.

14. Nous avons commencé à formuler quelques théorèmes fondamentaux de cette théorie dans «Une théorie de la négation locale» qui constituera le premier chapitre d'un livre à paraître bientôt sous le titre *Théorétiques. Pour une philosophie constructiviste des sciences*. Ces résultats ont été annoncés dans «Vers une théorie de la négation locale» dans *Abstracts of the 6<sup>th</sup> International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Hannover, 1979, Section I, pp. 25-29.

4. Nous terminerons en indiquant brièvement les développements contemporains le plus significatifs de la théorie des démonstrations:

a) la théorie géométrique des preuves appelée par Kreisel «theory of proofs» pour la distinguer de la «proof theory». Cette théorie s'intéresse à la longueur des preuves (ou des dérivations), leur structure géométrique (e.g. leur genre) et tente de fixer des bornes à la complexité (travaux de Stadtman)

b) la théorie algébrique des preuves où l'on utilise des moyens algébriques et catégoriques (théorie des catégories) pour analyser la structure externe des preuves, e.g. longueur.

c) la théorie de la complexité s'occupe aussi des problèmes de longueur des preuves, mais dans un esprit plus arithmétique; on rencontre ici les problèmes décidables mais exponentiellement complexes, c'est-à-dire des problèmes dont on sait qu'il sont solubles en principes mais non en pratique à cause de leur complexité qui croît exponentiellement,

d) un domaine apparenté à celui-là, la théorie de la récursion généralisée et des algorithmes d'ordinateurs, est une extension de la théorie classique de la récursion associée aux travaux sur les algorithmes abstraits.

e) dans ce sens, un des développements les plus intéressants est la jonction de la théorie des démonstrations et de la théorie de l'information. Chaitin a obtenu un algorithme général  $\Omega$  qui condense en quelque sorte tout le problème de l'indécidable; on a les données suivantes:

- $M$ , une machine de Turing universelle
- $P(s)$ , la probabilité qu'elle s'arrête après un certain nombre (aléatoire) de coups de dés 0, 1,
- $H(s)$  est l'entropie;  $H(s) = -\log_2 P(s)$
- $I(s)$  est la complexité du programme minimal ou le nombre minimal de *bits* (binary digits) requis pour spécifier l'algorithme qui commande à  $M$  de calculer  $s$  ou l'information algorithmique
- $\Omega$  est le nombre réel qui représente la possibilité que  $M$  s'arrête<sup>15</sup>.

15. Voir G.J. Chaitin «Algorithmic Information Theory» in *IBM Journal of Research and Development*, vol. 21, no. 4, pp. 350-359 (July 1977).

C'est là une généralisation du théorème en théorie de la récursion qui démontre l'impossibilité d'une solution pour le problème de l'arrêt, c'est-à-dire il n'y a pas moyen de déterminer si un programme quelconque va stopper ou continuer indéfiniment; dans le cas de  $\Omega$ , c'est un aléatoire algorithmique «incompressible»: le nombre  $\Omega$  est définissable, mais indémontrable et il l'est de plus en plus, peut-on dire, ou entropiquement, puisque le nombre de bits qu'il faut pour le définir est plus grand que le nombre de bits du système formel qu'il faut pour le démontrer. Cette généralisation du résultat de Gödel est optimale, dans le sens où on ne peut l'améliorer.

f) finalement on peut indiquer qu'on n'a pas épuisé l'analyse philosophique de la notion de preuve. Kreisel, après Hilbert, Bernays et d'autres, a insisté sur la nécessité d'une telle analyse. Les différentes sortes de preuves et les diverses méthodes de preuve ne sont pas réfractaires à l'examen, mais l'invasion de la sémantique ensembliste a brouillé bien des pistes (par exemple, la métalogue de la logique intuitionniste n'est pas souvent intuitionniste, alors que la métamathématique des mathématiques intuitionnistes l'est davantage). M. Dummett a proposé récemment une théorie de la signification fondée sur la notion intuitionniste de preuve qui n'a rien à voir avec les valeurs de vérité classiques ou encore la définition tarskienne de la vérité.

Nous avons suggéré ailleurs de distinguer trois moments dans la preuve: 1° la preuve, 2° l'épreuve, 3° l'«appreuve»; une fois qu'une preuve est produite, il faut la vérifier ou la faire vérifier, l'évaluer (on peut alors l'améliorer en l'abrégeant, par exemple, ou en employant une autre voie démonstrative sans changer les moyens essentiels de la preuve). Un certain nombre de travaux ont été faits, par exemple, sur l'équivalence de deux preuves ou de deux dérivations si l'on tient compte de la distinction intuitionniste entre preuve et dérivation (où la preuve est un objet mental et la dérivation, sa représentation graphique). Le moment décisif demeure celui de l'appreuve, c'est-à-dire de l'approbation de la preuve et des moyens de sa démonstration. C'est ici qu'un constructiviste est le plus exigeant, mais il n'est pas seul à demander des comptes. Ainsi on a obtenu récemment la solution du problème classique des quatre couleurs en topologie — quatre couleurs suffisent pour colorier une carte planaire de telle sorte qu'il

n'y ait pas deux pays limitrophes de la même couleur (Appel et Haken, 1976). La preuve fait appel à l'ordinateur à cause des longs calculs qui étaient nécessaires (1,200 heures).

Cependant, plusieurs mathématiciens ne sont pas convaincus du bien-fondé de la preuve et voudraient avoir une preuve plus courte, «faite à la main». Si l'approuve ou l'approbation n'est pas acquise, la preuve perd son caractère de certitude — Hilbert parlait de *Sicherheit* — qui demeure la motivation centrale de la théorie des démonstrations. Et si les mathématiques (et la logique) classiques assurent le confort théologique du paradis cantorien que Hilbert malgré tout ne voulait pas quitter, le constructivisme «athée» préfère encore les nourritures terrestres et le dur labeur de la vérification ou mieux de la «vérifaction» aux fictions idéales et au rêve figé d'un ciel *incertain*.

Département de philosophie  
Université de Montréal

## Individus ou structures : existe-t-il une éthique marxiste?

André Paradis

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203171ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203171ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Paradis, A. (1981). Individus ou structures : existe-t-il une éthique marxiste? *Philosophiques*, 8 (2), 287–302. <https://doi.org/10.7202/203171ar>

Résumé de l'article

On peut distinguer, dans l'histoire du marxisme contemporain, deux tendances qui n'ont cessé de se confronter sous des formes plus ou moins radicales et qui tiennent à deux lectures apparemment inconciliables de l'oeuvre de Marx. La première, selon laquelle le marxisme se résorbe essentiellement en une théorie scientifique (de l'histoire sociale), en une sociologie (historique). Cette tendance trouve son expression culminante dans l'althussérisme, dans le primat des relations constitutives de la structure sociale sur les individus-sujets. La seconde, qui veut que le marxisme soit d'abord et avant tout un humanisme et/ou une philosophie de la praxis, tout travail théorique se trouvant subordonné à sa visée historico-pratique : celle de l'instauration de rapports sociaux dans lesquels seraient abolis les rapports d'exploitation de l'homme par l'homme. Poser la question de l'existence d'une éthique (et d'une morale) marxiste, c'est tenter de résoudre théoriquement cette épineuse dichotomie entre l'objectivisme des « déterminations » sociales des représentations de conscience morales et la capacité des individus-sujets de produire un ordre social, d'orienter le développement historique conformément à ces représentations (prescriptions). Pour un matérialiste, n'y a-t-il pas là une contradiction (tout au moins apparente) interne au marxisme? L'auteur de l'article a tenté de faire voir, à travers quelques propositions sommaires, comment une telle contradiction peut être dépassée.

## INDIVIDU OU STRUCTURES: EXISTE-T-IL UNE ETHIQUE MARXISTE?

par André Paradis

RÉSUMÉ. On peut distinguer, dans l'histoire du marxisme contemporain, deux tendances qui n'ont cessé de se confronter sous des formes plus ou moins radicales et qui tiennent à deux lectures apparemment inconciliables de l'oeuvre de Marx. La première, selon laquelle le marxisme se résorbe essentiellement en une théorie scientifique (de l'histoire sociale), en une sociologie (historique). Cette tendance trouve son expression culminante dans l'althussérisme, dans le primat des relations constitutives de la structure sociale sur les individus-sujets. La seconde, qui veut que le marxisme soit d'abord et avant tout un humanisme et/ou une philosophie de la praxis, tout travail théorique se trouvant subordonné à sa visée historico-pratique: celle de l'instauration de rapports sociaux dans lesquels seraient abolis les rapports d'exploitation de l'homme par l'homme. Poser la question de l'existence d'une éthique (et d'une morale) marxiste, c'est tenter de résoudre théoriquement cette épineuse dichotomie entre l'objectivisme des «déterminations» sociales des représentations de conscience morales et la capacité des individus-sujets de produire un ordre social, d'orienter le développement historique conformément à ces représentations (prescriptions). Pour un matérialiste, n'y a-t-il pas là une contradiction (tout au moins apparente) interne au marxisme? L'auteur de l'article a tenté de faire voir, à travers quelques propositions sommaires, comment un telle contradiction peut être dépassée.

ABSTRACT. In the history of contemporary Marxism one can distinguish two conflicting tendencies which continue to confront each other in a more or less radical manner, and which give rise to two apparently irreconcilable readings of Marx's work. The first is that by which Marxism is essentially absorbed into a scientific theory (of social history), into a (historical) sociology. This tendency finds its ultimate expression in 'althussérisme', in the primacy of the constituent relations of the social structure involving individual subjects. In the second, which sees Marxism as essentially humanist and/or a philosophy of praxis, all theoretical

work is subordinated to the practical-historical aim, that of establishing social relations in which the exploitation of persons by persons will be done away with. To ask whether a Marxist ethic (or morality) exists is an attempt to resolve theoretically this thorny dichotomy between the objectivism of the social determinants of the prescriptions of moral conscience, and the capacity of individual subjects to produce a social order to orient historical development in accordance with these prescriptions. For a materialist, is there not here an apparent contradiction within Marxism? The author has attempted to clarify, by means of a few succinct propositions, how such a contradiction may be resolved.

Il s'agit indéniablement d'un «vieux» débat, devenu classique et éculé, que celui qui oppose d'un côté les tenants d'un marxisme dit scientifique, critique, vidé de tout présupposé métaphysique, exempt de jugements évaluatifs et d'énoncés prescriptifs à caractère moral et, d'un autre côté, les tenants d'un marxisme engagé, humaniste, moraliste, volontariste et mû par l'idéal d'une société plus «humaine», plus «juste» et plus «rationnelle». Mais peut-on s'épargner de relancer un tel débat qui, bien qu'il s'inscrive, avec des variantes multiples, au coeur de polémiques nombreuses et répétées entre les «interprètes» de Marx, ne me semble jamais avoir donné lieu à des tentatives de compréhension satisfaisantes? On sait, en effet, qu'historiquement, pour des raisons de diffusion littéraire inégale, de clivage dans l'horizon intellectuel des marxistes et de revirements dans les conjonctures politico-idéologiques des partis communistes, l'oeuvre de Marx a prêté flanc à une lecture en deux volets, pour ne pas dire à deux lectures étrangement antinomiques et apparemment inconciliables, comme s'il put y avoir effectivement à la limite deux Marx: l'un de la soi-disant «maturité», l'autre de la «jeunesse», l'un théoricien de l'économie et de la société, l'autre philosophe, journaliste, polémiste, révolutionnaire et objecteur de conscience, l'un franchement matérialiste et déterministe, l'autre encore sournoisement aristotélien et hégélien. De deux Marx, on ne sait trop pourquoi les marxistes n'ont jamais su pourtant se résigner à conclure de façon conséquente à l'existence de deux marxismes dont chacun prétendrait farouchement à l'hégémonie. On a plutôt voulu prétendre tour à tour, dans les foulées présumées incompatibles de Kautsky et de Luxemburg, de Plekhanov et de Lefebvre, de Staline et de Lukacs, d'Althusser et de Garaudy, que l'orthodoxie du marxisme ne pouvait être épargnée

qu'au prix de l'ablation ou de restrictions sérieuses apportées à l'une ou l'autre de ses dimensions<sup>1</sup>. Au dogmatisme épistémologique des partisans d'une « science matérialiste de l'histoire », prenant pour modèle tantôt celui des sciences naturelles tantôt celui d'une sociologie plus ou moins aseptique des « structures » sociales, ne pouvait que faire écho, comme par besoin de compensation et d'équilibre, une philosophie résolue de la praxis et une interpellation éthico-politique des « sujets » et des volontés individuelles contre les multiples formes vécues et tolérées de « l'aliénation sociale ». Comme s'il put y avoir en effet révolution sans « sujets désirants » et *producteurs* de désirs, comme s'il put y avoir violence sans « sujets » saturés d'être violés, comme s'il put y avoir histoire sociale qui ne fut aussi histoire de volontés individuelles exerçant leur « mépris » de la structure existante, en dernier recours le doigt bandé sur la gachette, dans l'espoir d'une société « meilleure ».

À tout prendre, le marxisme n'a-t-il pas reproduit sur son propre terrain, au cours de sa brève histoire, cette dichotomisation stérile et stérilisante générée par la philosophie classique et entretenue par la révolution techno-scientifique bourgeoise entre l'abstrait et le concret, entre l'intellect et les sens, entre la nécessité et le hasard, entre la logique de l'explication et du sens et l'urgence mobilisante de l'expérience historico-pratique immé-

1. Ainsi au révisionnisme (dit centriste) de Kautsky, axé sur une *conception* économiste et progressiviste de l'« évolution » des rapports sociaux (le prolétariat ayant la « nécessité économique » de son côté), répond le volontarisme (dit spontanéiste) de Rosa Luxemburg pour qui l'action révolutionnaire (la conscience révolutionnaire) consiste essentiellement à accentuer (aspect subjectif) les contradictions objectives de la société capitaliste. Cette bipolarisation philosophique fondamentale, qui atteint son apogée sous l'impact conjoncturel des scissions internes qui secouent le parti social démocrate allemand (1890-1914) et le parti social démocrate russe (1902), entraîne à sa suite une série d'antinomies conséquentes relativement à l'ensemble des thèses politiques et philosophiques du marxisme: opportunité du parlementarisme, opportunité des grèves de masse, signification politique de l'expansion impérialiste, rôle de l'appareil du Parti dans le mouvement de mobilisation des masses, conception de la période de transition révolutionnaire au socialisme, relation Parti/Syndicat, rapport sujet/objet, conception du déterminisme historique, rapport de causalité infrastructure/superstructure, nature et portée de la prétention du marxisme à la scientificité, rapport théorie/praxis politique, etc. On consultera à ce propos les quatre premiers tomes (parus) de *Histoire du marxisme contemporain* (Institut Giangiacomo Feltrinelli, Paris, 10/18, 1976-78). Cette histoire met particulièrement bien en relief l'histoire des crises théoriques du marxisme, c.-à-d. l'histoire de cette bipolarisation et de ses effets dans la « lecture » du texte marxien. Quant à la bipolarisation humanisme/structuralisme (une variante, somme toute, des rapports sujet/objet), on en verra les implications théoriques et politiques en lisant l'excellent ouvrage de Robert Geerlandt, *Garaudy et Althusser, le débat sur l'humanisme dans le parti communiste français et son enjeu*. Travaux et Recherches de l'Université de Lille II — Droit et Santé —, Paris, P.U.F., 1978.

diatè, des besoins ignorés et inassouvis, des espoirs quotidiens refoulés et ensevelis et des désirs réprimés? Car il faut bien admettre qu'il y a chez les marxistes, d'un côté, les matérialistes farouchement partisans du déterminisme lourd, celui des structures, celui des lois économiques, celui des «constantes» et des «tendances», celui des «conditions» matérielles de l'existence qui consacrent la dissolution et l'effritement des «consciences», des «sujets», des «représentations» et de la variété multiforme des pulsions désirantes, toutes appelées à n'être plus que des «produits sociaux» plus ou moins fantasmatiques de rapports sociaux formalisés et dévitalisés, que des spectres idéologiques qui s'immiscent insidieusement dans le travail de production des concepts. Que de références tendancieuses à Marx pour montrer l'inanité des sujets. Dans le carcan de cette lecture intellectualiste et universitaire, le discours moral de Marx, celui de l'impatience et de l'incitation à faire front pour une société meilleure et plus «humaine» contre l'exploitation, contre la répression et pour l'affirmation de la «liberté», se dédramatise et se dissout dans une référence neutre à la conscience saturée d'espoirs et de désirs comme forme, parmi tant d'autres, de la conscience globalement «socialisée», «idéologisée», produite plutôt que productrice, donnée plutôt que donnante. L'incitation morale, la soif et le désir de révolution, ne deviennent-ils pas de ce point de vue, à l'instar de la religion, que des «épiphénomènes» sinon nuisibles à la rationalité conquérante de l'explication sociologiste, tout au moins négligeables, et sinon négligeables, tout à fait relatifs à l'heure et au lieu des «conditions historiques de production» dans lesquelles il conviendra de rechercher les rouages plus massifs de leur étiologie? Devant l'inexorable «travail» des structures, le marxiste savant désavoue lui-même sa subjectivité, il s'efface. Logiquement, ne devrait-il pas lui-même au surplus concéder son impuissance et s'avouer ouvertement le plus «relativiste» des philosophes, partant, le moins surpris et le plus imperturbable des «supports» sociaux? Vivre et mourir dans la nécessité, en spectateur, en attendant que les lois intrinsèques du Capital induisent le capitaliste, à son insu, à se transmuier en son propre fossoyeur. Aliéner dans les contradictions formelles du système la puissance contenue que chacun porte en soi. Comme si la structure du Capital fut autre chose que le construit conceptuel et formalisé de *processus réels* requérant l'investissement quotidien,

incessamment renouvelé, de désirs individuels canalisés par les intérêts, les avantages immédiats qu'il peut y avoir à « pouvoir sur les autres »<sup>2</sup>. Comme si la structure put se mettre à vibrer d'elle-même. Toute démesure entre les *incitations* « morales », entre les urgences vécues du devoir-être et ce qui est, entre ce que l'on désire et ce qui résiste au désir<sup>3</sup>, ne serait-elle que le conflit impersonnel, à l'intérieur d'un espace social neutralisé, entre « différentes » formes d'intérêts « objectifs »? Où peuvent donc bien se localiser les contradictions d'un « système » quand on s'est refusé à voir, par souci de méthode, que ces contradictions sont d'abord et avant tout des contradictions enracinées dans le « devenir » de chacun? Quand donc les contradictions de la « logique dialectique » sont-elles susceptibles de rendre compte des « contradictions » vécues dans l'interaction sociale entre sujets désirants? Le marxisme, pour accéder à la reconnaissance de la « communauté scientifique » aurait-il été contraint par hasard, en cours de route, de se départir de sa « volonté » et de sa « sensibilité » révolutionnaire? N'aurait-on pas confondu quelque part la *réduction méthodologique* essentielle à la promotion de l'analyse sociale, l'objet théorique construit, avec l'objet réel, le modèle avec les rapports concrets, psychologiques, émotionnels, de soumission, de subordination, de répression, de solidarité, de cohésion d'où procède toute activité qui puisse être qualifiée d'économique, de politique, d'idéologique? L'abstrait aurait-il répudié le concret au point de conduire à deux lectures antagoniques du marxisme, à deux marxismes qui s'invectivent? N'a-t-on point perçu dans le langage parfois « maladroitement » moralisant et métaphysique du jeune Marx et des marxistes humanistes, le seul dont ils aient

2. L'intérêt primordial d'un ouvrage comme *L'économie libidinale* de François Lyotard réside précisément dans cette réinsertion du sujet — énergie productrice de désirs — dans la problématique des échanges sociaux. Évidemment (!), je ne partage guère la prémisse farfelue de Lyotard à l'effet que toute économie politique serait un lieu, un espace de *jouissance*, d'investissement nommé « désiré » de l'économie libidinale (cf. en particulier le chapitre intitulé « Le désir nommé Marx »). Évidemment nous devrions savoir tous, et c'est évident, que la répression n'existe pas!!! À cet effet, le « point de vue », « l'affirmation » de Deleuze-Parnet me semblent déjà plus signifiants (pour moi, il va sans dire): « À la question, comment le désir peut-il désirer sa propre répression, comment peut-il désirer son esclavage, nous répondons que les pouvoirs qui écrasent le désir, ou qui l'assujettissent, font déjà partie des agencements de désirs eux-mêmes: il suffit que le désir suive cette ligne-là, qu'il se trouve pris comme un bateau, sous ce vent-là » (cf. Deleuze-Parnet, *Dialogues*. Flammarion, coll. Dialogues, Paris, 1977, p. 160-161). Ne serait-ce pas là une façon d'énoncer ce que Marx nomme l'aliénation (la territorialisation de Deleuze), cette notion qui d'emblée apparaît si dérisoire pour Lyotard?

3. À propos de la notion de désir, dont j'admets volontiers l'inconsistance pour tout intellectuel avide de définitions, se référer à Deleuze/Parnet, *op. cit.*, p. 114-123.

pu disposer en regard de leur horizon intellectuel (celui de la «liberté», celui de «l'homme total», celui de sa «nature» «civique», «rationnelle» et «éternelle», celui de la «conscience révolutionnaire de justice»), que ce n'est pas une doctrine philosophique bourgeoise, idéaliste et décadente qui s'exprimait (d'où la thèse de la nécessaire coupure épistémologique) mais le travail même de leurs désirs qui, à l'encontre de la censure et de leur proscription, en firent non seulement des partisans «engagés» dans la marée montante de la «volonté» de changement et de révolution vers un mieux-être pour soi et pour tous (moral) mais aussi des analystes forcenés, passionnés et critiques (au sens épistémologique et moral) de la société bourgeoise?<sup>4</sup>

4. De ce point de vue, il me semble que si le Marx écrivain de la maturité rompt effectivement avec la terminologie équivoque de l'idéologie bourgeoise humaniste, il ne rompt pas pour autant avec les hommes concrets, ceux de la classe ouvrière du XIXe siècle, ceux dont les conditions matérielles inférieures d'existence quotidienne se donnent à voir à l'expérience historico-pratique de Marx. En ce sens, il faudrait sans doute ne pas omettre de faire la distinction suivante: si le marxisme théorique «achevé» (comme matérialisme historique) ne part ni de l'homme abstrait ni des hommes concrets mais du réseau de relations dans lesquelles ils se trouvent d'emblée investis «contre leur volonté», Marx, en contrepartie, en tant que militant socialiste, part bien des hommes concrets, empiriquement perçus, cette connaissance «immédiate» et «affectivo-perceptive» (que n'inventerait-on pas pour faire comprendre?) des conditions de vie de la classe ouvrière constituant une *condition nécessaire*, bien que non suffisante, à l'élaboration de la théorie marxiste. Cet empirisme «spontané», celui de l'expérience (connaissance) historico-pratique immédiate de Marx ne saurait donc être pratiquement relégué dans les avatars de l'idéologie puisque les deux registres de la connaissance (empirisme de la perception spontanée et formalisme théorique) sont en fait solidaires, comme toute théorie sociale l'est de son *contexte concret de découverte*. La coloration «humaniste» du discours du jeune Marx renvoie donc, à mon sens, non pas exclusivement aux caractéristiques philosophico-métaphysiques de l'idéologie humaniste bourgeoise, mais aussi, à travers elles, ce qui est loin d'être négligeable, à la *perception* et à l'*évaluation ethico-politique* des conditions concrètes d'existence quotidienne de la classe ouvrière, traduites par le terme sans doute flou d'«aliénation», dont la fonction cognitive par ailleurs est essentiellement *évocatrice*. Je soutiendrais donc que le marxisme consiste entre autres choses, dans cette corrélation dialectique entre la langue *théorique* et la langue *évocatrice* (même terminologiquement «d'origine» bourgeoise: justice, égalité, fraternité) et non exclusivement dans le circuit fermé du discours théorique. Si le terme d'«humanisme», comme le dit Althusser, est bel et bien un «signal», un indicateur pratique (cf. Geerlandt, *op. cit.*, p. 49), ce signal est vraisemblablement ce qui fait de la théorie marxiste une théorie non spéculative, non académique, non intellectualiste, non unilatéralement explicative. Voilà sans doute pourquoi, pour paraphraser Lucien Sève, nous pourrions dire, dans un sens encore tout à fait métaphorique, que les marxistes, en tant que marxistes, devraient avoir «le coeur chaud et la tête froide», le marxisme n'étant pas que la simple théorie du matérialisme historique (et son application analytique) mais aussi «l'interpellation» d'un rapport entre la théorie et la connaissance «affectivo-perceptive» quotidienne. La coupure épistémologique dans l'oeuvre de Marx n'engage donc pas, à mon sens, une coupure dans l'entreprise marxienne de *compréhension* de la vie sociale historique. Cela dit, le mot d'ordre althusserien d'«anti-humanisme» théorique m'apparaît être un truisme, sa «fonction pratique» servant sans doute à contrer cette formule sybilline, obscure et inconsistante de Garaudy à l'effet que «le marxisme est humaniste parce qu'il est scientifique et qu'il est scientifique précisément parce qu'il est humaniste» (le cercle herméneutique de la saucisse hygrade).

D'un autre côté, il y a bien sûr ces matérialistes «légers», ceux qui ont fait de la théorie une théorie instrumentale *pour* la praxis, mieux encore, une théorie *par* la praxis, l'analyse sociale devant servir à déceler, à identifier les rouages à abattre et, par la négative, les nouveaux objectifs à atteindre, ceux du projet socialiste, ceux d'une société nouvelle à construire. Vision parfois travestie de naïveté, comme si de la théorie se laissaient *déduire* l'efficacité et le répertoire des stratégies à inventorier et à faire passer en acte, comme si de la praxis comme familiarité avec et dans les luttes politiques pouvait «émerger» miraculeusement l'habileté de théoriser sur la société, comme si dans la théorie se dessinait en creux le *chemin à parcourir* et la claire «conscience de classe»: le marxisme, une eschatologie de la moralité accomplie, un optimisme volontariste du «sens de l'histoire». N'est-ce point Lukacs qui écrivait dans un texte que d'aucuns trouveront idéaliste et décadent:

Le communisme a pour objectif final l'édification d'une société dans laquelle *la liberté de la morale* prendra la relève de la contrainte du droit dans la réglementation des actions . . .<sup>5</sup>

Quoi qu'il en soit de ces extrapolations plutôt douteuses, la philosophie de la praxis se trouve largement polarisée par des préoccupations morales. Ici l'histoire des sociétés n'est-ce pas l'histoire, non point des «modes de production et des formations sociales», mais l'histoire des multiples formes sociales de l'aliénation humaine, celles qu'il a fallu abattre, celles qui restent encore à abattre? L'histoire des luttes sociales n'est-elle pas l'histoire des luttes politiques engagées par des «sujets» en troupes, en groupes, en foules, contre l'*immoralité* des institutions répressives de classes? L'histoire n'est-elle pas un espace de libération et de conscientisation progressive vers un mieux-être social et ne faut-il pas postuler en conséquence que, pour autant que les structures ne pensent pas, les consciences individuelles, loin d'être de simples produits sociaux, sont aussi des forces productives de finalités à atteindre, de buts à poursuivre et de moyens à mettre en oeuvre? Qu'elles ne sont pas que forces productives de travail, mais aussi forces de libération vers ce qu'on peut appeler «ce qui est historiquement perçu comme bien, acceptable et mieux pour la majorité et finalement pour tous?»

5. György Lukacs, «Le rôle de la morale dans la production communiste», in *La Pensée*, no 206 (juillet-août 1979), p. 18.

Mais n'y a-t-il pas encore ici, dans cet optimisme triomphant de la conscience morale, quelque chose de suspect? N'y a-t-il pas là encore une sorte d'ontologie historicisée de la conscience, de la Raison, qui, de négation en négation, se divulgue ni plus ni moins comme la contre-partie éthique du fatalisme historique des «économistes», de Bernstein, de Kautsky et de tous les adeptes du déterminisme lourd et inamovible des structures? Ceux-là pour qui ce qui est «acceptable» et «intolérable», «souhaitable» et «scandaleux», est de l'ordre négligeable du reflet ou de l'ordre «fonctionnel» ou «dysfonctionnel» de la reproduction des rapports de production.

Peut-être ai-je pris jusqu'ici à mon insu un malin plaisir à caricaturer, mais il s'agit moins, à mon sens, d'une caricature que d'une radicalisation commune et courante de deux tendances indéracinables, divorcées mais inséparables, dans l'histoire du marxisme. Certains diront que cette opposition constitue le caractère dialectique du marxisme. D'autres que c'est dans la pratique que cette contradiction «apparente» ou réelle se trouve tranchée et résolue. D'autres encore qu'il s'agit là d'un faux débat, ou tout au moins d'un débat mal amorcé et, par conséquent, insoluble. D'autres enfin que le noeud gordien du marxisme réside précisément dans cette contradiction qui veut que l'individu, la conscience individuelle, soit à la fois produit social et producteur social, qu'elle est «libre et déterminée», qu'elle n'est «ni libre ni déterminée». Ne faudrait-il pas changer ces mots (liberté et déterminisme) chargés d'un héritage idéaliste et scientiste inconvenant mais ne rien perdre de ce que l'on voudrait en dire?

Comment, en effet, résoudre une telle antinomie? Car Marx se serait-il satisfait d'être un sociologue sans visée prospective, aurait-il au cours des ans abdiqué son vouloir d'un «devoir-être» social? Aurait-il accordé, arrivé à maturité, plus d'importance à *ce qui est*, à ce qu'il y a à comprendre et à expliquer, plutôt qu'à ce qu'il y a à faire (praxis) à partir de ce que l'on a compris? Manifestement, la pensée marxienne, quelles que soient les contorsions qu'on lui fasse subir, ne laisse pas de résister à l'émasculatation. Est-ce au prix d'une contradiction interne?

Quel peut être le statut des propositions prescriptives et des jugements évaluatifs «moraux» dans une théorie qui se veut

résolument matérialiste? Comment concilier ces deux lectures dont je parlais plus haut sans sombrer dans cette sorte d'absurdité que serait une «sociologie métaphysique»?

En réponse à ces questions, je me permettrai de formuler certaines propositions sommaires que je laisse en proie à la critique.

- 1) Il n'y a pas de moralité en soi, c'est-à-dire de principes ou de règles de conduite individuelles ou sociales dont la *nature* serait d'être exigée ou recherchée.
- 2) Les termes moraux de «justice», d'«égalité», de «solidarité sociale», de «liberté» sont des termes vides qui n'ont de sens qu'à partir des contenus empiriques qu'y investissent les individus dans le contexte socio-historique dans lequel ils se trouvent eux-mêmes investis dès leur naissance. Ainsi nous pourrions présumer que depuis la révolution bourgeoise de 1789 (en fait depuis l'occurrence historique initiale du mot «libre»), *tous* sont favorables à la justice et à l'égalité, du bourgeois le plus conservateur au prolétarien le plus activiste. L'égalité serait tantôt «morale» (de droit), tantôt «politique», tantôt «de nature», tantôt de «culture», tantôt «économique», tantôt «juridique». Elle pourrait signifier le minimum vital pour tous dans le respect de la propriété privée ou l'accessibilité maximale aux biens de consommation pour tous dans le cadre de la collectivisation des moyens de production. Les principes ou les normes morales énoncés sous le mode universel peuvent donc donner lieu à la dérivation de règles prescriptives aussi nombreuses qu'on le désire et ils sont donc de ce fait inutiles et non-signifiants. Leur portée ne peut en fait être que rhétorique.
- 3) Les contenus empiriques des termes moraux ou des propositions évaluatives ou prescriptives à caractère moral sont en nombre aussi variable potentiellement qu'il existe de sociétés, de classes, de groupements ou d'individus en relations de société. Les disparités ou les conflits entre ces contenus empiriques sont l'expression explicite ou implicite d'intérêts et de désirs vécus, perçus et évalués par les

individus qui se trouvent eux-mêmes en état de disparité et de conflit quant à leur rapport aux conditions d'existence. Les exigences normatives et les codes moraux sont donc essentiellement concurrentiels et ils ne peuvent être ramenés à un tribunal commun. Les concurrences morales ou éthiques sont en fait elles-mêmes l'expression de phénomènes de concurrence multiples (économiques, politiques, éducatifs, religieux, sexuels, etc.). Les codes moraux individuels, de groupes, de classes, ne sauraient donc être compris en dehors de ce rapport, c'est-à-dire en dehors des rapports d'opposition, d'interférence et de chevauchement entre, d'une part, ces codes eux-mêmes (éthiques/religieux/juridiques, etc.) et, d'autre part, entre ces codes et les pratiques sociales conflictuelles dont ils sont l'expression désirante.

Les propositions prescriptives et les jugements d'évaluation à caractère moral ont donc toujours en fait des connotations et des implications politiques, économiques, religieuses, juridiques, etc. En ce sens, les codes dits éthiques sont une «forme» d'expression de la conscience globalement *socialisée* et *socialisante*. Il n'y a donc pas de propositions éthiques *d'emblée* distinctes, sinon formellement, des autres types de propositions prescriptives et évaluatives (autres que techniques), pas plus qu'il n'y a de «faits de conscience» éthiques qui ne soient en réalité des faits de conscience psychologiques.

- 4) On ne peut ni *induire* ni *déduire* les jugements de valeurs des jugements de faits, les prescriptions des situations. Le rapport entre les conditions matérielles spécifiques d'existence d'une classe, d'un groupe, d'une cellule familiale, etc. et les propositions prescriptives ou évaluatives qui se trouvent formulées par leurs membres est tout au plus un rapport *d'incitation*. C'est l'expérience concrète, psychologique, subjectivement vécue par chaque individu de sa situation, qui peut l'inciter sur la base de ses désirs, de ses intérêts, de ses besoins, du sentiment d'utilité ou d'urgence, à formuler ou à adopter des jugements de valeurs sur ce qui est «bon» ou «mauvais» pour lui *dans le cadre de «ses» rapports sociaux*, et des proposi-

tions prescriptives sur ce qui «devrait être» pour lui. Il n'y a donc pas «d'obligation morale» au sens strict puisque le rapport situation vécue/prescriptions morales est un rapport d'incitation, même si cette incitation peut être si pressante que l'on «se sente» contraint ou obligé par elle.

Le «fondement» de tout code moral, s'il en est un, c'est donc l'expérience immédiate, potentiellement médiatisée par la connaissance empirico-concrète des relations constantes ou variables qui régissent les rapports individu/groupe social, de situations vécues et perçues subjectivement comme «positives» ou «négatives» en regard de *possibles* réels ou illusoires selon l'état actuel des rapports sociaux inter-individuels, inter-groupes ou inter-classes. Si les codes moraux sont donc «relatifs» aux situations individuelles, ils ne sont pas pour autant «aléatoires» en ce sens qu'ils traduisent des besoins, des désirs et des intérêts effectivement vécus et perçus. L'inculcation idéologique consiste, entre autres choses, à rendre l'individu insensible à l'appréhension directe et empirico-concrète des situations dont il fait l'expérience (en lui en proposant une «lecture» et une interprétation «pré-fabriquée») et à réprimer/sublimier/refouler les pulsions, les désirs, les craintes à partir desquels pourraient s'élaborer ses propres exigences morales. L'idéologie consiste donc à départir l'individu social de sa propre moralité au profit d'une moralité soi-disant supérieure et universelle qui n'est en fait elle-même que l'expression formelle des contenus empiriques qu'y investit un autre groupe (ou une autre classe) social, généralement dominant et qui a généralement l'avantage d'avoir à son service une connaissance médiatisée de type empirico-formel de ses intérêts à long terme. L'idéologie vise donc à réduire, sinon à aplanir, le niveau de concurrence des codes moraux et par conséquent à aplanir la dialectique des rapports sociaux inter-individuels, inter-groupes et inter-classes. L'appareil scolaire est l'organe privilégié d'un tel travail de rétrécissement idéologique.

Toute société enfin, quels que soient son type et son niveau de hiérarchisation et de structuration économi-

que/politique, donne ainsi lieu à des phénomènes de concurrences et de domination éthico-idéologique.

De même que les concurrences éthiques inter-individuelles et inter-groupes sont inévitables, de même l'idéologie est aussi inexpugnable de la vie sociale que l'air que l'on respire (cf. Althusser). De mon point de vue, l'histoire des formations sociales c'est donc, entre autres choses, l'histoire des luttes sociales pour accéder à des formes de concurrences et de contrôles éthiques jugées plus tolérables et plus acceptables selon les seuils de sensibilité et d'exigences éthiques historiquement atteints. De ce point de vue, le socialisme, dans la mesure où il vise au «plein épanouissement des individus» dans la perspective de l'abolition des privilèges de classe, ne peut «viser» à autre chose qu'à la démocratisation de la parole, qu'à la démocratisation de l'expression des désirs et des besoins historiquement vécus et perçus, dans le cadre contraignant et prioritaire de la socialisation intégrale des biens de production matériels et culturels. La vie sociale-éthique est, de ce point de vue, indissociable de la vie sociale politique et la vie sociale politique indissociable de la vie sociale éthique. La dialectique éthique/politique, désirs/institutions est au coeur même de l'historicité de toute entité sociale.

- 5) S'il existe une éthique marxiste (*des éthiques marxistes*) ce ne peut être, me semble-t-il, que dans le sens d'une politisation des désirs, des intérêts immédiats, des besoins qui se développent spontanément au cours des luttes sociales et sous l'effet des situations concrètes d'existence qui se trouvent générées par ces luttes. Politiser signifie ici rallier la puissance des désirs et des exigences morales individuelles qui en sont l'expression autour d'un programme de prescriptions éthico-politiques (projet éthico-politique) visant à réaliser des situations perçues par anticipation comme plus «satisfaisantes» que celles qui prédominent dans le cadre socio-politique existant.
- 6) Cette politisation des désirs ne peut rallier les individus dans leurs différences respectives que si les expériences de

soumission, de misères matérielles, de répression idéologique ou politique, d'inégalité sociale qu'ils vivent et perçoivent comme « négatives », sont appréhendées dans leur ensemble non pas comme aléatoires mais comme des effets obligés de système, c'est-à-dire comme des effets obligés du fonctionnement de la « structure » et des rapports sociaux capitalistes. C'est ici que la théorie marxiste des modes de production historiques et l'analyse marxiste des formations sociales historiques sert de point d'ancrage et de cadre de référence à l'homogénéisation relative du travail de politisation des désirs. Tout *consensus* minimal sur les priorités à poursuivre, sur les besoins à satisfaire, sur les stratégies sociales à adopter ne peut résulter que de l'appréhension partagée des multiples paliers où se joue, selon des modalités spécifiques, la domination de classe. Tout *consensus* sur les priorités à poursuivre ne peut par ailleurs être unilatéral. Selon la dialectique éthique/politique, désirs/institutions, il peut donner lieu lui-même à des fractionnements multiples qui ne peuvent être résolus que sur la base toujours fragile de la communauté relative des intérêts/désirs/besoins éthico-politiques. L'histoire des organisations de classe, de ce point de vue, n'est pas unidirectionnelle et homogène. Elle n'est pas, du point de vue relatif de chacun, sans bavures.

- 7) Doit-on souligner ici l'insuffisance forcée de tout modèle théorique d'analyse sociale, de toute réduction et de tout découpage méthodologique de l'objet social en regard de l'univers décroissant des désirs? Le marxisme n'y échappe pas (d'où les tentatives des freudo-marxistes, de Lucien Sève et Cie à propos d'une théorie marxiste de la personnalité, etc.). La répression et la domination sociales ne concernent pas unilatéralement les sphères économique, politique, juridique ou idéologique des sociétés (bien qu'elles y trouvent presque toujours leur lieu de médiation privilégié) mais l'ensemble des attitudes, des comportements et des valeurs dits culturels<sup>6</sup> qui façon-

6. Je distinguerai *ad hoc* et sommairement l'idéologie de la culture en disant que si les normes, attitudes-comportements culturelles peuvent être intégrées par le biais d'un processus d'idéologisation dans un procès plus large de *pouvoir* et de *domination* de classe (politiser la culture, exploiter

nent les rapports interindividuels dans quelque société que ce soit. Ainsi la domination et la répression sexuelles, raciales, administratives, religieuses, carcérales, pédagogiques, médicales et intellectuelles sont autant de lieux propices à la *politisation* potentielle des désirs/intérêts/besoins. Si bien que ce sont aussi les urgences pressenties différenciellement comme prioritaires par les différents groupes sociaux (femmes, étudiants, vieillards, etc.) qui influent sur l'orientation du changement social et non, unilatéralement, la consistance intrinsèque relative d'un ou de plusieurs projets «politiques» identifiés comme tels dans les «milieux parlementaires et officiels».

- 8) La politisation marxiste des désirs et des codes éthiques individuels n'a de sens que si l'on admet, à l'encontre des partisans du déterminisme lourd et inamovible, la *possibilité* d'intervenir dans le cours de l'histoire sociale, c'est-à-dire la possibilité de produire des moyens efficaces et obligatoirement politiques pour réaliser un projet de société (toujours surdéterminé par la multiplicité des tendances et par le jeu de la disparité des situations d'opposition sociale) où de tels effets obligés de système (cf. supra 6) de même que les processus structurels qui les engendrent sont présumés pouvoir être abolis.

---

ses modèles, ses valeurs courantes ... à des fins politiques dans un procès de reproduction et de consolidation du pouvoir politique), ces normes peuvent perdurer de façon *relativement* autonome en regard de ce procès spécifique de domination politique et se reproduire (par apprentissage) à travers une succession de régimes socio-politiques allant du fascisme à la démocratie socialiste. Dans la mesure où l'on peut parler de *répression culturelle* (dont le mode d'articulation avec la *domination* politique resterait à préciser), il apparaît clair qu'une telle répression culturelle demeurerait opérante dans une structure socio-politique sans classe (au sens marxiste) où perdureraient des formes de rapports hiérarchisés (de rôle, de fonction) entre les individus sociaux. Les normes attitudes-comportements d'un administrateur vis-à-vis ses administrés, d'un médecin vis-à-vis ses patients, d'un gardien de prison vis-à-vis ses prisonniers peuvent exprimer des formes de relations culturelles répressives. Devrait-on, en conséquence, parler d'une révolution-évolution culturelle permanente sous le socialisme? Il est loin d'être dit en tout cas que l'abolition du pouvoir de classe, donc l'abolition des classes sociales elles-mêmes, entraîne de facto l'abolition de toute autre forme de micro-pouvoir social (hommes-femmes, parents-enfants, etc.) basé sur la perdurance de certaines valeurs/attitudes/comportements culturels. On pourrait enfin parler d'un développement inégal de certains segments culturels (plus lent ou plus rapide) en regard du politico-juridico-idéologique et de conflits potentiels entre les coutumes et la législation (ou l'idéologie), conflits requérant un double ajustement du culturel au juridique ou du juridique au culturel.

Ce que j'appelle le *possible*, c'est évidemment la marge de manoeuvre conjoncturellement et structurellement praticable de transformation à laquelle donne prise toute formation sociale à l'état  $x$  de son développement et dans la conjoncture des rapports de force  $y$ . Une éthique marxiste (il y en a en fait non seulement une mais plusieurs plus ou moins convergentes et plus ou moins surdéterminées) est donc une éthique pour laquelle la temporalité historique/politique propre à chaque formation sociale est une détermination et une composante fondamentales. Elle mise sur le possible dans le temps social et non sur la certitude absolue de l'avenir ou sur une eschatologie quelconque. Elle est toujours prospective et non définitive.

- 9) L'homme est un être bio-social traversé de pulsions, de désirs et de besoins dont la satisfaction est recherchée dans les possibilités d'intervention (travail, action politique, innovation technique et scientifique, rapports sociaux interindividuels, production culturelle) qu'offre le champ géo-social. Sa caractéristique distinctive est de pouvoir discriminer intentionnellement et d'opérationnaliser (par accumulation et transmission de l'expérience et par extension prospective de cette expérience) dans le réseau des relations causes-effets et moyens-fins, celles qui sont aptes à satisfaire, plus ou moins adéquatement, ses pulsions/désirs/besoins. Cette caractéristique est précisément ce qu'on appelle sa liberté. Tout exercice de la liberté se trouve médiatisé par les conditions historico-sociales existantes qui, à la fois, limitent et permettent l'actualisation de telles relations. Ainsi c'est l'expérience historico-pratique des travailleurs salariés qui est susceptible de leur apprendre, dans la succession des conjonctures sociales, que la satisfaction de certains de leurs désirs/intérêts/besoins ne peut passer que par une solution collective, sociale et politique *globale* et non par la recherche de solutions individuelles. Tout comme c'est l'expérience historico-pratique des bourgeois qui est susceptible de leur apprendre que la satisfaction de leurs désirs/intérêts/besoins ne peut passer que par des coalitions politi-

ques et des alliances de classes. Ainsi, que ce soit dans le cadre des morales ouvrières ou bourgeoises, «l'altruisme» n'est pas une vertu innée ou naturelle mais une alternative incitative résultant de l'expérience historico-pratique.

En guise de conclusion, il me semble donc que les deux lectures de Marx, l'une «scientifique» et déterministe, l'autre éthique et humaniste, ne sont pas en soi inconciliables et incompatibles en regard d'une approche matérialiste de l'histoire sociale. L'inconséquence des partisans d'un marxisme dit scientifique d'où sont bannis les termes d'«individu», de «valeurs», de «liberté», de «sujets», est de sabrer dans la dynamique des désirs/intérêts/besoins individuels comme moteurs opérant de changement social pour se cantonner dans un sociologisme abstrait où n'a cours que le langage des «lois» sociales, des modèles structurels et des macro-processus de reproduction «du système». La problématique du changement social y est littéralement évincée faute d'être compréhensible. N'est-ce point Henri Lefebvre qui qualifiait l'althussérisme de nouvel éléatisme? En contrepartie le tort des philosophes de la praxis est de verser dans un idéalisme tout aussi abstrait faute de clarifier les fondements bio-sociaux des évaluations et des prescriptions éthiques et faute de considérer les jugements évaluatifs et les énoncés prescriptifs comme produits des oppositions sociales et de l'expérience historico-pratique des individus en état de société. À la limite le langage qu'ils tiennent se confond, tel celui de Lukacs, avec celui du naturalisme et du rationalisme classique ou hégélien. Divorcées mais inséparables, ces deux lectures de Marx ne feraient-elles que préluder à un «remariage fécond»?

Département de philosophie  
Université du Québec à Trois-Rivières

## Travail et loisir Du loisir antique au loisir contemporain

Michel Bellefleur

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203172ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203172ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bellefleur, M. (1981). Travail et loisir : du loisir antique au loisir contemporain. *Philosophiques*, 8 (2), 303–341. <https://doi.org/10.7202/203172ar>

Résumé de l'article

Le but de cet article est de développer une hypothèse macrohistorique au sujet de la représentation et de la réalité du loisir qui est la suivante : aussi longtemps que l'humanité n'a disposé que d'instruments de production pré-industriels ou prétechnologiques, une représentation ou conception relativement stable du loisir a perduré à travers de nombreux siècles : son existence a été justifiée en tant que mode de vie privilégié pour les classes sociales dominantes, en parfaite dichotomie avec le travail qui était l'apanage exclusif des classes dominées. À partir du moment où la révolution industrielle va transformer les modes et les rapports sociaux de production sous la direction de la bourgeoisie comme classe dominante, les formes du loisir contemporain vont apparaître comme lieu de la consommation de la richesse réalisée par le développement prodigieux des forces productives. Ce loisir contemporain, dans un premier temps, sera un privilège de la bourgeoisie comme classe dominante et une manifestation de sa domination. Dans un deuxième temps, il deviendra accessible à des couches sociales de plus en plus larges, au sein des sociétés libérales, dans le cadre de la société « dite » de consommation, pour autant que cette consommation devienne un instrument essentiel pour le développement des intérêts de la classe bourgeoise et un rouage nécessaire à la reproduction des rapports sociaux existants.

## TRAVAIL ET LOISIR. Du loisir antique au loisir contemporain par Michel Bellefleur

RÉSUMÉ. Le but de cet article est de développer une hypothèse macrohistorique au sujet de la représentation et de la réalité du loisir qui est la suivante: aussi longtemps que l'humanité n'a disposé que d'instruments de production pré-industriels ou pré-technologiques, une représentation ou conception relativement stable du loisir a perduré à travers de nombreux siècles: son existence a été justifiée en tant que mode de vie privilégié pour les classes sociales dominantes, en parfaite dichotomie avec le travail qui était l'apanage exclusif des classes dominées. À partir du moment où la révolution industrielle va transformer les modes et les rapports sociaux de production sous la direction de la bourgeoisie comme classe dominante, les formes du loisir contemporain vont apparaître comme lieu de la consommation de la richesse réalisée par le développement prodigieux des forces productives. Ce loisir contemporain, dans un premier temps, sera un privilège de la bourgeoisie comme classe dominante et une manifestation de sa domination. Dans un deuxième temps, il deviendra accessible à des couches sociales de plus en plus larges, au sein des sociétés libérales, dans le cadre de la société «dite» de consommation, pour autant que cette consommation devienne un instrument essentiel pour le développement des intérêts de la classe bourgeoise et un rouage nécessaire à la reproduction des rapports sociaux existants.

ABSTRACT. The purpose of this article is to explore a macrohistorical hypothesis concerning the depiction of leisure as opposed to the reality of leisure, a hypothesis which, briefly, may be stated as follows: throughout the countless centuries during which humanity possessed only pre-industrial or pre-technological tools, there persisted a fairly stable depiction or notion of leisure; the existence of leisure was justified as a privileged way of life enjoyed by the dominant classes of society, in perfect dichotomy with work, which was associated exclusively with the dominated classes. From the moment when the industrial revolution, under the direction of the *bourgeoisie* as dominant class, began to transform the means of production and the social relations arising from

production, contemporary forms of leisure began to make their appearance as a visible means of consuming the wealth made possible by the prodigious development of the forces of production. Initially, this contemporary leisure was revealed as a privilege of the *bourgeoisie* in its role as the dominant class and served to point up its position. Subsequently, in liberal societies, leisure activities became accessible to an ever-wider social group within the framework of the so-called "consumer society", in proportion with the degree to which consumerism had become an instrument necessary for the development of the interests of the *bourgeois* class and an essential cog wheel in the continuation of existing social relations.

## INTRODUCTION

L'évolution du loisir, tant dans les conceptions qui en ont été élaborées au cours de l'histoire de la pensée que dans les réalités sociales correspondantes, au-delà des «visions du monde» ou des idéologies qui ont proliféré sous des formes philosophiques, religieuses ou autres, est demeurée très près des transformations survenues au sein des modes de production qui se sont succédé, de l'organisation sociale du travail et du partage, au sein des classes sociales, des richesses plus ou moins grandes qui en ont résulté. Cette observation, que nous allons étayer tout au long de cet article, permet de formuler une hypothèse macro-historique qui est la suivante: aussi longtemps que l'humanité n'a disposé que d'instruments de production pré-industriels ou pré-technologiques, une représentation ou conception relativement stable, quoique avec des variantes mineures, a perduré au sujet du loisir à travers de nombreux siècles: son existence a été justifiée en tant que mode de vie privilégié pour les classes sociales dominantes, en parfaite dichotomie avec le travail qui était l'apanage exclusif des classes dominées.

Celles-ci n'ont connu le loisir en règle générale que de façon sporadique et selon la formule célèbre du Juvenal «panem et circenses» (du pain et des jeux), tel que défini par la domination qu'elles subissaient. La dichotomie travail-loisir a été brisée par la bourgeoisie en ascension vers le pouvoir au cours de sa phase révolutionnaire. L'arme essentielle qui a assuré le pouvoir social à la bourgeoisie réside dans le fait que, tout en prenant le contrôle

du commerce, elle a su animer la révolution industrielle, mettre la science et la technique au service de la production et réaliser ainsi un niveau de richesses que l'humanité n'avait jamais connu. Pour ce faire, elle a dû «ennoblir» le travail et en faire une obligation pour tous dans le sillage de ses intérêts, tout en menant une opération idéologique de disqualification du loisir dans sa version antique. Devenue classe dominante par un processus d'exploitation du travail lui assurant le pouvoir économique et s'étant approprié le pouvoir politique et idéologique essentiel à sa perpétuation comme classe dominante, elle va inventer un nouveau loisir comme lieu de la consommation de la richesse produite par le développement prodigieux des forces productives, pour autant que cette consommation devienne un instrument essentiel et nécessaire à la survivance et au développement de ses intérêts de classe, c'est-à-dire à la reproduction des rapports sociaux existants.

Il y a donc un choix de perspective à la base de ce texte, qui est celui d'analyser le travail et le loisir sur la toile de fond des rapports de classes et de leurs liens avec l'évolution des modes de production. L'article ne vise cependant pas à étudier des auteurs en particulier; ceux qui sont cités ne le sont que pour illustrer l'hypothèse explorée.

## I. TRAVAIL ET LOISIR, DANS LA SOCIÉTÉ PRÉ-INDUSTRIELLE

En ancien français, le mot «travailler» a comme ancêtre le verbe «tribuler» qui signifiait «torturer». Il nous en est resté le mot «tribulation» qui désigne une affliction ou un chagrin, que ce soit du corps ou de l'âme. Le mot affliction, dans sa connotation juridique de «peines afflictives», exprimait le fait qu'un jugement de cour décrétait à l'endroit d'un condamné qu'il serait soumis à des châtements corporels: bastonnade, travaux forcés, envoi aux galères, etc. En anglais ancien, le mot «toil» renvoie à l'idée de torture et, en espagnol, le mot «tripolum» signifiait «instrument de torture».

Dans les langues latines, travailler a comme équivalent le verbe «laborare» qui est aussi à l'origine de notre verbe actuel «labourer». Or, il est connu que labourer le sol, aux époques où cette activité était réalisée à partir de la traction humaine (et même animale) constituait une occupation particulièrement pénible tout autant que nécessaire. Et le langage a évolué de «labour»

à «labeur» comme expression générale de la souffrance, du tourment et de la «pénibilité» associés à certaines actions humaines. En termes bibliques, cela se situe dans le sillage de la double condamnation d'Adam et d'Ève à leur sortie du paradis terrestre: à l'homme ou à l'humanité en général, il est dit: tu gagneras ton pain à la sueur de ton front; à la femme en particulier, il est dit: tu enfanteras dans la douleur. À ce propos, le langage populaire parle bien du «travail» de la femme qui est sur le point d'accoucher d'un enfant. Il n'est pas encore venu à l'idée de beaucoup de femmes de considérer cela comme un loisir!

Par ailleurs, il faut considérer que travailler, au sens latin de «laborare», était une tâche servile chez les Romains, qu'elle était dévolue aux esclaves et aux petits artisans (eux-mêmes souvent des esclaves affranchis) et qu'elle constituait une activité indigne du citoyen libre. Pour celui-ci, un statut social privilégié lui permettait d'être le premier à jouir de la consommation sans avoir à participer aux processus de production des biens nécessaires à la subsistance. Il en était de même pour le citoyen grec.

Aussi les termes et les expressions latins et grecs *opus facere* et *pratein* (et *praxis*) n'avaient-ils que le sens général de «faire oeuvre», agir ou accomplir une activité. Ils ne comportaient pas l'idée de souffrance et de labeur pénible. Cette lacune sémantique, si l'on peut parler ainsi, est l'expression d'un partage des rôles sociaux entre les classes sociales de l'époque. Le travail en tant que fonction productrice est le lot des groupes dominés dans ces sociétés. Les activités humaines telles celles de s'occuper des affaires de la cité, de la politique et de la guerre, de la religion, des arts et des lettres, des jeux dramatiques comme des jeux olympiques, etc., sont réservées aux classes supérieures<sup>1</sup>. La dualité esclave et citoyen libre de l'antiquité deviendra la dualité serfage et aristocratie au moyen-âge. Et il y aura ainsi dans l'histoire des

1. Engels a bien illustré cette situation historique en disant: «La scission de la société en une classe exploiteuse et une classe exploitée, en une classe dominante et une classe opprimée était une conséquence du faible développement de la production dans le passé. Tant que le travail total de la société ne fournit qu'un rendement excédant à peine ce qui est nécessaire pour assurer strictement l'existence de tous, tant que le travail réclame donc tout ou presque tout le temps de la majorité des membres de la société, celle-ci se divise nécessairement en classes. À côté de cette grande majorité, exclusivement vouée à la corvée du travail, il se forme une classe libérée du travail directement productif, qui se charge des affaires communes de la société: direction du travail, affaires politiques, justice, sciences, beaux-arts, etc. . . » in *Anti-Dühring*. Paris, Éditions sociales, 1973, p. 317-318.

groupes sociaux dominants, et conséquemment privilégiés, qui seront soustraits à l'obligation de travailler jusqu'à ce que la bourgeoisie supplante les anciennes classes sociales traditionnellement dominantes et généralise la nécessité du travail à l'ensemble des classes sociales, tout en le faisant d'une façon très inégalitaire, au cours de la révolution industrielle. Que le fait de travailler ait perdu sa connotation péjorative et acquis certaines lettres de «noblesse» est donc un phénomène assez récent dans l'histoire de l'humanité. Cela va même à l'encontre d'une tradition philosophique et religieuse. Aristote, dans sa *Politique*, considère le travail comme avilissant et le lot des esclaves:

. . . Par les lois de la nature, dit-il, il y a des hommes faits pour la liberté et d'autres pour la servitude, auxquels, et par justice et par intérêt, il convient de servir<sup>2</sup>.

Leurs métiers (ceux des esclaves), continue-t-il, ne conviennent ni à l'honnête homme, ni au bon citoyen . . .<sup>3</sup> L'esclave est une propriété instrumentale animée<sup>4</sup>, une propriété de la maison<sup>5</sup>. Et il continue: L'usage des esclaves et des bêtes est à peu près le même et l'on en tire les mêmes services pour les besoins de la vie<sup>6</sup>.

En fait, il n'a jamais été rentable d'user trop rapidement et inconsidérément les moyens de production. Aussi Aristote recommande de traiter les esclaves avec humanité de façon à en tirer le meilleur profit en les rendant satisfaits de leur sort. Tout en s'interrogeant sur la «naturalité» de l'esclavage, il adopte une position pratique qui aura pour effet de consacrer le travail et le loisir comme apanages antithétiques et exclusifs de classes sociales opposées:

Quoique, dit-il, la distinction de l'homme libre et de l'esclavage par nature ait ses partisans et ses contradicteurs, au moins ne fait-il aucun doute qu'il se rencontre partout des combinaisons de personnes dans lesquelles il importe à l'une de servir, à l'autre de commander et de prendre le rôle pour lequel la nature les a prédestinées<sup>7</sup>.

Il y a en effet, face à cela, toute une conception du monde et de la place de l'homme en son sein. Chez les Romains, le mot monde

2. Aristote, *La politique*. Ed. Gonthier, Coll. Médiations no 14, 1971, p. 22

3. *Ibidem*, p. 51

4. *Ibidem*, p. 20

5. *Ibidem*, p. 21

6. *Ibidem*, p. 23

7. *Ibidem*, p. 25

(mundus) signifiait ordre, équilibre, harmonie et beauté (analogie avec la vie dite « mondaine »), tout comme le cosmos chez les Grecs. L'idéal de vie proposé était la connaissance contemplative de cet ordre universel des êtres et des choses qui s'offrait à l'homme comme un donné, sans prendre en considération que cet ordre comportait aussi ses vicissitudes telles que les cataclysmes, les intempéries, les maladies épidémiques, les famines ainsi que les actions humaines les moins nobles telles que les guerres, les rapines et la violence sous toutes ses formes. L'idée d'une action de l'homme sur son environnement naturel était perçue comme une triste nécessité et s'occuper de ces choses considérées vulgaires était attribué aux groupes sociaux vus comme sous-produits de l'espèce humaine: esclaves, serfs et souventes fois aussi, les femmes<sup>8</sup>.

D'une part, la relation concrète de l'homme à la nature était empreinte d'un fatalisme à diverses facettes associé à un sentiment d'impuissance; d'autre part, l'ordre des choses était sanctionné par la référence à un principe méta-naturel et méta-social, généralement une divinité, qui avait décidé qu'il en serait ainsi. L'idée d'un pouvoir réel de l'homme sur la nature et sa capacité de transformer son environnement ne naît qu'avec le bas moyen-âge et la Renaissance où apparaissent les premiers développements de la science moderne<sup>9</sup>. Auparavant, la nature se pose à l'homme un peu à la façon d'un déterminisme insurmontable face auquel il faut céder, si l'on ne peut composer avec lui.

En conséquence, la réponse historiquement apportée par les sociétés traditionnelles à la nécessité de la reproduction de la vie sociale a été une division stricte des tâches sociales. Aux basses classes on confie la production de la subsistance matérielle pour l'ensemble de la société. Les classes dites supérieures se réservent

8. Au sujet de la situation historique de l'oppression féminine, Engels dit: «La première opposition de classe qui se manifeste dans l'histoire coïncide avec le développement de l'antagonisme entre l'homme et la femme dans le mariage conjugal, et la première oppression de classe, avec l'oppression du sexe féminin par le sexe masculin». *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Moscou, Ed. du Progrès, 1976, p. 104).

9. On considère généralement que les premiers développements de la science moderne et leur application aux instruments de production se situent dans la période qui va de la Renaissance au siècle des Lumières, dans le sillage d'une tradition culturelle disqualifiant à ce sujet la période médiévale. Cependant, des études récentes montrent que le bas moyen âge, notamment du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, a été une période fort féconde à ce sujet. Voir J. Gimpel, *La révolution industrielle au Moyen Âge*. Paris, Seuil, 1975 et R. Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Âge*. Paris, Seuil, 1977.

le reste des tâches sociales, jugées plus conformes à la véritable nature humaine. C'est là qu'apparaît le sens antique, dit aristotélien, du loisir: *état ou condition sociale d'un homme libre à qui sont ouverts tous les champs de l'action sociale, mais qui n'est pas astreint à l'obligation de travailler.*

En grec antique, le terme équivalent de notre terme loisir est le mot «scholè» qui regroupait les sens suivants: repos, absence d'occupations, temps suffisant pour s'adonner à quelque chose, étude, etc. Le même terme est aussi l'ancêtre direct du mot «école», celle-ci étant comprise comme le lieu où l'on s'initie aux arts, à la rhétorique, à la philosophie, aux sciences naturelles, etc., bref à toutes les choses utiles à ceux qui sont destinés à prendre les commandes de la vie sociale et politique. Le sens antique de loisir constitue donc l'expression ou le reflet d'une situation de classe privilégiée alors que le travail représente le lot de la classe dominée. Celle-ci a le monopole de l'activité productrice tandis que l'autre a le quasi-monopole de la consommation. Le loisir dans cette société avait un caractère de noblesse et le travail, un caractère de trivialité. Il faut noter que ce partage de rôles sociaux permettant à une catégorie de gens de s'adonner librement à des idéaux de vie contemplative, spéculative ou administrative constituait aussi une structure de pouvoir où une minorité souvent infime profitait du labeur de la majorité tout en perpétuant à son avantage un ordre social précis<sup>10</sup>. Dans de telles sociétés, où le développement des instruments de production était à un niveau fort rudimentaire et évoluait peu parce que les élites ne s'y intéressaient guère ou le sous-estimaient, il n'était pas question de l'abondance pour tous, le savoir des élites restant largement dissocié de la vie productive.

Le privilège et le pouvoir des uns étaient fondés sur la misère et la soumission des autres, avec l'appareil répressif d'usage qui permettait la reproduction d'un système d'exploitation établi. Il est un adage qui veut que l'on ne naisse pas esclave, mais qu'on le

10. En général, la répartition démographique des classes sociales dans les sociétés pré-industrielles faisait que la grande majorité de la population était dominée par une minorité privilégiée et vivait dans un état de carence plus ou moins grand selon son appartenance à tel groupe ou à telle catégorie sociale. Par exemple, B. Cacères souligne qu'en France, au moment où éclate la révolution de 1789, la noblesse et le clergé comptent pour un peu moins de un demi million sur une population globale de vingt-six millions d'habitants. (*Loisirs et travail du moyen âge à nos jours*. Paris, Seuil, 1973, p. 125).

devienne; mais il ne tient plus à partir du moment où une société érige en système l'étanchéité des classes. On peut à ce moment naître de parents esclaves ou serfs et le demeurer sa vie entière. En ce sens, le passage d'un mode de production esclavagiste à un mode de production féodal, s'il a eu pour effet d'humaniser quelque peu les conditions de vie des membres des classes laborieuses quant à leur statut d'êtres humains à part entière, n'a pas changé leur situation quant au travail ou au loisir, les instruments de production ayant peu évolué et les rôles sociaux au sein de la structure de classes n'ayant pas changé. Or l'élaboration d'un ordre social a généralement l'effet d'occulter après coup la provenance initiale des privilèges et de la richesse.

Il est notoire, dit Karl Marx en parlant de l'accumulation antérieure au mode de production capitaliste, que, dans l'histoire réelle, c'est la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, le règne de la force brutale qui ont joué le grand rôle<sup>11</sup>.

Cette situation s'est perpétuée pendant de nombreux siècles. Évidemment, le christianisme a cherché à assagir les moeurs, à répandre la charité et à réprimer certaines formes de violence, mais n'a pas modifié fondamentalement les structures sociales issues de l'antiquité, ni les rapports d'exploitation de classes qui en découlaient. Il est resté braqué sur un univers spirituel souvent peu conscient des réalités matérielles et sanctionnant l'ordre social existant. Le Christ dit: «Rendez à César ce qui est à César . . .<sup>12</sup>», sans s'inquiéter de la provenance de la richesse de César. Au XIII<sup>e</sup> siècle, la pensée de St-Thomas d'Aquin justifie la monarchie comme système social<sup>13</sup>, tout comme à partir de la Réforme, l'éthique protestante sera promue parallèlement à la montée du capitalisme, comme l'a montré Max Weber<sup>14</sup>. L'évangile fourmille de textes dénonçant la richesse matérielle. Le Christ chasse les vendeurs du Temple<sup>15</sup>. Il dit au jeune homme riche: «Vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres . . .; puis, viens, suis-moi<sup>16</sup>». Il dit ensuite: «Il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le

11. Marx, K., *Le capital*, livre I, section 8, XXVI

12. St Luc, V, 20, 25

13. St Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2a, 2ae, q. 50, a. 2

14. Weber, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon, 1964

15. St Luc, V, 19, 45

16. St Matthieu, VI, 19, 21

royaume des cieux<sup>17</sup>». Il prend parti pour l'activité spirituelle de préférence à l'activité matérielle: à Marthe qui se plaint que sa soeur Marie ne l'aide pas aux travaux ménagers, tout en l'écou- tant, il répond: «Marie a choisi la meilleure part; elle ne lui sera pas enlevée<sup>18</sup>». Par ailleurs, ce type de discours sur la richesse et l'activité matérielle n'est pas nouveau dans l'histoire de la pensée. On le retrouve chez Platon cinq siècles plus tôt<sup>19</sup>. La recherche des richesses empêche l'homme, selon lui, de s'occuper de son «Loi- sir», autrement dit, de ce qui importe vraiment et de ce qu'il y a dans la nature humaine de plus élevé et de plus noble: la contem- plation et la connaissance des idées. «L'intelligence, dit-il, est la reine du ciel et de la terre<sup>20</sup>».

Ce qu'il y a de remarquable, tant dans ces textes évangéli- ques que dans la doctrine platonicienne, est que la richesse matérielle est méprisée au même titre que ce qui permet de l'obtenir, c'est-à-dire le travail. Marie est préférée à Marthe parce qu'elle s'adonne à l'action contemplative. Le jeune homme riche est condamnable parce qu'il ne parvient pas à se délester de sa fortune, autrement dit à «se purifier», quoi qu'il ait pu faire pour l'obtenir. Platon, parlant des esclaves qui ont essentiellement le travail comme rôle social, dit: «Les hommes ont été privés de la moitié de leur part d'intelligence par Zeus, du jour où il en fait des esclaves<sup>21</sup>». Dans le même texte, il fait la remarque qu'ils sont «un bétail dont la possession est embarrassante<sup>22</sup>», tout en recom- mandant de les traiter avec «justice». Pour lui comme pour Aristote, comme nous l'avons vu antérieurement, la dichotomie travail-loisir est le reflet fidèle de la structure de classes de leur société. Pour ce qui est des textes évangéliques, leur myticisme et leur ascétisme se sont doctrinalement assouplis, sans toutefois disparaître, d'une façon proportionnelle à l'institutionnalisation de l'Église comme réalité ou puissance temporelle appelée à composer et à se situer par rapport à la structure de classes.

Cette division des rôles sociaux face à l'activité productrice est aussi, bien avant la division du travail de la révolution

17. St Matthieu, VI, 19, 24

18. St Luc, IV, 10, 42

19. Platon, *Les lois*, V (742-3) et VIII, 831

20. Platon, *Phédo*, 28

21. Platon, *Les lois*, VI, 776-7

22. Platon, *Ibidem*

industrielle<sup>23</sup>, une expression sociale du divorce de l'intelligence et de la main. St-Thomas d'Aquin dit: «Lorsqu'ils reçoivent un ordre, l'esclave est mû par son maître et le sujet par son prince<sup>24</sup>». Il y a continuité entre le rôle et le statut social: c'est la «prudence» et le «libre arbitre» du maître et du prince qui doivent décider de l'action à entreprendre avec obéissance par l'esclave et le sujet. Cette dichotomie s'énonce chez St-Thomas d'Aquin, dans le même texte, comme le rapport de l'«art architectonique à l'art manuel». L'un pense, conçoit et ordonne, l'autre exécute. Il y aurait une habileté de l'intelligence propre à certains groupes sociaux qui serait supérieure à l'habileté manuelle d'autres groupes sociaux, d'où la distinction traditionnelle entre arts serviles et arts libéraux, culture populaire et culture des élites, entre le travail et l'«oeuvre».

Il s'est établi dans l'histoire une distinction de raison qui était l'expression intellectuelle d'une distinction sociale: à savoir qu'il revenait à un groupe relativement restreint de penser et de définir les buts et finalités, tandis qu'il était dévolu à d'autres le soin de les exécuter. Et il était considéré comme normal de confier le pouvoir social à ceux qui avaient la capacité de penser à la fois les finalités ultimes et l'intérêt général. De là découle l'idée d'une aristocratie comme classe sociale somme toute peu nombreuse, mais capable de gouverner dans le sens du bien commun. Si elle se trouvait à gouverner plutôt dans le sens de ses intérêts de classe, elle devenait une oligarchie, dans le même sens péjoratif qu'une royauté qui se transformait en tyrannie.

Cette appropriation de l'intérêt général par une classe sociale a connu de nombreuses formes historiques marquées de vicissitudes amplifiées par le caractère héréditaire des privilèges ainsi créés. En ce sens, il y a une filiation directe entre la lignée royale traditionnelle et la propriété bourgeoise actuelle. Il s'est produit un phénomène d'occultation des intérêts de classe sous le paravent

23. Chez les Grecs de l'antiquité, la division du travail doit être comprise non pas dans le sens d'un fractionnement des opérations techniques d'une même production en vue d'améliorer le rendement du travail, comme chez A. Smith par exemple et plus tard chez F.W. Taylor, mais dans celui d'une conformité de l'action laborieuse avec les dispositions naturelles et talents propres à chacun. Il s'agit donc d'une division sociale du travail fondée sur les aptitudes naturelles et particulières de chaque travailleur à exécuter tel ou tel type de tâche. Voir à ce sujet J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs II*. Paris, Éd. Maspéro, 1971, p. 16-36.

24. St Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2a, 3ae, q. 50, a.2

de l'intérêt commun, ce qui a permis à propos du travail, selon l'expression marxiste, d'«exproprier» les producteurs d'une partie plus ou moins grande de leur production. En somme, l'histoire réelle montre à profusion que l'idéal antique du roi-philosophe ou du sage au pouvoir était largement utopique, ou du moins qu'il a rarement été l'expression de la réalité. Par ailleurs, qu'il s'agisse d'un gouvernement sage et dévoué au bien commun, ou encore d'un gouvernement despotique ou tyrannique, il est clair que dans chaque cas, l'exercice du pouvoir comportait le privilège de ne pas avoir à participer au processus de production des biens nécessaires à la subsistance. L'idée même de travailler a été dévaluée.

Certains autres textes évangéliques laissent à penser que le christianisme a lui-même contribué à cette dévaluation. Le Christ dit à ses disciples: «Regardez les corbeaux; ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'ont ni cellier ni grenier et Dieu les nourrit! Combien plus valez-vous que des oiseaux? . . .» et plus loin: «Regardez les lis, comme ils ne filent ni ne tissent. Or, je vous le dis, Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux<sup>25</sup>».

Saint Thomas d'Aquin, au XIII<sup>e</sup> siècle, déclare qu'«il est licite à l'homme de travailler en vue des biens temporels par lesquels il puisse entretenir sa vie», mais dans une perspective eschatologique où il ne perd pas de vue le but ultime de son existence, c'est-à-dire les «biens spirituels auxquels il doit s'appliquer principalement» . . . «Les biens temporels, dit-il, sont soumis à l'homme pour qu'il en use à la mesure de ses nécessités, non pour qu'il mette en eux sa fin et dépense à leur sujet une sollicitude superflue» . . ., et il conclut en disant: «Il faut travailler, mais sans sollicitude<sup>26</sup>». Pour lui, l'empressement excessif à rechercher les biens matériels est une préoccupation «païenne» qui détourne le chrétien de ses fins véritables. Le Christ ne dit-il pas à celui qui s'applique à thésauriser: «Insensé, cette nuit même, on va te redemander ton âme<sup>27</sup>». Cette pensée présente l'homme comme un être, création de Dieu, qui est dans la nature par son corps, mais qui a une vocation extra-naturelle par son

25. St Luc, IV, 12, 24-28

26. St Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2a, 2ae, q. 55, a.6

27. St Luc, IV, 12, 20

âme. La nature est un milieu de vie avec lequel l'homme doit composer temporairement sans s'y attacher, sa véritable vocation étant ailleurs. St-Thomas d'Aquin souligne « . . . l'aide accordée par Dieu aux animaux et aux plantes indépendamment de toute oeuvre humaine » et formule « l'expérience que même les biens temporels nous seront fournis selon nos besoins, dès là que nous aurons fait ce que nous devons<sup>28</sup> ». Le moins que l'on puisse dire de cette doctrine est qu'elle n'incitait pas ou très faiblement à utiliser les connaissances en vue de l'amélioration des instruments de production. En fait, l'évolution des métiers, des techniques et des arts mécaniques se faisait largement en marge des doctrines philosophiques ou théologiques dominantes. Même les premiers résultats de la science dite moderne étaient suspects et parfois sujets à répression lorsqu'ils contredisaient ou perturbaient le dogmatisme théologique et philosophique existant.

Pendant de longs siècles a prédominé cette conception de la supériorité de la vie contemplative sur la vie active, celle-ci étant au service de l'autre. Révélateur est le fait que les classes sociales propagandistes de cette vie de « loisir » et de contemplation, que ce soit les églises ou les diverses formes d'aristocraties, étaient dans une position de pouvoir qui leur permettait de vivre l'idéal proposé tout en bénéficiant du labeur de la majorité, même au sein de sociétés qui n'avaient pas les moyens techniques de permettre à tous un seuil décent de subsistance. Les constructeurs de châteaux n'ont ordinairement pas été les mêmes personnes qui les ont habités. Les idéaux religieux qui ont amené la construction d'églises, de cathédrales et d'abbayes y ont consommé des générations de travailleurs, même en périodes de disette, de famine et d'épidémies. Le travail des masses humaines a longtemps servi à la gloire des princes tant laïcs que religieux. Ceux-ci polarisaient le monde des arts, des lettres et des sciences autour d'eux tout en laissant au peuple le monde des métiers définis comme arts de service. En fait, le travail humain, dans la mesure où il produisait au-delà de la simple subsistance, a permis de réaliser une accumulation que l'on pourrait qualifier d'improductive (oeuvres, monuments, thésaurisations non réinvesties, etc.), si on la compare à l'accumulation capitaliste. Cette accumulation improductive de la richesse contribuait à implanter l'immobilisme tant pour ce qui

28. St Thomas d'Aquin, *Ibidem*

a trait au développement des forces productives qu'aux rapports de classes. En fait, l'accumulation comme support à la production sera l'une des bases du dynamisme de la bourgeoisie dans son ascension sociale.

Parlant de la situation des travailleurs manuels en France à l'époque de la Renaissance, B. Cacérés dit: « Dans cette société où le plus grand nombre travaille pour la satisfaction de quelques-uns, où le roi et la Cour dépensent sans compter, où les marchands et les banquiers amassent des fortunes, dans cette société qui joue déjà « la ruée vers l'or », ceux qui sont riches deviennent plus riches encore, et les pauvres de plus en plus pauvres<sup>29</sup> ». Plus loin, parlant du règne de Louis XIV et de la construction du palais de Versailles, il dit: « Des milliers d'hommes anonymes sont morts pour la gloire d'un seul<sup>30</sup> ». Selon lui, cette époque du roi-soleil fut une période où « la vie du plus grand nombre fut peut-être une des plus douloureuses de notre histoire<sup>31</sup> ». Les études historiques montrent à profusion que le travail exploité a existé bien avant la montée de la bourgeoisie comme classe dirigeante. Celle-ci, d'ailleurs, avant de prendre le pouvoir, a connu quelques siècles d'ascétisme. Ce qui lui a permis de devenir classe dominante a consisté en un curieux mélange de labeur permanent et de dynamisme dans le commerce ainsi que d'une recherche de l'innovation technique et scientifique.

Nous n'entrerons pas ici dans une histoire détaillée de la montée de la bourgeoisie, mais il faut reconnaître qu'avant d'être décriée comme exploitante du travail prolétarien, elle a connu une période d'austérité sous la férule des classes aristocratiques qu'elle a finalement supplantées. Elle a vécu pour elle-même en valorisant l'idée de travail bien avant qu'économistes et philosophes en fassent une doctrine structurée. Cette valorisation du travail se faisait en même temps que les penseurs apprivoisaient l'idée que les sciences pouvaient doter l'homme d'un pouvoir sur la nature et améliorer son sort:

Sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, dit Descartes, et que, commençant à les éprouver en quelques difficultés particulières, j'ai remarqué jusqu'où elles

29. Cacérés, B., *Loisirs et travail du moyen âge à nos jours, op. cit.*, p. 58

30. *Ibidem*, p. 84

31. *Ibidem*, p. 98

peuvent conduire et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes<sup>32</sup>.

L'idée que la science tout comme la philosophie ne répond pas qu'à une vocation spéculative, contemplative de l'univers, ou qu'elle est plus qu'une simple servante de la théologie, a fait graduellement son chemin dans l'histoire. La jonction de la science avec les techniques et les métiers a graduellement créé un développement prodigieux des forces productives et transformé l'idée que l'homme antique s'était faite de sa place dans la nature. Le cosmos n'est plus un donné immuable auquel l'homme doit s'accommoder. Il est devenu un univers d'objets à domestiquer et à aménager selon les fins humaines, entreprise gigantesque qui vise à recréer le monde en surmontant la condamnation originelle de l'homme et à reconstituer le paradis perdu. Cette ambition issue de la Renaissance a présidé au développement scientifique et technique qui conduira à la révolution industrielle à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, appelé pour cause le siècle des lumières.

Il y aura de là à notre siècle une véritable frénésie de la science qui frôlera souvent l'euphorie, au sujet de son pouvoir de transformer la nature et de sa capacité de solutionner les problèmes humains et sociaux. On n'imaginait pas encore que le «génie» scientifique et technique pût aussi vicier, polluer ou dégrader l'environnement naturel global de l'existence humaine. La science était appréhendée comme instrument au service de l'homme, au sens de la phrase célèbre de Bacon: «Il est certain que la science seule constitue la puissance de l'homme<sup>33</sup>». Il y a dans cette phrase toute une réorientation de la science face au rôle social qu'on lui avait confié pendant des siècles. Elle va devenir une dimension fondamentale de l'action de l'homme sur la nature et elle va, au gré de son développement, révolutionner les formes du travail humain et l'ensemble de nos conditions de vie.

La science est ainsi progressivement évacuée du «loisir» au sens antique du terme. Descartes, grand philosophe et un des

32. Descartes, R., *Discours de la méthode*, in *Oeuvres et lettres*. Paris, Gallimard, Biblio. de la Pléiade, p. 168

33. Cité in Arvon, H., *La philosophie du travail*. Paris, P.U.F., 1961, p. 9

pionniers de la science moderne, mais aussi gentilhomme soucieux de préserver son statut social, est l'un de ceux qui a le plus fait pour mettre la science au service du labeur humain tout en se réservant la possibilité d'en faire le «loisir» de sa vie. D'une part, il veut que les sciences physiques, mécaniques et médicales soient fécondes en applications pour le bien humain. D'autre part, à la fin du *Discours de la Méthode*, parlant de fonder la science et la philosophie sur de nouvelles bases, il déclare ne pas aimer la gloire par excès, estimer le repos au-delà de toutes choses et il conclut son *Discours* en disant: «Je me tiendrai toujours plus obligé à ceux par la faveur desquels je jouirai sans empêchement de mon loisir, que je ne serais à ceux qui m'offriraient les plus honorables emplois de la terre<sup>34</sup>». En lui cohabitent l'attachement à une vie confortable et sans souci matériel, due à son statut social, en même temps qu'une vision de la mise en application de la science au service de l'amélioration du sort de l'humanité. L'activité scientifique n'y perdra rien de sa noblesse, mais passera de la vie contemplative à la vie active. Descartes préfigure déjà pour la science ce que Marx dira de la philosophie deux siècles plus tard: «Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer<sup>35</sup>».

Le loisir, en tant qu'état de vie de classes sociales non astreintes à l'obligation de travailler, ne résistera pas à la montée de la bourgeoisie. Déjà au siècle de Louis XIV, dit B. Cacérés, «... Pendant que la noblesse est paralysée par ses préjugés et les exigences de la Cour dans lesquelles le roi l'enferme, la bourgeoisie travaille et occupe ses loisirs à s'instruire. Entrepreneuse, curieuse, elle participe à tous les grands courants de son époque<sup>36</sup>». Elle s'intéresse aux arts et aux sciences, tout en accumulant des richesses. Elle investit le commerce et l'industrie naissante, les premières manufactures tout en s'introduisant dans les professions libérales. Austère et studieuse, elle accumule du capital pendant que l'aristocratie dilapide sa fortune et doit recourir à elle pour se renflouer économiquement. Laborieuse, elle finira par dénoncer le parasitisme de ceux qui jouissent de la fortune sans avoir rien fait pour l'acquérir, sinon d'être nés dans les classes sociales privilégiées.

34. Descartes, R., *op. cit.*, p. 179

35. Marx, K., *Thèses sur Feuerbach*, in *L'idéologie allemande*. Paris, Éd. Sociales, 1975, p. 27

36. Cacérés, B., *op. cit.* p. 74

## II. TRAVAIL ET LOISIR, DANS LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE

La montée de la bourgeoisie va graduellement détruire la dichotomie sociale issue de l'antiquité entre le travail et le loisir, à savoir que certaines classes ont le monopole du travail et de la vie pénible axée sur la simple subsistance alors que d'autres ont le privilège du loisir, de la consommation luxueuse et de la jouissance de la vie au sein d'une économie de prestige. La bourgeoisie revendiquera, contre l'aristocratie et pour elle-même, la présence de la dualité travail-loisir (ou production-consommation) au sein d'une même existence, ce qui ne veut pas dire qu'elle reconnaîtra le même droit aux travailleurs « prolétariés » lorsque sous son égide, la révolution industrielle se mettra en route. Bien au contraire, elle ne fera que transférer à son avantage le résultat du travail des masses, lesquelles en avaient été privées traditionnellement pour le bénéfice de la monarchie, de l'aristocratie et du haut clergé.

Par contre, elle aura réussi à affranchir l'idée de travail de son étymologie péjorative, associée aux termes d'esclavage, de tourment, de torture, etc. Elle lui conféra une nouvelle valorisation sociale tout à fait positive, pour ainsi dire des titres de « noblesse bourgeoise », à l'exemple de ce qu'elle avait dû vivre pendant quelques siècles pour s'émanciper de la domination de la classe aristocratique. Cette nouvelle valorisation du travail trouvera sa consécration définitive en 1776 dans l'étude d'Adam Smith, intitulée *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, qui cherchera à démontrer que le travail est la cause et la source de la richesse d'une nation. Du coup, ce dernier va devenir simultanément une valeur sociale hautement estimée en même temps qu'un objet d'exploitation pour ceux qui aspirent à la richesse. La même bourgeoisie, une fois émancipée, consolidera son pouvoir en se projetant comme modèle à l'ensemble du corps social obligé de travailler, mais à son avantage exclusif; ce qui fera dire à Paul Lafargue un siècle après Adam Smith, dans un style pamphlétaire:

Une étrange folie possède les classes ouvrières des nations où règne la civilisation capitaliste. Cette folie traîne à sa suite des misères individuelles et sociales qui, depuis deux siècles, torturent la triste humanité. Cette folie est l'amour du travail, la passion moribonde du travail, poussée jusqu'à l'épuisement des forces vitales de l'individu et de sa progéniture.

Et il ajoute:

Dans la société capitaliste, le travail est la cause de toute dégénérescence intellectuelle, de toute déformation organique<sup>37</sup>

L'emploi par Lafargue du mot paresse comme expression d'un droit humain qui serait l'envers du droit au travail est une injure à la morale bourgeoise de son temps qui a fait de l'oisiveté, selon l'expression populaire, «la mère de tous les vices». En fait, la sur-valorisation du travail pour la bourgeoisie avait un effet idéologique de dévalorisation de la vie hors-travail. Le loisir perdait ainsi la richesse de son sens antique et ce qu'on lui avait accolé comme signification basculait dans l'orbite du travail. La science, jadis contemplative, devait se mettre au service de la production. Le fait de perdre son temps devenait immoral et source de vices. Même les fêtes civiques et religieuses devaient être limitées au minimum pour ne pas nuire au travail. Il n'était plus question de mépriser les richesses matérielles, car leur acquisition par un travail austère prédisposait à la béatitude céleste. Tout cela illustre en fait comment une classe sociale devenue dominante cherche à ajuster les valeurs sociales, et même les valeurs morales ou religieuses, dans le sillage de ses intérêts. Dans une seule phrase, A. Smith décrit ce que l'on pourrait appeler le nouvel idéal de vie promu par la bourgeoisie de son temps:

Les jouissances de la grandeur et de la richesse frappent l'imagination comme quelque chose de noble, de grand et de beau, qui mérite tous les travaux et toutes les peines nécessaires pour l'obtenir<sup>38</sup>.

Ainsi, l'ascétisme de la bourgeoisie ne durera que le temps de son ascension vers la fortune et le pouvoir. Le labeur pénible de la masse des travailleurs exploités, en passant d'un régime aristocratique à un régime bourgeois, n'aura fait que changer de maître, même avec l'amplification des instruments de production. Par ailleurs, la bourgeoisie, en associant l'idée de travail à la production de la richesse et en rendant cette dernière désirable même au plan moral, opposait un matérialisme de fait au spiritualisme traditionnel. Ce matérialisme se concrétisera dans une nouvelle attitude face à la nature. Matérialisme et naturalisme

37. Lafargue, P., *Le droit à la paresse*, Paris, Ed. Maspéro, 1972, p. 121

38. Smith, A., *Théorie des sentiments moraux*, cité par Denis, H., in *Histoire de la pensée économique*, Paris, P.U.F., 1966, p. 191

sont deux concepts dont la démarcation est diffuse et qui sont souvent considérés comme synonymes. Le matérialisme confère une valeur humaine à la richesse reliée à la possession et à la consommation d'objets et ces objets ne sauraient provenir d'ailleurs que de la nature et d'une action transformatrice de l'homme sur elle, donc du travail. La valorisation du travail est conséquente à la valorisation de ses résultats. Paradoxalement, la montée de ce matérialisme dans l'univers du travail, de la technique et de la science se fera d'une façon concomitante au développement de l'idéalisme comme philosophie dominante. Une hypothèse explicative plausible serait que la bourgeoisie, comme classe sociale ascendante, se serait beaucoup plus inspirée de la philosophie dite du siècle des lumières et de l'Encyclopédie, ainsi que de la tradition philosophique anglo-saxonne que de l'idéalisme philosophique comme tel. Il est par contre un changement général que l'on peut observer à cette époque: c'est une nouvelle compréhension des relations de l'homme avec la nature, même chez les penseurs critiques ou idéalistes.

Kant dit: «Ainsi donc la nature, dans notre jugement esthétique, n'est pas jugée sublime parce qu'elle excite la crainte, mais parce qu'elle réveille en nous notre force<sup>39</sup>». Il s'agit vraiment dans l'histoire d'une formulation différente de la situation de l'homme dans la nature. Celle-ci n'est pas seulement un donné à la fois mystérieux et merveilleux, harmonieux et parfois catastrophique que l'homme doit contempler avec fascination et résignation, mais aussi le champ de l'action humaine. Kant ajoute: «Il (l'homme) est sur terre la fin suprême de la création parce qu'il est, ici-bas, le seul être qui peut se faire un concept de fins et, grâce à sa raison, d'un agrégat de choses formées en vue d'une fin, un système de fins<sup>40</sup>». L'ordonnement des mécanismes naturels à des fins humaines est pour lui une tâche humaine qui est l'expression téléologique de l'essence de la nature. «L'homme, dit-il, est la fin dernière de la nature<sup>41</sup>». Mais pour lui, la téléologie de la nature n'épuise pas celle de l'homme lui-même. Elle n'est qu'une «préparation à la théologie (propédeutique)<sup>42</sup>»; elle pose la question de la raison ultime des finalités temporelles

39. Kant, E., *Critique du jugement*, trad. Gibelin. Paris, Éd. Vrin, 1951, p. 89

40. Kant, E. *Ibidem*, p. 225

41. Kant, E., *Ibidem*, p. 232

42. Kant, E., *Ibidem*, p. 237

que l'homme définit et que Kant situe dans une moralité faisant ressortir *a priori* l'existence de Dieu comme référant dernier des choses humaines.

Cette pensée philosophique contient ce que l'on peut appeler une « mise en valeur » de l'action de l'homme sur la nature, en l'inscrivant en continuité avec l'atteinte des plus hautes valeurs morales de l'homme. Par analogie, on pourrait dire qu'elle constitue, dans le domaine de la pensée philosophique, la même cohérence entre le matériel et le spirituel que la bourgeoisie réalise dans le domaine économique lorsqu'elle s'associe à la théologie protestante issue de la Réforme. Par contre kant, tout en contribuant à l'ennoblissement de la relation de l'homme à la nature, ne semble pas en faire autant pour le travail humain en s'exprimant ainsi dans le texte suivant:

Dans l'espèce humaine l'habileté ne peut guère se développer que grâce à l'inégalité parmi les hommes: le plus grand nombre pourvoit aux nécessités de la vie en quelque sorte mécaniquement, sans avoir pour cela un besoin plus particulier, ainsi les autres ont une vie facile et des loisirs; ils se consacrent aux parties les moins nécessaires de la culture, les sciences et les arts, ils oppriment les premiers, leur imposent de durs travaux et ne leur laissent que peu d'agrément; toutefois, la culture de la classe supérieure se répand peu à peu, en quelque mesure, dans la classe inférieure<sup>43</sup>.

Venant d'un penseur « idéaliste », cette citation prend un caractère plutôt draconien à nos yeux contemporains: acceptation de l'inégalité sociale, domination imposée, travail pénible assujettissant la majorité au profit d'une minorité privilégiée, loisir de classe et présomption que la culture de l'élite va se répandre de quelque façon dans la classe inférieure. Par contre, en Allemagne, à l'époque où Kant a vécu, de telles pensées devaient corroborer la vision des choses que possédaient tant l'aristocratie régnante que la bourgeoisie en ascension. Elles constituaient sûrement un reflet assez fidèle de la situation sociale que Kant semble entériner.

La valorisation de la relation de l'homme à la nature chez Kant se limite à la connaissance rationnelle ou scientifique que l'homme peut en avoir et à la détermination de finalités que cette relation peut servir. Il ne l'analyse pas comme acte ou praxis, ce à

43. Kant, E., *Ibidem*, p. 229

quoi va remédier la dialectique hégélienne: «L'agir, dit Hegel, est justement le devenir de l'esprit comme conscience<sup>44</sup>.

Interprétant Hegel, J. Hyppolite dit:

. . . Quand nous allons agir, le monde qui s'offre à nous comme matière de notre opération, n'est pas en soi distinct de nous; il est déjà la révélation au dehors de ce que nous sommes au dedans; il est seulement un monde objectif pour l'individualité qui s'y retrouve elle-même . . .

Je suis toujours placé devant une certaine situation, ma situation d'être-dans-le-monde qui, dans l'intérêt qu'elle a pour moi, est la révélation de ma propre nature originaire et m'indique ce qu'il y a ici à faire<sup>45</sup>.

L'oeuvre comme résultat du travail est le volet matériel de la conscience, expression de l'identification du réel et du rationnel, conquête du concret par l'esprit qui y plonge pour y trouver sa vérité. Elle est la synthèse produite par le rapport dialectique de l'homme à la nature. Cependant, la réalisation de l'oeuvre s'opère aussi dans le cadre d'une autre dialectique, celle du maître et de l'esclave. Le maître domine, ordonne et jouit de l'oeuvre, mais l'exécute par la médiation du travail de l'esclave. Celui-ci la réalise mais est aliéné de sa jouissance. Cette analyse reflète bien la situation du travail et du travailleur dans la société contemporaine de Hegel. Ce dernier montre par contre que la référence à l'esclave pour la production de l'oeuvre est susceptible de modifier la conscience de soi que celui-ci a:

La forme (l'oeuvre), dit-il, par le fait d'être extériorisée ne devient pas pour la conscience travaillante un autre qu'elle; car précisément cette forme est son pur être-pour-soi qui s'élève ainsi pour elle à la vérité. Dans le travail précisément où il semblait qu'elle était un sens étranger à soi, la conscience servile, par l'opération de se redécouvrir elle-même par elle-même devient sens propre<sup>46</sup>.

Ainsi, la «conscience travaillante», dans la mesure où elle est nécessaire à la production de l'oeuvre et est réservée à l'esclave dans la distribution des rôles sociaux, amène celui-ci à posséder

44. Hegel, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, tome I, p. 327

45. Hyppolite, J., *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, tome I, p. 293.

46. Hegel, G.W.F., *Op. cit.*, tome I, p. 166

un instrument qui le rend indispensable et lui donne une supériorité par rapport à son maître:

Sans doute, dit Hegel, cette conscience servile apparaît tout d'abord à l'extérieur de soi et comme n'étant pas la vérité de la conscience de soi. Mais de même que la domination montre que son essence est l'inverse de ce qu'elle veut être, de même la servitude deviendra plutôt dans son propre accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement; elle ira comme conscience refoulée en soi-même et se transformera, par un renversement, en véritable indépendance<sup>47</sup>.

Exprimée en termes idéalistes, cette pensée contient en germe l'idée de la lutte des classes dont Kant ne tenait pas compte, mais qui va prendre une position centrale dans l'oeuvre de Marx. Cependant, il y a plus: cette pensée prolonge la valorisation de la relation de l'homme à la nature en y insérant, à titre d'élément de la démarche dialectique, le travail comme médiation génératrice de conscience (la conscience travaillante). Cette dernière idée va devenir l'une des bases de la valorisation que va prendre le travail et qui perdure jusque chez nos contemporains:

Le travail, dit J. Vialatoux, est une occasion de réfléchir, non seulement sur la nature, objet sur lequel il s'exerce, mais sur l'esprit, sujet laborieux.

Le travail, engagement de l'esprit, est le médiateur de la libération de l'esprit . . .

Émission de l'esprit, il est la condition possible d'un retour à l'esprit. Il est même encore plus que la condition de ce retour: il en possède la vertu. Par la médiation de l'oeuvre, qui est un signe de l'esprit, l'esprit se distingue des choses et émerge du monde. Si l'homme oisif reste aliéné, l'homme laborieux se libère<sup>48</sup>

Cette façon de valoriser le travail constitue une sorte de nouvelle révolution copernicienne par rapport à la société antique qui méprisait le travail au point de lui conférer le statut de tâche servile, sans gloire ni grandeur, reléguée aux groupes sociaux dont le rôle était de «servir», dans la vision des choses des classes dominantes. Le travail serait le lieu de l'aliénation surmontée tandis que l'oisiveté serait le lieu de la nouvelle aliénation. Si cela est, tous les aristocrates du passé qui n'ont jamais eu à travailler et ont eu une vie de «loisir» doivent se retourner dans leur tombe.

47. Hegel, G.W.F., *op. cit.*, tome I, p. 163

48. Vialatoux, J., *Signification humaine du travail*. Paris, Éd. Ouvrières, 1953, p. 152-3

L'analyse de Hegel était innovatrice en ce sens qu'elle considérait l'acte de travailler comme générateur de conscience de soi au sein d'un rapport de domination. De là à envisager que tout travail est épanouissant ou facteur de développement humain, il y a un fossé que même Hegel n'a pas franchi. Par ailleurs, évoquer la vertu fondamentale du travail comme forme d'agir humain pour dévaloriser les autres formes de l'action humaine apparaît comme une restriction mentale, ou encore comme un discours démagogique propre à consolider les intérêts de la bourgeoisie. Dans cette perspective, la valorisation du travail serait un thème idéologique justifiant son exploitation et occultant les intérêts sous-jacents à cette exploitation.

Il fallait certainement que le travail ait fait montre de sa profonde utilité sociale pour être aussi fortement valorisé. Perçu comme le facteur prépondérant de la création de la richesse des nations par les économistes, en même temps que comme activité majeure permettant le développement de la personne humaine par les philosophes et les moralistes, le travail est devenu la nouvelle providence d'un monde en voie de sécularisation, selon l'expression de Feuerbach: «La providence est la conviction que l'homme possède de la valeur infinie de sa propre existence<sup>49</sup>». Le travail est présenté à l'homme de la révolution industrielle comme la providence divine qui prend soin du lys des champs, sauf que dans son cas, l'homme est devenu sa propre providence. La sur-valorisation du travail en a fait un instrument de libération universelle alors qu'en fait, il demeure un objet d'exploitation mystifié par l'idéologie qui le valorise. À son sujet, l'apport de Marx sera une entreprise de démystification qui monopolisera la quasi-totalité de son oeuvre, y compris ses ouvrages de jeunesse.

Ce que Marx dénonce n'est pas l'idée du travail comme relation fondamentale avec la nature, mais la dépossession du travailleur de son travail et de ses résultats au profit de la domination bourgeoise. Il faut, selon lui, remplacer les rapports de production capitalistes par des rapports de production socialistes:

Pour l'homme socialiste, dit-il dans ses *Manuscrits de 1844*, l'histoire dite universelle n'est rien d'autre que la génération de

49. Feuerbach, L., *L'essence du Christianisme*. Paris, Éd. Maspéro, 1968, p. 235

l'homme par le travail humain, rien d'autre que le devenir de la nature pour l'homme; c'est pour lui la preuve évidente et irréfutable de sa génération par lui-même, du processus de sa genèse. Entre la nature et l'homme le lien est essentiel: l'homme est devenue pour l'homme la réalité de l'homme<sup>50</sup>.

La nature est pour lui, à cette époque de sa pensée, le lieu d'existence de l'être générique de l'homme et le travail est l'instrument fondamental par lequel l'homme agit sur elle et façonne son existence. Cette position l'amène à des ruptures considérables avec la pensée classique ou traditionnelle. Elle évacue tout d'abord la religion et toute finalité extra-naturelle de l'homme. Pour lui, l'existence humaine est immanente à la nature:

Produire la vie, aussi la sienne propre par le travail que la vie d'autrui en procréant, nous apparaît donc dès maintenant sous un double rapport: d'une part comme un rapport naturel, d'autre part comme un rapport social . . .<sup>51</sup>.

Il ne sent même pas l'utilité de s'attaquer à la religion pourtant encore si forte à son époque. Feuerbach l'a déjà fait et il accepte les conclusions de celui-ci.

La religion, dit Feuerbach, du moins la chrétienne, est la relation de l'homme à lui-même, ou plus exactement son essence comme à un autre être. L'être divin n'est rien d'autre que l'essence de l'homme<sup>52</sup>.

Marx traite de la religion comme d'une idéologie au service d'une domination de classe: «La classe, dit-il, qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle<sup>53</sup>». Or, la puissance matérielle dominante est la classe sociale à laquelle profitent les résultats du travail humain. À ses yeux, la religion comme institution s'est inféodée aux classes dominantes, aristocrates ou bourgeoises. Parlant de la Réforme protestante, Engels dit: «L'indestructibilité de l'hérésie protestante correspondait à l'invincibilité de la bourgeoisie montante<sup>54</sup>». Pour lui comme pour Marx, la lutte et la victoire contre

50. Marx, K., *Manuscrits de 1844*, in *Oeuvres* (économie). Paris, Gallimard, Biblio. de la Pléiade, tome II, 1968, p. 89

51. Marx, K., Engels, F., *L'idéologie allemande*. Paris, Éd. Sociales, 1975 p. 61

52. Feuerbach, L., *op. cit.*, p. 131

53. Marx, K., Engels, F., *op. cit.*, p. 87

54. Engels, F., *Ludwing Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. Paris, Éd. Sociales, 1966, p. 81

la domination matérielle existante auront un effet direct sur l'idéologie religieuse.

Par ailleurs, Marx, pour mettre en place les concepts explicatifs de la situation réelle de l'homme dans la nature, a dû rompre avec l'idéalisme philosophique:

Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, écrit-il contre Hegel et ses successeurs idéalistes, mais la vie qui détermine la conscience . . . .

La production des idées, poursuit-il, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle<sup>55</sup>.

Dès 1845, Marx établit l'une des bases permanentes de sa pensée en disant que les hommes «sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relations qui y correspond . . .<sup>56</sup>». Pour lui, le travail n'est pas qu'une «conscience travaillante», mais une activité concrète de l'homme sur la matière pour la façonner de telle sorte qu'elle soit en mesure de satisfaire à ses besoins. Cette idée de satisfaction des besoins par le résultat du travail prend une dimension capitale et constitue le point de départ d'une relation dialectique de l'homme à la nature. Celle-ci ne lui est pas donnée toute oeuvrée. Bien au contraire, elle est là devant lui, mal connue et résistante, opaque mais féconde pour qui sait surmonter les obstacles qu'elle pose:

Physiquement, dit-il, l'homme ne vit que de produits naturels, quelle que soit leur forme: nourriture, chauffage, habillement, habitation, etc . . . Concrètement, l'universalité de l'homme apparaît précisément dans le fait que la nature entière constitue son prolongement non organique, dans la mesure où elle est son moyen de subsistance immédiat et la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale<sup>57</sup>.

Marx apporte ici une contribution nouvelle à la valorisation du travail. Cela, par ailleurs, implique que l'homme qui travaille est le même homme qui jouit du résultat de son labeur, selon ses capacités et selon ses besoins. Son apport, au plan d'une nouvelle

55. Marx, K., Engels, F., *op. cit.*, p. 50-51

56. *Ibidem*

57. Marx, K., *Manuscrits de 1844, op. cit.*, p. 62

compréhension du travail, est de matérialiser ou de naturaliser la conscience comme produit de la relation de l'homme à la nature, contrairement à l'idéalisme philosophique pour lequel le travail n'apparaît que comme une médiation phénoménale de la pensée.

En d'autres termes, dit-il, pour parler un langage humain, l'intuition de la nature apprend au penseur abstrait que ces êtres qu'il entendait créer dans la divine dialectique comme de purs produits du travail de l'esprit s'accomplissant en soi, sans jamais se référer au réel, ne sont rien d'autre que les formes abstraites de ces déterminations naturelles<sup>58</sup>.

Le penseur abstrait, visé dans cette citation, est évidemment Hegel, mais aussi ses successeurs dans la philosophie allemande (les frères Bauer, M. Stirner, etc., et même Feuerbach par certains aspects). Par ailleurs, Marx ne renie pas pour autant les origines intellectuelles de sa pensée, mais en modifie les fondements, notamment au sujet de la dialectique de Hegel:

Chez lui, dit-il, elle marche sur la tête; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver une physionomie tout à fait raisonnable . . .

Ma méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la dialectique hégélienne, mais elle en est l'exact opposé. Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme<sup>59</sup>.

Ayant évacué la religion et la philosophie idéaliste, Marx n'en arrive pas pour autant à une idée du travail comme une relation de l'homme à la nature qui soit vraiment humaine au sein de la société bourgeoise, c'est-à-dire dépouillée de toute forme d'exploitation, car il a devant les yeux la manifestation concrète de ce qu'est le travail à son époque que certains auteurs ont qualifiée d'ère du capitalisme «sauvage»: travail des enfants à partir de l'âge de huit ans, semaine de travail pour adultes variant de 60 à 90 heures, salaires de stricte survivance de la force ouvrière, insalubrité des milieux de travail, cadences effrénées des rythmes de production dues à la mécanisation croissante du

58. Marx, K., *Ibidem*, p. 140

59. Marx K., Postface à la deuxième édition allemande du *Capital*, in *Oeuvres* (économie). Paris, Gallimard, Biblio. de la Pléiade, tome I, p. 558

travail, insignifiance des tâches due à sa division, absence généralisée de mesures sociales destinées à protéger les travailleurs, conflits de travail violemment réprimés, etc., tels sont quelques-uns des éléments problématiques du travail de son temps qui font voir l'écart entre le discours idéologique de la bourgeoisie (le travail comme source de la richesse des individus et des nations, le travail comme instrument de valorisation de l'existence humaine, etc.) et la réalité des travailleurs de son temps. Le moins que l'on puisse dire est que, dans ce contexte, la relation de l'homme à la nature était viciée. En fait, le taux ou le coefficient d'exploitation du travail et des travailleurs trouvaient leur signification véritable non dans l'idéologie de la bourgeoisie, mais dans ses intérêts de classe, c'est-à-dire dans l'accumulation du capital.

Il est évident, dit Marx, que le travailleur n'est rien autre chose sa vie durant que force de travail, et qu'en conséquence tout son temps disponible est, de droit et naturellement, temps de travail appartenant au capital et à la capitalisation. Du temps pour l'éducation, pour le développement intellectuel, pour l'accomplissement de fonctions sociales, pour les relations avec parents et amis, pour le libre jeu des forces du corps et de l'esprit, même pour la célébration du dimanche, et cela dans le pays des sanctificateurs du dimanche, pure niaiserie<sup>60</sup>.

Cette forme d'exploitation féroce du travail humain conduit de fait à la négation du loisir. Celui-ci n'a tout simplement pas le temps ni les ressources qui lui permettraient d'exister dans la vie courante des classes exploitées. Le paradoxe dénoncé par Marx réside dans le fait que les travailleurs prolétariés, qui sont en fait les principaux producteurs de la richesse sociale, sont ceux qui participent le moins à sa consommation. Parlant de l'époque du capitalisme «sauvage» aux États-Unis dans les années 1860-1900, Marianne Debouzy en vient au même constat que Marx en ce qui concerne la situation des travailleurs:

La sanctification de la propriété privée, dit-elle, et la conversion de toute valeur mercantile ont pour conséquence la profonde inhumanité de la classe dirigeante, son mépris de l'homme, le plus souvent masqué sous les dehors d'une fausse philanthropie, mais parfois affichée cyniquement. Les hommes sont jugés sur leur force de travail et considérés comme de simples outils. Les

60. Marx, K., *Le capital*, livre I, 3e section, X, V, in *Oeuvres* (économie). Paris, Gallimard, Biblio. de la Pléiade, tome I, p. 799-800

rapports humains sont vidés de tout contenu autre qu'utilitaire et le travail d'un salarié peut être assimilé à n'importe quelle marchandise<sup>61</sup>.

L'idéologie bourgeoise comporte un double volet: d'une part, elle permet d'exploiter à fond le travail en ce qu'il est générateur de richesse et de progrès social, d'autre part, elle refuse toute valorisation aux actions humaines qui ne sont pas directement ou indirectement associées au travail. Le mépris du loisir qui avait d'abord été un instrument permettant de vilipender le parasitisme du mode de vie des classes sociales aristocratiques est transformé par la bourgeoisie en outil d'occultation de sa puissance et de sa jouissance de la richesse. Elle-même se donne en exemple, disant avoir acquis son statut social par l'épargne et l'austérité tout au long de son ascension vers le pouvoir. Elle fait une sorte de projection falsifiée de ses vertus sur l'ensemble du corps social, en laissant supposer que la recette de son succès est infaillible pour qui voudra marcher dans son sillage.

Par ailleurs, ce faisant, elle prend bien soin d'asseoir son pouvoir sur une structure de domination qui ne va tolérer que ce qui est sans danger pour ses intérêts. Cette structure de domination prend deux formes: premièrement, celle d'un appareil répressif (militaires, gendarmes, juges, etc.) contrôlant les institutions vouées à la reproduction de l'ordre social tel que vu par la domination et fonctionnant à la violence; deuxièmement, celle d'appareils idéologiques contrôlant les institutions chargées de l'intégration sociale (famille, école, église, loisir, etc.) et animées par les fractions de classe composées par les divers groupes d'intellectuels organiques de la bourgeoisie et fonctionnant « . . . de façon massivement prévalente à l'idéologie, mais tout en fonctionnant secondairement à la répression . . . »<sup>62</sup>. Il s'ensuit une sorte de darwinisme social où les détenteurs du pouvoir, s'appuyant sur ceux qui s'adaptent à leur idéologie en retour de certains privilèges, notamment au niveau de la consommation, contrôlent à leur avantage l'orientation sociétale dans son ensemble. Cette vision des choses acquiert d'autant plus de crédibilité que la révolution

61. Debouzy, M., *Le capitalisme «sauvage» aux États-Unis (1860-1900)*. Paris, Éd. du Seuil, 1972, p. 158

62. Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, in *La Pensée* no 151, mai-juin 1970, p. 14

technologique, animée par la bourgeoisie, réussit effectivement à créer une richesse jusque-là inconnue dans l'histoire de l'humanité. Mais cette richesse est déjà appropriée par une classe sociale qui de toute évidence ne va la partager que sous la crainte de la perdre pour elle-même.

En ce sens, le loisir contemporain n'est que le résultat des luttes sociales engendrées par le partage inégal des richesses produites par la révolution industrielle. Le loisir vraiment accessible à tous n'a de fait jamais existé jusqu'à nos jours. La consommation bourgeoise n'est que la version moderne d'un loisir de classe qui, lui, a toujours existé, bien avant que ne soient nées les conditions objectives nécessaires et préalables à l'existence d'une société dite de l'abondance ou de l'opulence. Le loisir démocratisé pour l'ensemble des citoyens n'est encore qu'une utopie régulatrice du développement social, fabriquée par l'idéologie libérale qui fait rêver les classes démunies affligées du spectacle des élites sociales et obnubile leur protestation dans l'espoir des miettes et des résidus demeurés sur la table du riche. À ce titre, la bourgeoisie a déjà à son actif au moins un siècle de consommation ostentatoire et exemplaire de ce qui pourrait être offert aux masses. Il y a cent ans, Paul Lafargue disait:

L'abstinence à laquelle se condamne la classe productive oblige les bourgeois à se consacrer à la surconsommation des produits qu'elle manufacture désordonnement. Au début de la production capitaliste, il y a un siècle ou deux de cela, le bourgeois était un homme rangé, de moeurs raisonnables et paisibles; il ne buvait qu'à sa soif et ne mangeait qu'à sa faim . . .

Parce que la classe ouvrière, avec sa bonne foi simpliste, s'est laissée endoctriner, parce que, avec son impétuosité native, elle s'est précipitée en aveugle dans le travail et l'abstinence, la classe capitaliste s'est trouvée condamnée à la paresse et à la jouissance forcée, à l'improductivité et à la surconsommation<sup>63</sup>.

Le style de Lafargue, caricatural et pamphlétaire, exprime cependant la même réalité que d'autres auteurs ont formulée différemment<sup>64</sup>. Le loisir ne vient pas du peuple: il vient des élites au pouvoir et il est promu, toléré ou développé dans la mesure où il demeure compatible avec le maintien de leur domination.

63. Lafargue, P., *Le droit à la paresse*, op. cit., p. 136

64. Voir Veblen, T., *Théorie de la classe de loisir*. Paris, Gallimard, 1970 (Édition originale anglaise, 1899)

Entre la fête et les jeux fortement encadrés de la société traditionnelle et les subtilités de la société de consommation actuelle, on retrouve plutôt un raffinement de la domination qu'une démocratisation du loisir. Par contre, lorsque ces mêmes élites socio-économiques ont commis l'erreur de sous-consommer, la crise qui en a résulté s'est répercutée sur la société toute entière. J.K. Galbraith, analysant les causes de la crise économique de 1929, note entre autres raisons, qu'elle était due à la mauvaise répartition des revenus:

Cette répartition des revenus, extrêmement inégale, dit-il, signifiait que l'économie dépendait d'un haut niveau d'investissements ou d'un haut niveau de dépenses de luxe chez les consommateurs (ou les deux)<sup>65</sup>.

Or, les consommateurs de l'époque, pouvant se permettre des dépenses de luxe, ne représentaient qu'une minorité démographique. Galbraith note que, cette année-là aux États-Unis, « . . . les 5% de la population ayant les revenus les plus élevés représentaient approximativement le tiers de tous les revenus disponibles »<sup>66</sup>. C'est donc dire que dès cette époque la combinaison du travail et d'une technologie avancée avait pu créer une situation de crise par incapacité d'écoulement de la production dans le contexte social d'alors. Sous cet aspect, cette crise, qui a tellement marqué ceux qui l'ont subie, a été causée principalement par le refus de la bourgeoisie de partager ses privilèges de classes. Et le loisir que nous connaissons dans sa version contemporaine a presque mis une génération à s'en remettre. En ce sens, les sociétés libérales les plus riches ont réussi à ériger une autre contradiction en leur sein, c'est-à-dire le développement d'un « prolétariat de sous-consommateurs » qui a d'ailleurs été fort lucidement observé dès 1935 par J.M. Keynes:

Ce sont, dit-il, la propension à consommer et le montant de l'investissement nouveau qui déterminent conjointement le volume de l'emploi et c'est le volume de l'emploi qui détermine le niveau des salaires réels — non l'inverse. Si la propension à consommer et le montant de l'investissement engendrent une demande effective insuffisante, le volume effectif de l'emploi sera inférieur à l'offre de travail qui existe en puissance au salaire réel en vigueur et le salaire réel d'équilibre sera supérieur à la désutilité marginale du volume d'équilibre de l'emploi.

65. Galbraith, J.K., *La crise économique de 1929*. Paris, Payot, 1961, p. 202-203

66. *Ibidem*

Cette analyse nous explique le paradoxe de la pauvreté au sein de l'abondance. Le seul fait qu'il existe une insuffisance de la demande effective peut arrêter et souvent arrête l'augmentation de l'emploi avant qu'il ait atteint son maximum. L'insuffisance de la demande met un frein au progrès de la production alors que la productivité marginale du travail est encore supérieure à sa désutilité.

En outre, plus la communauté est riche, plus la marge tend à s'élargir entre sa production potentielle et sa production réelle; et plus par conséquent les défauts du système économique sont apparents et choquants<sup>67</sup>.

Le capitalisme, jusqu'à cette époque, se contentait d'exploiter la production dont la jouissance revenait en très grande partie à la bourgeoisie, du moins pour les biens (dits de luxe) dépassant la simple subsistance. Le haut niveau d'exploitation du travail et une organisation suffisante des marchés suffisaient à assurer la prospérité du capital, ce qui permettait une consommation et un loisir de classe drainés par la bourgeoisie et les groupes sociaux qui lui étaient associés. Mais la capacité industrielle ayant engendré une situation de productivité telle que le danger de surproduction, et conséquemment de crise, devenait permanent, il a fallu recourir à ce que J. Baudrillard appelle «l'armée de réserve des besoins<sup>68</sup>».

C'est ainsi que l'idéologie capitaliste, dans la foulée de Keynes, a dû admettre l'idée qu'un élargissement de la base des consommateurs était une nécessité sociale interne à la reproduction du mode de production capitaliste. C'est dans le sillage de cette idée qu'est née la société de consommation et que sont apparues les diverses formes du loisir moderne. Idéologiquement ce qui était une exigence du système économique a été présenté comme processus de démocratisation. Encore ici l'élargissement de l'accès à la consommation et aux loisirs a pu se faire sans altérer les privilèges de la bourgeoisie, comme l'a constaté A. Touraine:

On constate donc, dit-il, une stratification de la pratique des loisirs en même temps qu'une déstratification des loisirs eux-mêmes, l'homogénéité plus grande des activités s'accompagne d'un cloisonnement dans leur forme sociale<sup>69</sup>.

67. Keynes, J.M., *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Paris, Payot, 1969, p. 54-55

68. Baudrillard, J., *La société de consommation*. Paris, Gallimard, 1970, Coll. Idées no 316, p. 85

69. Touraine, A., *La société post-industrielle*. Paris, Denoël, 1969, p. 295

Dans le domaine économique, la bourgeoisie a dû faire une entorse majeure à l'une de ses bases idéologiques: la loi de l'offre et de la demande a commencé à jouer en sens inverse de la façon dont elle avait été élaborée. La détermination de l'offre par la demande est devenue la manipulation de la demande par l'offre<sup>70</sup>, ce qui montre bien jusqu'à quel point certains principes économiques peuvent s'ajuster aux conjonctures d'un développement social. Alors s'est ajoutée une nouvelle facette aux diverses formes d'exploitation énumérées dans l'histoire de la pensée, c'est-à-dire celle de la consommation.

Notre société, dit Touraine, est une société de l'alinéation, non parce qu'elle réduit à la misère ou impose des contraintes policières, mais parce qu'elle séduit, manipule, intègre . . .

L'homme aliéné est celui qui n'a d'autres rapports aux orientations sociales et culturelles de la société que ce qui lui est reconnu par la classe dirigeante comme étant compatible avec le maintien de sa domination<sup>71</sup>.

Dans cette perspective, la société «dite» de consommation a largement été une entreprise d'association du «bonheur» de vivre des masses aux intérêts mercantiles qui président aux destinées de la société libérale, la position de force de la classe dominante prenant appui et pouvoir dans l'effet soporifique de la consommation. Ce pouvoir n'est assurément ni total, ni coercitif; il lui suffit d'être efficace et de pratiquer la tolérance dans les limites de ses intérêts.

Si l'individu, dit Marcuse, renouvelle spontanément des besoins imposés, cela ne veut pas dire qu'il soit autonome, cela prouve seulement que les contrôles sont efficaces<sup>72</sup>.

Dans ce contexte, le loisir contemporain diverge considérablement du loisir antique. Il n'est plus un privilège de classe à usage exclusif. Il est l'extension nécessaire d'un loisir de classe dont les manifestations pratiques et principales demeurent étroitement associées aux intérêts de la classe dominante. Le droit au loisir, que tant de discours politiques célèbrent aujourd'hui, est à toutes fins utiles l'expression du corrélat du droit au travail. Il est à la fois institutionnalisation des effets sociaux générés par les

70. Voir Galbraith, J.K., *Le nouvel état industriel*. Paris, Gallimard, 1967, p. 218 sq.

71. Touraine, A., *op. cit.*, p. 14-15

72. Marcuse, H., *L'homme unidimensionnel*. Paris, Éd. de Minuit, 1968, p. 33

revendications pour une distribution plus égale de la richesse et institutionnalisation des processus à partir desquels la bourgeoisie se déleste de certains de ses privilèges devenus gênants et nuisibles à la pérennité de sa domination. En cela, le droit joue son rôle d'effet du rapport de force entre les classes: le droit au travail, comme norme de la décence sociale, se substitue à la vieille conception de «l'armée industrielle de réserve»; le travail ouvre au travailleur la possibilité d'une certaine consommation et le loisir-consommation se développe comme compensation utile et particulièrement hédonistique au travail. Dans la mesure où ce sont les mêmes intérêts de classe qui contrôlent majoritairement et la production et la consommation sociales, le contrôle de la distribution se réglant sur celui de la production, le loisir, par la fascination qu'il exerce sur les masses qui y ont accès ou y aspirent, devient l'un des ciments de l'ordre social.

Par ailleurs, la négation de l'exercice pratique du droit au travail, par le chômage par exemple, qui demeure à l'état endémique dans de nombreuses sociétés libérales, aboutit rapidement à une privation de l'exercice du droit au loisir. Pour éviter que ce fait n'ajoute aux tensions sociales existantes (d'aucuns diront pour colmater ses vices structurels), le système social libéral ne peut faire autrement que d'amplifier le train de mesures sociales constitutif de ce que l'on a appelé le «Welfare State», ce qui est, au-delà du discours philanthropique libéral, une façon d'acheter la paix sociale tout en stimulant la rentabilité de la consommation. Le loisir, dans la mesure où il demeure possible, c'est-à-dire accessible, participe à sa façon à cette opération intégriste.

Il lui suffit pour cela d'être défini et promu dans l'orbite de l'idéologie libérale. Le discours de la société de consommation s'adresse à l'individu, au sujet personnel, lui promet le bonheur par l'utilisation des objets que la capacité technologique de production réalise en abondance. Il présente les hommes comme égaux devant la valeur d'usage des biens, mais occulte l'inanité de l'inégalité face à leur valeur d'échange. Parallèlement il élabore une fétichisation de ces mêmes objets qui les rend désirables.

La consommation, dit J. Baudrillard, n'est ni une pratique matérielle, ni une phénoménologie de l'abondance, elle ne se définit ni par l'aliment que l'on digère, ni par le vêtement dont on se vêt, ni par la voiture dont on se sert, ni par la substance orale et visuelle

des images et des messages, mais par l'organisation de tout cela en substance signifiante; elle est la totalité virtuelle de tous les objets et messages constitués dès maintenant en un discours plus ou moins cohérent. La consommation, pour autant qu'elle ait un sens, est une activité de manipulation systématique des signes<sup>73</sup>.

Or, nous l'avons vu, il n'y a là rien d'incompatible avec l'idéologie de la liberté d'entreprise et à cela même tient une amplification du processus d'extorsion de plus-value. L'exploitation de la misère tend à faire place à l'exploitation de l'abondance, même si celle-ci est inégalement partagée, en appliquant le principe de rentabilité à une stratification des objets de consommation correspondante aux classes sociales. Ainsi, l'expansion de la jouissance de la vie permet d'étouffer diverses formes de contestation sociale tout en donnant des moyens nouveaux de récupération de la marginalité, comme l'a bien montré et analysé H. Marcuse<sup>74</sup>, les forces répressives s'occupant du reste. Dans ce contexte, le citoyen devient de plus en plus intéressant comme consommateur tandis que son utilité tend à diminuer comme producteur, le système de production se passant de mieux en mieux de ses services. Ceci permet d'avancer l'hypothèse, au risque de déplaire aux tenants d'un certain marxisme dogmatisé, que la notion d'un «capital variable» à exploiter tend à se situer de plus en plus dans le monde des consommateurs, sans négliger l'autre pour autant.

Une des conséquences idéologiques de ce processus d'extension de la consommation est qu'il a fallu accepter une certaine dévalorisation du travail<sup>75</sup>, une déculpabilisation de la jouissance de la vie et de l'oisiveté pour les classes sociales qui en avaient été privées. La consommation tend à devenir un «devoir» social au service de la même domination qui a constitué, il y a deux siècles, la civilisation du travail. L'idéologie libérale, après avoir anéanti le sens et la réalité du loisir dans sa version antique, a dû le réhabiliter sous de nouvelles formes, à cause du développement même des forces productives nouvelles animées par la classe bourgeoise. Dans notre contexte contemporain, au sein des socié-

73. Baudrillard, J., *Le système des objets*. Paris, Denoël/Gonthier, 1968, p. 233

74. Voir Marcuse H., *La fin de l'utopie*. Paris, Seuil, 1968, p. 11 sq.; *Contre-Révolution et Révolte*, Paris, Seuil, 1973, p. 71 sq.; *L'homme unidimensionnel*. Paris, Éd. de Minuit, p. 249 sq.; *Eros et civilisation*. Paris, Éd. de Minuit, 1963, p. 94 sq.

75. Voir Rousselet, J., *L'allergie au travail*. Paris, Éd. du Seuil, 1974

tés libérales avancées, le loisir peut désormais être décrit comme *la mobilisation de certaines ressources tant individuelles que sociales, précédemment accumulées, orientées, mais non totalement réglées, vers une appropriation privée de biens et services, découlant du mode de production et des rapports sociaux dominants et permettant des comportements consommatoires dits ou présentés comme libres et hédonistiques.*

Cette approche implique les éléments suivants comme nécessaires à la réalité de loisir:

- 1) Le loisir suppose, à l'intérieur du mode de production capitaliste, l'*accumulation* comme facteur initial. Il s'agit de ressources créées à partir du travail humain et mobilisées en vue de certaines fins. Ceci implique qu'en loisir ces ressources sont d'un niveau supérieur à ce qui est nécessaire à la simple subsistance individuelle et à la reproduction sociale. Au plan individuel, elles proviennent du rendement de capitaux, du revenu (salaire) et de bénéfices ou allocations à caractère social. Au plan de la collectivité, elles proviennent d'un prélèvement et de l'utilisation à des fins de loisir d'une partie des deniers publics. Ces ressources se matérialisent sous forme de temps, d'espace, de biens et services réservés à des comportements consommatoires.
- 2) Leur *usage est* «en principe» (c.-à-d. au niveau de l'idéologie) laissé au consommateur. Ce dernier, effectivement, n'est soumis à aucune coercition ou violence, physique ou juridique, quant à leur utilisation. Par contre, il n'a pas participé en règle générale à la définition et à l'élaboration des biens et services plus ou moins séducteurs dont on l'inonde et pour lesquels on le sollicite. Ceux-ci ont été élaborés par le système industriel et commercial sur lequel il n'a aucun contrôle et qui est entre les mains de ceux qui possèdent les instruments de production. Le consommateur est donc atomisé devant une production sociale multiforme et concurrentielle dans laquelle à la fois il puise pour sa propre satisfaction et réalise l'intérêt des producteurs. Sa «jouissance» des biens et services devient en partie ce par quoi se perpétue la domination qu'il subit. La consommation socialise le consommateur dans le sens de ce que Tou-

raine appelle «un dressage à une domination<sup>76</sup>». Ce à quoi Marcuse ajoute: «L'appareil productif, les biens et services qu'il produit, 'vendent' ou imposent le système en tant qu'ensemble<sup>77</sup>».

- 3) Ces biens et services sont en loisir matière à *appropriation privée*, au-delà de l'existence nécessairement sociale des ressources. Leurs producteurs ont intérêt à façonner les goûts, valeurs et aspirations des consommateurs et n'hésitent pas pour ce faire à prendre les moyens de propagande nécessaires pour y parvenir, par l'action combinée des entreprises privées qui se chargent de la promotion commerciale et des entreprises publiques qui assument les aspects non directement rentables de l'opération. Le consommateur qui ne peut tout refuser, a le choix entre s'intégrer plus ou moins consciemment et agréablement, ou adopter une «attitude critique», pratiquer «la revendication culturelle sauvage» et «briser la fausse unité de ce qu'on appelle la consommation de masse<sup>78</sup>». Ceci est une lourde tâche pour un individu isolé. L'agression dont il est victime ayant un caractère social, il ne peut y répondre que de la même façon en participant à des mouvements sociaux et politiques novateurs ou critiques. Car, dit Marcuse:

Le besoin de se «détendre» dans les divertissements offerts par l'industrie de la culture est par lui-même répressif et la répression de ce besoin est un pas vers la liberté<sup>79</sup>.

Par ailleurs, la répression de ce besoin est difficile, car le type d'aspiration que l'on peut observer en loisir est habituellement de nature subjective, c'est-à-dire qu'il vise le citoyen, individuellement ou collectivement, dans sa sphère d'existence privée et touche ce qu'il croit être son bien-être, sa jouissance et sa qualité de vie. Il lui est facile de «décrocher» et de s'assoupir dans une acceptation plus ou moins consciente de la manipulation dont il

76. Touraine, A., *Production de la société*. Paris, Ed. du Seuil, 1973, p. 520

77. Marcuse, H., *L'homme unidimensionnel*, op. cit., p. 37

78. Touraine, A., *La société post-industrielle*, op. cit., p. 304-306

79. Marcuse, H., *Éros et civilisation*. Paris, Éd. de Minuit, 1963, p. 195

est victime, ne voyant pas comment le système d'exploitation veut son «bien» dans tous les sens du terme.

- 4) Le loisir, au sein d'une société industrielle avancée, est une *production sociale* analogue à toute autre, qu'il soit pratiqué individuellement ou collectivement. Il constitue une zone de comportements déterminés et orientés par la situation historique de cette société. Il est ce que le fait être l'action des acteurs sociaux qui le réalisent, l'exploitent ou l'organisent. Il est un reflet fidèle des rapports sociaux malgré les mystifications dont il est souvent l'objet. Ainsi, par une astuce idéologique de nombre de ses définisseurs au sein de nos sociétés libérales, il est souvent présenté comme un refuge idyllique de l'individualité coupée de la réalité sociale et s'affirmant par elle-même, alors qu'en réalité, il n'est qu'une instance de vie particulière où se répercutent les mêmes tensions et conflits qui agitent la société globale.
- 5) Il est finalement un lieu d'existence greffé à la consommation et se manifestant par des comportements présentés, à tort ou à raison, comme *libres et hédonistiques*. Nous disons, à tort et à raison, car la liberté et le plaisir, en loisir comme dans les autres secteurs de la consommation, ne sont pas abandonnés ou laissés à l'initiative incontrôlée des individus et des groupes. Il existe des forces de manipulation qui les «apprivoisent» de telle sorte que les comportements en loisir s'intègrent dans le cadre de la réalisation des intérêts dominants.

Le capitalisme, dit Marcuse, est en mesure de produire un bien plus grand nombre d'objets de satisfaction qu'auparavant, et cela lui permet une accommodation pacifique des conflits de classes; mais cela n'efface nullement sa caractéristique fondamentale, l'appropriation privée de la plus-value (appropriation aménagée, mais non pas abolie, par l'intervention étatique), et la conversion de cette plus-value en intérêt du grand capital. Le capitalisme se reproduit en se transformant, c'est-à-dire essentiellement en améliorant le système d'exploitation. L'exploitation et la domination ne sont plus ressenties comme pénibles, elles sont compensées par un niveau de confort jamais égalé<sup>80</sup>.

80. Marcuse, H., *Vers la libération*. Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 25

Ainsi, la liberté et la jouissance de la consommation telles que vécues en loisir ne sont pas réprimées en elles-mêmes, mais le deviennent rapidement dès que leurs manifestations dépassent le seuil de tolérance admissible pour la stabilité du système. En ce sens, les pratiques de loisir sont moins des actions véritablement libres et hédonistiques, comme le voudrait l'idéologie libérale, que des «fonctions» normalisées selon le processus de l'exploitation élargie. Brutalement exprimées, la liberté et la jouissance du consommateur en loisir sont celles de l'animal domestique qui consomme dans son clos ce que son auge contient: point n'est besoin de violence ou de répression tant qu'il ne cherche pas à en sortir et tant qu'il se satisfait de la liberté qu'on lui donne et de la jouissance à laquelle on l'incite. Situées dans ce contexte, la liberté et la jouissance sont cependant déjà réprimées, ce qui amène Marcuse à souhaiter voir l'individu se libérer « . . . des loisirs actifs et passifs que lui impose l'intérêt de la domination<sup>81</sup> ». En fait, il en est de la liberté en loisir à peu près la même chose que des autres libertés dont est farcie l'idéologie libérale: elle a l'amplitude proportionnelle à la réalisation des intérêts qu'elle sert:

Ce n'est, ajoute Marcuse, qu'à la dernière étape de la civilisation industrielle, au moment où l'augmentation de la productivité menace de dépasser les limites fixées par la domination répressive que la technique de manipulation des masses a développé une industrie des loisirs qui contrôle directement le temps de Loisir . . .<sup>82</sup>.

Dans cette perspective d'un raffinement de l'exploitation devenue apparemment moins violente se situe le loisir contemporain dans ses principales manifestations, au sein de la société de consommation de masse. Il correspond étroitement à deux impératifs essentiels pour la survie des sociétés avancées de type libéral. D'une part, il permet la consommation d'une production découlant de capacités technologiques virtuellement illimitées, prévient de ce fait les crises de surproduction susceptibles d'effets catastrophiques sur le système et garantit une rentabilité plus stable au capital. D'autre part, il légitime l'ordre social capitaliste en distribuant à des couches de plus en plus larges des classes

81. Marcuse, H., *Éros et civilisation*, *op. cit.*, p. 11

82. *Ibidem*, p. 52

dominées, tant par les services privés que publics, une foule de biens dont l'usage permet d'endormir les différentes formes de protestation sociale. Il est donc logique de voir son institutionnalisation prendre la forme d'un appareil idéologique voué à l'intégration et à la reproduction sociales.

Face à tout ceci, il devient un fait social dont l'importance relative croît d'une façon proportionnelle à la richesse collective et à sa répartition. La contestation de cette nouvelle domination demeure faible dans la mesure où l'exploitation des loisirs donne lieu à une ambiguïté sémantique que nous pourrions appeler l'«aliénation confortable», chose à laquelle ne s'est pas encore opposée une résistance bien définie. Cette dernière existe bien en quelques îlots ou groupes sociaux qui lui sont réfractaires, mais ceux-ci sont largement minoritaires. Beaucoup de luttes sont menées autour du thème de la démocratisation et de l'accessibilité au loisir alors que, de toute évidence, la démocratisation qui se fait sert les mêmes intérêts que le loisir de classe traditionnel. Dans cette perspective, les luttes internes propres à ce micro-milieu social que tend à constituer le loisir n'ont de sens que dans leurs rapports aux conflits de la société tout entière.

## CONCLUSION

Historiquement, la bourgeoisie a réussi à socialiser le travail dans le sens de ses intérêts de classe; elle a aujourd'hui réussi le même coup en socialisant le loisir par la planification de la consommation. Certains utopistes rêvent d'un loisir qui serait une réactualisation du loisir antique mais pour tous, sans domination de classe. Là comme ailleurs, l'utopie occulte la réalité, car, comme le dit Touraine, «l'aliénation est d'abord la négation de la domination<sup>83</sup>». Attendre cela est aussi vain que d'espérer que la bourgeoisie va inventer une société sans classes au mépris de ses propres intérêts. Notre loisir est et risque fort de demeurer ce qu'il a toujours été: un enjeu particulier des rapports sociaux globaux. Son évolution est tributaire de la contestation de sa domination et du résultat des négociations ou conflits qui existent ou se développeront à son endroit au sein de l'action sociale. Il est un reflet de la structure de classes à l'intérieur de laquelle il

83. Touraine, A., *Production de la société*, op. cit., p. 199

s'insère. En ce sens, le loisir antique est bien mort avec les sociétés qui l'ont produit. Et il y a lieu de penser que le loisir contemporain, quelles que soient les formes qu'il a pu prendre ou prendra, est et restera tributaire dans sa réalité de perspectives sociales qui dépassent son champ d'existence propre.

Département de philosophie  
Université du Québec à Trois-Rivières

# L'histoire du thomisme québécois ou de l'importance de mettre les âmes à leur place

Pierre Thibault

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203173ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203173ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Thibault, P. (1981). L'histoire du thomisme québécois ou de l'importance de mettre les âmes à leur place. *Philosophiques*, 8 (2), 343–348.  
<https://doi.org/10.7202/203173ar>

## ÉTUDE CRITIQUE

### L'HISTOIRE DU THOMISME QUÉBÉCOIS OU DE L'IMPORTANCE DE METTRE LES ÂMES À LEUR PLACE\*

par Pierre Thibault

Soutenue à l'Université Laval en janvier 1978, cette thèse était vivement attendue. Sa publication s'imposait. Les travaux de Marc Lebel sur *L'enseignement de la philosophie au Petit Séminaire de Québec (1765-1880)* (Thèse de maîtrise, Université Laval, 1964) et ceux de l'auteur lui-même sur *L'enseignement de la philosophie au Collège de Montréal (1790-1876)* (Thèse de maîtrise, Université Laval, 1969) avaient éloquemment montré l'intérêt de ce genre de recherche et l'intérêt d'un travail analogue portant sur l'ensemble du Québec. L'auteur lui-même avait ici et là annoncé, dans diverses publications, qu'il s'était engagé dans ce travail, et la qualité de ce que nous avons déjà de lui nous rendait confiants qu'il allait s'en acquitter honorablement.

Nous ne sommes pas déçus. L'ampleur et l'aridité de la documentation originale qu'il a localisée et dépouillée constituait un défi énorme. Comme on pouvait le prévoir, l'auteur a bien relevé ce défi, avec ce qu'il fallait, à la fois, de discernement et d'acharnement.

L'ampleur même, mais aussi la diversité, la difficulté d'accès et le caractère rébarbatif de cette documentation rendaient d'avance toute tentative d'analyse aléatoire et périlleuse. L'auteur n'en a pas fait une analyse approfondie. Il est évident qu'il n'en avait pas la prétention. Il n'en est pas moins parvenu à en faire une

\* Lamonde, Yvan. *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*, Montréal, Hurtubise HMH, 1980. Les propos qui suivent s'inspirent d'une communication présentée, dans le cadre de l'ACFAS, à la Société de philosophie du Québec, à Sherbrooke, le 3 mai 1981.

description cohérente et pertinente à un niveau bien circonscrit, ni sociologique, évitant de s'aventurer dans une analyse politique globale, ni structurelle, faisant l'économie d'une analyse interne systématique.

Ces limites de son travail, sur lesquelles je reviens plus bas, relèvent en principe d'une bonne méthodologie et ne sauraient lui être reprochées. Maintenant que la documentation a été rendue accessible et que nous en avons une analyse descriptive à un niveau assez significatif pour servir de fil d'Ariane à ceux qui viennent après lui, l'auteur lui-même, et d'autres que lui, seront en mesure d'aller puiser plus commodément les matériaux requis pour la confection d'autres chapitres.

#### L'INTERROGATOIRE DES SOURCES.

Je prends un premier exemple: le texte qui commence à la page 91 et qui montre les positions politiques affichées dans les «Cours» autour de la polémique mennaisienne, avant et après la condamnation de 1834 des *Paroles d'un croyant*, et débouchant sur les *Institutiones* de Demers. La démonstration est ici essentiellement empirique: elle se base sur les propos proprement politiques que contiennent des éthiques dont l'ampleur croît rapidement. Dans la mesure où les sources elles-mêmes ont un caractère éclectique, cette méthode éclectique d'analyse leur convient sans doute. Elle comporte l'inconvénient de ne pas mettre en évidence le caractère proprement conjoncturel de cette approche éclectique, le caractère lui-même éclectique des velléités thomistes qui vont suivre, et à sous-estimer ultérieurement le caractère spécifiquement anti-éclectique du thomisme romain. Au début, le thomisme n'est pas préconisé en raison de ses positions politiques (celles-ci constituent même un handicap à première vue), mais en raison de son ontologie dont on sait, sans toujours le dire, qu'elle est le plus solide fondement d'une certaine politique.

À cet égard, ces pages font bien sentir la panique post-mennaisienne qui appelle le thomisme. Le mennaisisme, fraîchement anathématisé pour des raisons politiques si l'on veut, mais des raisons politiques motivées par la structure même du système et non pas seulement par ses positions spécifiquement politiques, ce mennaisisme avait eu le temps de discréditer le cartésianisme,

qui constituait jusqu'alors une alternative philosophico-théologique viable, et non seulement ne d'identifiait pas aux Lumières, mais offrait aux théologiens un terrain où affronter les Lumières. Le cartésianisme une fois discrédité, on cherchera désespérément un «rationalisme» (puisqu'on ne peut plus être traditionaliste) théologiquement idoine.

Cette limite de l'analyse est encore plus sensible dans la partie du chapitre III qui suit la page 154. L'auteur, ici, n'est plus embarrassé par des sources manuscrites éparses: il travaille sur un nombre fini de manuels imprimés.

Pourtant, l'ultramontanisme y est présenté comme synonyme univoque de l'union du trône et de l'autel, alors qu'il en a été autrement depuis les débuts, des querelles médiévales du Sacerdoce et de l'Empire jusqu'à l'époque récente de l'absolutisme royal, dont personne ne croit encore, dans ces milieux, qu'elle soit véritablement achevée. Que l'on puisse sporadiquement les identifier entre 1815 et 1860 est purement accidentel et relève de la tactique.

De même, la renaissance du droit naturel, signalée au passage, n'est pas un épiphénomène. Elle a une importance centrale et structurelle dans la restauration du thomisme. Les inconvénients de ce traitement linéaire apparaissent encore, par exemple, à partir de la page 161. Il ne s'agit plus seulement et surtout de rejeter la thèse du contrat social et la légitimité du régime républicain: il s'agit de récupérer de l'autre main ce mouvement pour damer le pion, après deux siècles où Rome avait rongé son frein, aux prétentions des princes catholiques. C'est seulement à ce niveau qu'on peut comprendre l'équivoque de l'identification conjoncturelle du traditionalisme et du thomisme, alors que le second se savait l'antithèse du premier.

#### QUELLE HIÉRARCHIE?

Ce qui caractérise la montée du thomisme, ce n'est pas l'apparition d'une hiérarchie ou l'accentuation de la structure hiérarchique de l'univers comme de la société; ou entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Il n'y aurait rien là de bien neuf: tout au plus la réassertion moins timide de ce qui allait toujours de soi.

Sous ces apparences obvies se joue une opération proprement subversive, qui concerne l'ontologie même, et donc la substance des relations hiérarchiques.

À une *hiérarchie des substances*, qui évoquait une relative consubstantialité, une participation à des degrés divers à une substantialité homogène, donc à des prérogatives analogues (les différents *degrés* du spirituel) se substitue, comme au 13<sup>e</sup> siècle, une *hiérarchie des fins*, entre des substances que sépare une distance infinie.

Et ce qui unit l'homme à Dieu n'est pas la *spiritualité* partagée, mais un lien gratuit, pur don d'un Dieu hors d'atteinte, lien dit *surnaturel*.

Ce qui importe, dans le choix des ontologies hiérarchisées, c'est l'endroit où elles situent la faille principale.

<i>Ontologie platonico-augustinienne</i>	<i>Ontologie aristotélico-thomiste</i>	
	Dieu	Incréé
Esprit	Anges Âmes	
Matières	Corps Autres	Créé

D'un côté, anges et «âmes» sont proches du divin, degrés inférieurs d'une même étoffe. De l'autre, ils en sont infiniment éloignés, dans le même camp que les corps.

#### ALERTE À PARER OU OCCASION À SAISIR?

On entrevoit que les querelles sur la nature des anges n'étaient pas purement spéculatives, et que les égards du «surnaturalisme» thomiste pour «l'autonomie de l'ordre naturel» n'étaient pas désintéressés.

À la faveur de l'alerte générale déclenchée par le rationalisme des Lumières et le républicanisme des Révolutions, l'Église romaine coupe littéralement l'herbe ontologique sous les pieds des théologiens et des princes prétendant partager un pouvoir «spirituel».

Ce qui compte, en thomisme, c'est la légitimité *surnaturelle* et personne ne peut y prétendre — le mot le dit — en vertu de ce qu'il *est*.

La défense contre l'ennemi extérieur commun est l'occasion pour Rome de reprendre le terrain perdu dans une lutte interne millénaire. Dès le II<sup>e</sup> siècle, Tertullien s'affligeait

. . . que Platon soit devenu, en toute bonne foi, le pourvoyeur de tous les hérétiques. C'est de lui, en effet, que vient cette thèse, enseignée dans le Phédon, que les âmes venues ici-bas proviennent de là-haut, et que d'ici elles retourneront là-haut . . .

L'année même de l'encyclique *Aeterni Patris* (1879) le philosophe Paul Janet observait finement que

. . . l'excès du spiritualisme ne plaît nullement à la théologie; c'est là même une des difficultés que Descartes eut à vaincre; il parut faire la part trop grande à l'indépendance naturelle de l'âme et à sa suprématie spirituelle. Le platonisme n'a pas toujours été bien vu dans l'Église; et c'est la philosophie d'Aristote qui a été généralement préférée. Les jésuites et l'école de Bonald se sont toujours opposés à la théorie des idées innées, théorie caractéristique de toute école idéaliste et spiritualiste. Tout ce qui affranchit l'âme relève trop l'orgueil humain<sup>1</sup>.

#### LES LIMITES DU CONTEXTE LOCAL.

Il est difficile de se garder d'une erreur de perspective qui vient de ce que l'on accorde trop d'importance au contexte local. La société canadienne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, «société confessionnal�sée et cléricalisée», n'est guère typique. La situation locale explique l'évolution institutionnelle de l'enseignement de la philosophie, et le monopole que l'Église exerce sur lui, ainsi que l'empressement spectaculaire de l'Église canadienne à adhérer au thomisme romain. Elle n'éclaire pas la genèse de la structure du discours philosophique, qui s'enracine en terrain plus large, mais en anime certains chapitres ou certains épisodes.

Une doctrine qui accolait «le droit naturel du peuple et le droit surnaturel du pape» (Feugueray), et qui «allait permettre au Pontife de contrôler les princes par le peuple» (Gilson) trouvait ici une situation à sa mesure, qui donnait le sentiment d'une harmo-

1. Paul Janet, *La philosophie française contemporaine*, Paris, Calmann Lévy, 1879, p. 13.

nie pré-établie. Elle armait l'Église pour traiter avec un pouvoir hérétique issu de la conquête, comme elle lui permettait ailleurs de traiter avec les pouvoirs républicains issus des révolutions.

L'Église canadienne a joué un rôle essentiel dans ce que nous appelions naguère notre «survivance». Ce rôle comportait un délicat jeu de balance: assurer la soumission au pouvoir établi, bien qu'il fût étranger et hérétique, en exigeant de lui en retour qu'il tolère la survie de «la langue, gardienne de la foi». Gardienne, surtout, du monopole culturel sur les masses qui permettait justement aux clercs de tenir le pouvoir civil en respect.

La puissance de l'Église canadienne tenait à un subtil dosage dans la poursuite de ces deux objectifs, à première vue contradictoires. On comprend qu'elle ait embrassé éperdument le thomisme pontifical. Il avait pour vocation séculaire, non seulement de les concilier, mais de les conjurer<sup>2</sup>.

\* \* \*

Yvan Lamonde nous fait cadeau d'un instrument de travail irremplaçable, qui va féconder la réflexion et la recherche de nombre d'entre nous. Y compris d'abord la sienne dont nous attendons encore beaucoup.

Il aura plaisir à relire maintenant à loisir des textes extrêmement riches qu'il a lui-même publiés dans son *Historiographie de la philosophie au Québec (1853-1971)*, notamment ceux de Paquet, Robert, Bastien et Beauregard. Il y verra que les ténors de la «ligne romaine» étaient plus lucides qu'on pourrait le croire.

Université Laval

---

2. Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir: philosophie thomiste et politique cléricale au XIX<sup>e</sup> siècle*. Québec, Presses Universitaires Laval, 1972, Avant-propos, p. XXVIII.

**Julien J. Lafontant. *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans L'Esprit des lois*. Éditions Naaman, Sherbrooke, 1979, 164 p.**

Josiane Boulad Ayoub

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203174ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203174ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Boulad Ayoub, J. (1981). Compte rendu de [Julien J. Lafontant. *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans L'Esprit des lois*. Éditions Naaman, Sherbrooke, 1979, 164 p.] *Philosophiques*, 8 (2), 349–355. <https://doi.org/10.7202/203174ar>

## COMPTES RENDUS

Julien J. LAFONTANT. *Montesquieu et le problème et l'esclavage dans L'Esprit des lois*. Éditions Naaman, Sherbrooke, 1979, 164 p.

par Josiane Boulad Ayoub

*Montesquieu et le problème de l'esclavage dans L'Esprit des lois* est une thèse de doctorat présentée en 1976 par M. Julin Lafontant, de Port-au-Prince, à l'Université d'État de New York à Binghamton. Analysant surtout le livre XV de *l'Esprit des Lois*, et, en particulier, son chapitre V, l'auteur voudrait battre en brèche l'image d'un Montesquieu anti-esclavagiste et montrer que les intérêts économiques et politiques de ce dernier, qui recouperaient par ailleurs ceux de son gouvernement, étaient incompatibles avec la dénonciation du «véritable esclavage», celui des nègres.

Dans ses chapitres 1 et 2, l'auteur souligne la précipitation, qu'il affirme volontaire, de Montesquieu, quand celui-ci traite de l'origine du droit de l'esclavage à Rome et en Amérique: il critique la signification que le philosophe tire des documents à sa disposition; ce qu'il retient des faits eux-mêmes comme ceux qu'il choisirait de méjuger. Lafontant reproche surtout à Montesquieu, c'est le nerf du chapitre 3, l'arbitraire de la relation établie entre gouvernement despotique et esclavage. Il soutient que l'analyse, à ce sujet, du président du parlement de Bordeaux serait davantage dictée par sa rancœur devant les mesures prises par Pierre le Grand, par exemple contre la noblesse dont il se sent solidaire, que par la lutte sincère contre l'absolutisme. Or, sur ce point crucial de sa thèse, l'auteur nous semble procéder assez sommairement. Tout d'abord il ne rend pas compte d'un effet objectif entraîné précisément par la politique du despotisme éclairé: le renforcement du servage en Russie, au cours du 18<sup>e</sup> siècle, sous les régimes de Pierre le Grand puis de Catherine II. Ensuite et surtout il néglige d'affronter, avec l'ampleur et les nuances nécessaires, la critique par Montesquieu du despotisme à son contrepois, le principe fondamental dans *l'Esprit des Lois*, de la «séparation des pouvoirs» pour sauvegarder les libertés individuelles et la liberté politique dans un État. Que le parti-pris «féodiste» de Montesquieu, déjà décelé au 18<sup>e</sup> siècle par Voltaire et Helvétius, avant Althusser dont le *Montesquieu* figure parmi les ouvrages cités dans la bibliographie de Lafontant, se cache sous le libéralisme souriant du chercheur et de l'écrivain, est certes indiscutable. Cependant, il aurait valu la peine de s'attarder sur les enjeux politiques de ces contradictions et d'analyser comment les raisonnements et les outils scientifiques nouveaux — élaborés par Montesquieu pour maintenir la tradition et dirigés, d'une part, contre les menaces populaires, d'autre part, contre l'expansion de la bourgeoisie d'affaires — furent repris et exploités à son profit par la bourgeoisie révolutionnaire, qui, elle, supprima, entre autres, la traite puis l'esclavage.

Le chapitre 4 dénonce la faiblesse scientifique de la théorie du climat qui sert à Montesquieu à fonder sa «trilogie», comme dit l'auteur: despotisme; climat chaud; esclavage. Sans nier cette faiblesse, il aurait été plus juste d'ajouter que Montesquieu voulait se distinguer par cette théorie, d'une part des théologiens en laïcisant la politique, d'autre part des penseurs qui n'avaient que des soucis littéraires. Le chapitre 5, un des plus sérieux de l'ouvrage, dépeint le commerce triangulaire au 18<sup>e</sup> siècle, ses iniquités, et expose la série de faits qui autorisent à relier les intérêts personnels de Montesquieu à ceux de l'essor colonial et du commerce du «bois d'ébène», c'est-à-dire la traite des nègres. Dans le chapitre 6, Lafontant s'attaque à l'écriture ironique de Montesquieu, relative au travail servile des Noirs et à leur condition atroce; il soutient que cette ironie n'en est pas une, qu'elle ne recouvre tout compte fait qu'une justification déguisée de l'esclavage. C'est l'un des points les plus discutables de l'ouvrage, selon nous, d'autant plus que la critique porte à faux. L'ironie de Montesquieu ou sa concision sont des procédés constants chez lui, des *Lettres Persanes* à l'*Esprit des Lois*, dont il connaît les limites, et qu'il n'utilise pas seulement à l'occasion de l'esclavage. «Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais: les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres. Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves» . . . (*Esprit des Lois*, XV, 5): la position de Montesquieu en faveur des opprimés et contre l'opresseur est nette, on ne saurait dire que l'ironie la voile. Il ne faut pas confondre procédé et évaluation de son rôle à un moment précis de la conjoncture, la lutte pour l'abolition du servage et de l'esclavage, par exemple. Libre à l'auteur d'en dénoncer, avec raison, le peu d'efficacité, ou encore de s'élever contre la timidité des attaques de Montesquieu et de les comparer désavantageusement à celles d'Helvétius ou de Bernardin de Saint-Pierre, encore qu'il oublie l'abbé Raynal (*Histoire des deux Indes*) qui va jusqu'à prophétiser la révolte des Noirs et le remplacement du «Code Noir» (de Colbert) par un «Code Blanc»; mais comment éluder le fait de l'ironie? Sa critique en aurait été d'autant plus vigoureuse s'il avait fait la part des conditions historiques, idéologiques et sociales de l'usage qu'en fait Montesquieu. Ce n'est pas par hasard que la campagne contre l'esclavage se réfugie sous l'ironie des écrits avec Montesquieu mais qu'elle se fait plus sarcastique et pathétique avec Voltaire, tout en s'empêtrant dans les contradictions de la bourgeoisie marchande: «quand nous travaillons aux sucreries et que la meule nous attrape le doigt, on nous coupe la main; quand nous voulons nous enfuir, on nous coupe la jambe; je me suis trouvé dans ces deux cas: c'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe» (*Candide*, chap. 19), et qu'elle gagne en force et en intensité avec Diderot et Rousseau à la fin du siècle.

La conclusion rassemble les chefs d'accusation relevés contre Montesquieu et formule sa condamnation finale: partial, raciste, aveuglé par ses propres intérêts, Montesquieu, bien inférieur à Helvétius ou à Bernardin de Saint-Pierre, loin d'être l'adversaire de l'esclavage des noirs, l'a admis et l'a justifié. Le lecteur se sent pris au dépourvu devant ce type de texte qui

s'apparente plus au genre du pamphlet ou du tableau d'honneur et d'infamie qu'à la thèse, proprement dite. Il serait en droit de s'attendre, quand il s'agit d'une remise en question d'un des dispositifs théoriques qui dominent le 18<sup>e</sup> siècle, à une analyse plus rigoureuse, à une méthodologie moins confuse, à une critique davantage étayée. Y a-t-il jamais eu, du reste, de «mythe à faire tomber» (comme l'écrit le préfacier), celui du Montesquieu anti-esclavagiste? Les commentateurs de l'Europe des Lumières s'accordent à relever les contradictions de ce siècle, et plus important, à en étudier la constitution et les effets; de même ils tracent tous, du point de vue historique ou idéologique, l'évolution difficile de la lutte pour l'abolition du servage et de l'esclavage à laquelle Montesquieu n'a donné que le coup d'envoi, sous le mode ironique. C'est Groethuysen qui faisait remarquer, dans la *Philosophie de la Révolution française*, que «Montesquieu s'est borné à étudier les lois propres à chaque État, à comparer entre elles leurs différentes constitutions; il n'a cherché qu'à découvrir par induction, parmi les matériaux que lui fournit l'histoire, les règles générales de certaines formes de législation» (chap. III, Montesquieu). Les révolutionnaires français reprocheront précisément à Montesquieu ce point de vue: il ne s'agit pas de savoir si les lois s'accordent avec telle ou telle forme de constitution mais de savoir si cette forme est juste ou non. En ce sens, Lafontant est «révolutionnaire» lorsqu'il dénonce la préoccupation de Montesquieu de chercher les raisons de ce qui est plutôt que de chercher ce qui doit être. Peut-on conclure d'un fait à sa validité? Cela revient à mettre l'état de fait à la place d'un état de droit. Avec une pareille méthode toutes les erreurs, toutes les absurdités, tous les crimes deviennent, en effet, légitimes. Il aurait été plus efficace, peut-être, d'aborder la lecture de l'*Esprit des Lois* sous cet angle d'attaque, et d'approfondir les enjeux du parti-pris de Montesquieu, d'en dégager son «esprit», qui est celui de la vérité politique de la noblesse parlementaire, de suivre les contradictions sur le paradigme de la question de l'esclavage, où s'enferme, de façon révélatrice, le libéralisme économique qui devient l'ennemi de cette liberté réelle et concrète des individus et des groupes réclamée par le parti des Philosophes révoltés dans leur sensibilité, lorsque le libéralisme est développé jusqu'au bout et appliqué au commerce des esclaves. Le scandale, devant les nécessités d'une production industrielle, est encore aujourd'hui d'accepter cette conséquence extrême et abusive qui est la liberté de l'exploiteur de contraindre les nouveaux esclaves à travailler pour lui («c'est à ce prix que nous mangeons du sucre, du chocolat, du café!») et de continuer théoriquement à ne reprendre, «bourgeoisement», que l'opposition traditionnelle de la «liberté» et de la «licence».

Département de philosophie  
Université du Québec à Montréal

**Charles, Murin. *Nietzsche problème, généalogie d'une pensée.*  
Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979**

Joseph Tchao

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203175ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203175ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Tchao, J. (1981). Compte rendu de [Charles, Murin. *Nietzsche problème, généalogie d'une pensée.* Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979]. *Philosophiques*, 8 (2), 352–355. <https://doi.org/10.7202/203175ar>

Charles, MURIN. *Nietzsche problème, généalogie d'une pensée*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979

par Joseph Tchao

Nietzsche constitue, sans doute, un cas particulier dans le tableau des penseurs occidentaux. Non seulement son oeuvre a fait et fait encore l'objet de lectures et d'interprétations divergentes, voire contradictoires, mais elle contient en elle-même un grand nombre de contradictions. Voilà pourquoi le premier souci de notre auteur est-il de faire une revue critique des méthodes d'approche utilisées par les nietzschéologues et de se mettre à la recherche d'une méthode apte à mettre en relief l'unité structurale de la pensée de Nietzsche, au-delà des contradictions contenues dans ses écrits.

«Une pensée du devenir en devenir» (p. 34), telle est l'expression que l'auteur utilise pour caractériser d'une manière globale la pensée de Nietzsche. Après une revue critique des «grilles méthodologiques», l'auteur affirme que seule la *méthode généalogique de l'interprétation* permettra de mettre en évidence la cohérence (non pas la systématisme) d'une pensée du devenir en devenir (p. 34).

1) Il faut étudier une pensée du devenir en corrélation avec le devenir du penseur. Il s'agit d'établir une corrélation entre le changement de son milieu intellectuel (facteur extrinsèque), l'évolution de son vécu psychique (facteur intrinsèque) et l'évolution de sa pensée.

2) Pour expliciter davantage la pensée de Nietzsche, notre auteur a introduit une distinction entre ce qu'il appelle le «savoir philosophique» et le «connaître philosophique» (p. 46), entre la question et la réponse philosophiques. Cette distinction me paraît fort importante. Car Nietzsche lui-même dénonce d'une part tous les systèmes philosophiques élaborés jusqu'alors, les qualifiant de «château logique», de «columbarium romain», de «pyramide» ne contenant que momies, de «toile d'araignée»; et d'autre part, il annonce l'apparition d'une nouvelle race de philosophes. «Une nouvelle race de philosophes monte à l'horizon... ces philosophes de l'avenir voudraient avoir le droit, peut-être le tort d'être appelés des tentateurs. Ce terme même n'est en fin de compte qu'une tentative ou, si l'on veut, une tentation». («*Par delà le bien et le mal*, 42, Gallimard, Paris, 1971, p. 59) (Nietzsche Werke, VI, 2, S. 55). Il va sans dire que le jeu des mots *Versuchers*, *Versuch* et *Versuchung* dans le texte allemand n'a pas été exactement traduit par les termes «tentateurs», «tentative» et «tentation».

3) C'est en particulier à ce titre de *Versucher* que l'auteur a voulu qualifier de philosophique la pensée de Nietzsche.

Après avoir ainsi défini la méthode généalogique de l'interprétation sur le plan théorique, l'auteur en fait l'application pratique. Ici, il introduit le concept opératoire de «révélateur». Le rôle de «révélateur», nous dit l'auteur,

ne prétend à rien d'autre que de rendre visible le visage réel et authentique de Nietzsche-philosophe (p. 64). Pour faire une telle analyse, l'auteur a choisi six dimensions de la problématique nietzschéenne. Pour l'auteur, ce choix n'est pas arbitraire. Il est le résultat d'une lecture chronologiquement «régressive» des oeuvres de Nietzsche, il est le résultat de deux évidences qui se dégagent d'une telle lecture: «La première de ces évidences est qu'aucune des six dimensions ou composantes, dont nous avons fait le choix, ne disparaissait de l'horizon philosophique et de la vie de Nietzsche après son surgissement originare. La seconde évidence confirmait la première et authentifiait encore davantage le choix que nous avons fait, car toutes les dimensions, autres que ces six, qui se sont ajoutées au cours de la vie de Nietzsche, se sont fusionnées avec ces six premières». (p. 275)

Ce livre est, sans doute, le fruit d'une longue étude et de profondes réflexions sur les écrits de Nietzsche et également sur les études faites par les nietzschéologues. Parmi les oeuvres sur la problématique et la pensée de Nietzsche, ce livre me paraît être un des ouvrages les mieux documentés, en ce qui concerne les textes de Nietzsche et, en particulier, en ce qui concerne les études sur Nietzsche. D'ailleurs, le titre du livre *Nietzsche Probleme* montre déjà le souci de l'auteur d'aborder aujourd'hui le problème de Nietzsche précisément à travers les positions des nietzschéologues, allemands ou autres. En outre, pour chaque point de son analyse, l'auteur se réfère constamment aux positions des nietzschéologues pour faire ressortir son point de vue.

Je crois que seule une longue familiarisation avec les écrits de Nietzsche et avec les études sur Nietzsche a permis le choix de la méthode généalogique de l'interprétation. Cette méthode reste, à mon avis, aujourd'hui encore, une des approches les plus appropriées pour aborder tant l'ensemble des écrits et l'unité structurale de la pensée de Nietzsche que sa signification historique. Car, outre la corrélation des trois aspects — vécu, questionnement et vision globale — cette méthode implique dans son application la corrélation de la continuité et de la discontinuité, seule appropriée pour analyser tout processus d'évolution. C'est à travers une telle méthode qu'on peut déceler, dans un processus continu, les étapes, l'enchaînement de ces étapes et le dépassement d'une étape par l'autre. C'est alors que l'affranchissement dans la vie et la pensée de Nietzsche prend tout son sens.

Praticien de la méthode généalogique de l'interprétation, l'auteur a voulu, à travers les six dimensions minutieusement analysées, retrouver l'unité structurale de l'interrogation philosophique de Nietzsche à laquelle est consacré ce livre et, par là, la cohérence de sa pensée, qui sera l'objet du second livre. Il s'agit, selon les termes mêmes de l'auteur, de la «synergie de six dimensions» (p. 277), indispensable pour la compréhension de la pensée de Nietzsche. Le texte lui-même montre clairement l'utilisation conjointe de l'analyse et de la synthèse.

Ainsi, j'oserais résumer la méthode généalogique de l'interprétation de l'auteur, dans sa formulation théorique et dans son application concrète, par une triple corrélation: corrélation entre le vécu, le questionnement et la vision

globale, corrélation entre la continuité et la discontinuité et corrélation entre l'analyse et la synthèse.

Mais en dépit de l'affirmation répétée de la «synergie», en dépit de l'image du «platonisme renversé» (p. 278) et en dépit des idées mises de l'avant dans la conclusion telles que «essentiel devenir» du monde, «innocence du devenir», «métamorphose» comme caractéristiques du devenir du monde et de l'être humain, ce premier volume ne me semble pas avoir suffisamment explicité le contenu concret de l'unité structurale de l'interrogation philosophique de Nietzsche et, par là, celui de la «synergie de six dimensions».

Certes, «innocence du devenir», au sens de l'absence de toute finalité (ou de tout télos) inscrite dans le devenir du monde, sépare déjà Nietzsche des autres philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle, par exemple, de Hegel et de Marx. Mais ce point devrait être davantage explicité chez Nietzsche. Car si pour lui le devenir de l'être humain, sur le plan de la continuité, fait partie intégrante du devenir du monde, il se construit précisément dans et par le rapport de l'être humain au devenir du monde. Ce rapport, qu'il prenne la forme esthétique ou celle de l'interrogation philosophique, est, sur le plan de la discontinuité, essentiellement lié à la structure de l'homme comme sa perspective et comme sa condition, à un stade donné de son devenir. Ainsi, la créativité, si elle permet à l'homme de construire son devenir, se réalise chaque fois dans une perspective donnée. L'apport de Nietzsche consiste d'abord, j'en suis convaincu, à nous rappeler l'impossibilité pour l'homme de regarder le devenir du monde avec les yeux de Dieu (sub specie aeterni). Son regard sur le devenir du monde, à chaque stade de son évolution, est essentiellement «perspective» et sa connaissance n'est qu'interprétation. Prétendre le contraire, c'est-à-dire se croire capable de penser des vérités éternelles et d'avoir des valeurs immuables, c'est en cela que consiste, selon Nietzsche, le plus grand mensonge que l'Occident ait jamais connu. Mais on peut se demander si, avec les idées de «perspective» et de «créativité» liées à la perspective, Nietzsche ne tombe pas dans ce qu'on appelle, au XX<sup>e</sup> siècle, la philosophie de la finitude. La réponse est, sans doute, négative. Car Nietzsche a rejoint les idées de la «perspective» et de la «créativité» sur le plan de la discontinuité aux idées de *Selbstüberwindung* (dépassement de soi) et de l'«innocence du devenir» sur le plan de la continuité. C'est ici que l'«innocence du devenir» prend tout son sens, car, pour Nietzsche, il n'y a pas de finalité dans le devenir du monde ou de l'homme. C'est dans le dépassement constant que les hommes fixent leur propre finalité, et celle-ci sera dépassée par les autres qui viendront après eux. C'est la corrélation entre les idées «perspective» et «créativité» sur le plan de la discontinuité et les idées «dépassement de soi» et «innocence du devenir» sur le plan de la continuité qui forme, à mon avis, l'unité structurale de l'interrogation philosophique de Nietzsche. C'est également cette corrélation qui a mis fin à une conception du devenir typique du XIX<sup>e</sup> siècle, celle d'un processus continu qui tend vers sa plénitude et son achèvement, dont les étapes s'engendrent l'une l'autre et sont récupérées l'une par l'autre grâce à la victorieuse négation de la négation. En d'autres termes, entre un optimisme qui a caractérisé toutes les métaphysiques traditionnelles, y compris celle de

Hegel et de Marx, et un scepticisme absolu qu'il voyait déjà comme l'ombre du nihilisme sur l'Europe, Nietzsche nous a apporté le «sentiment tragique» du devenir de l'homme et du monde. Et ce «sentiment tragique» est, à mon avis, à l'origine de toutes ses approches esthétique et philosophique.

J'anticipe sans doute. C'est pourquoi j'ai hâte de lire la suite du *Nietzsche problème*.

Département de philosophie  
Université de Sherbrooke

Jacques G. Ruelland. *Bibliographie des oeuvres de Gaston Bachelard, ainsi que des divers ouvrages que sa pensée et sa personne ont inspirés*. Collection « Recherches et théories » no 21, Département de philosophie, Université du Québec à Montréal, 1980, 83 p.

Maurice Gagnon

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203176ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203176ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, M. (1981). Compte rendu de [Jacques G. Ruelland. *Bibliographie des oeuvres de Gaston Bachelard, ainsi que des divers ouvrages que sa pensée et sa personne ont inspirés*. Collection « Recherches et théories » no 21, Département de philosophie, Université du Québec à Montréal, 1980, 83 p.] *Philosophiques*, 8 (2), 355–356. <https://doi.org/10.7202/203176ar>

Jacques G. RUELLAND. *Bibliographie des oeuvres de Gaston Bachelard, ainsi que des divers ouvrages que sa pensée et sa personne ont inspirés.* Collection « Recherches et théories » no 21, Département de philosophie, Université du Québec à Montréal, 1980, 83 p.

par Maurice Gagnon

Cette publication vise à recenser de façon exhaustive l'oeuvre de Gaston Bachelard et les écrits de ses commentateurs. On y trouve d'abord une bibliographie où l'auteur énumère, en des listes successives, les livres, articles et préfaces dus à la plume de Bachelard, ses participations aux discussions de la Société française de philosophie, ses causeries radiophoniques et enfin ses livres et articles posthumes. Vient ensuite la liste des ouvrages collectifs sur la pensée de Bachelard, puis celle des livres, articles et comptes rendus portant sur l'une ou l'autre partie de son oeuvre. Ces diverses listes sont toutes dressées selon l'ordre chronologique des dates de parution. Pour chaque titre, l'auteur nous fournit une référence bibliographique complète et signale la réédition de certains textes dans des publications ultérieures.

À la bibliographie proprement dite sont jointes trois annexes. La première nous présente différentes listes, également chronologiques, des ouvrages de Bachelard. Chaque ouvrage est identifié par son année de parution et, le cas échéant, par son rang ordinal parmi les parutions d'une même année, ce qui renvoie le lecteur à la bibliographie décrite plus haut. Une première liste parcourt la totalité de l'oeuvre de Bachelard, puis d'autres le font par secteurs, soit les mêmes que dans la bibliographie. La dernière liste, construite suivant l'ordre alphabétique des noms d'auteurs et comportant, comme les précédentes, l'année de parution et le rang ordinal, porte sur les écrits de commentateurs qui traitent de problèmes épistémologiques.

La seconde annexe nous livre quelques notes biographiques sur Bachelard, et la dernière consiste en une série de listes de références, semblables à celle que nous venons de décrire. Les onze premières portent sur autant de

thèmes bachelardiens, aussi bien dans les oeuvres de Bachelard que chez ses commentateurs; la douzième liste est constituée de références biographiques et la treizième renvoie à des écrits qui traitent de l'oeuvre de Bachelard en général.

Dans l'ensemble, ce travail est soigné et minutieux. Nous n'y avons relevé qu'une seule erreur notable, à savoir que la liste «des livres et articles sur Gaston Bachelard dans lesquels des problèmes épistémologiques sont traités», justement qualifiée d'«alphabétique» à la p. 73, est malencontreusement appelée «chronologique» dans la table des matières. De plus, cette liste fait partie de la première annexe, qu'il aurait fallu pour cette raison intituler «Listes de références» et non «Listes chronologiques de références», ceci aussi bien dans la table des matières qu'à la p. 69.

L'ouvrage de M. Ruelland constitue la bibliographie la plus complète et la plus systématique qui ait été faite jusqu'à maintenant sur l'oeuvre de Bachelard et les écrits de ses commentateurs. En s'imposant ce travail ingrat et fastidieux, l'auteur a rendu un service considérable à la communauté philosophique, surtout à ceux qu'intéresse particulièrement l'oeuvre de Bachelard. À ce titre, il mérite nos remerciements et nos félicitations.

Département de philosophie  
Université de Sherbrooke

**Chiara Crisciani et Claude Gagnon. *Alchimie et philosophie au moyen âge*. Montréal, l'Aurore/Univers, 1980, 83 p.**

Louis-Claude Paquin

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203177ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203177ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Paquin, L.-C. (1981). Compte rendu de [Chiara Crisciani et Claude Gagnon. *Alchimie et philosophie au moyen âge*. Montréal, l'Aurore/Univers, 1980, 83 p.] *Philosophiques*, 8 (2), 356–357. <https://doi.org/10.7202/203177ar>

Chiara CRISCIANI et Claude GAGNON. *Alchimie et philosophie au moyen âge*. Montréal, l'Aurore/Univers, 1980, 83 p.

par Louis-Claude Paquin

*En quoi l'alchimie peut-elle contribuer à une meilleure compréhension de la philosophie médiévale?*

Telle était la question posée aux deux auteurs du présent ouvrage par le président de la Commission d'Histoire des Sciences pour leur communication au VI<sup>e</sup> congrès de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, tenu à Bonn en 1977. Ils ont senti le besoin d'aller plus loin dans leur démarche et de synthétiser à la fois la problématique alchimique et la documentation disponible. Si la formule littéraire retenue par les auteurs est celle d'une bibliographie raisonnée, c'est qu'elle est le prétexte à un foisonnement d'informations, de références et d'hypothèses. En effet, cet ouvrage tient plus du questionnement multidisciplinaire que de la monographie bien ordonnée, et c'est ce qui fait son intérêt.

Bien que l'alchimie n'ait été que très peu étudiée rigoureusement depuis l'avènement des historiographies modernes de la philosophie médiévale, elle n'a jamais cessé d'exercer une fascination sur les intellectuels; les deux auteurs reprennent d'une façon critique les études antérieures et n'hésitent pas à

prendre des positions polémiques, s'appuyant sur des discours critiques contemporains tels l'épistémologie, la sociologie et le structuralisme. Afin de renouveler la problématique, les auteurs choisissent d'abolir l'opposition théorique traditionnelle entre le discours alchimique et le discours scolastique alors dominant; ils remplacent toutefois cette notion d'écart par des critères assez vagues: les sélecteurs épistémiques. Ils abandonnent l'idée positiviste selon laquelle l'alchimie serait une erreur temporaire qui mène à la chimie scientifique. La problématique de la spécificité des textes alchimiques qu'ils élaborent est plurielle et ouverte, tenant compte de la diversité des traités et des recueils de recettes. Leur approche est multiple. Ainsi l'alchimie est tour à tour liée à la spéculation aurifère, à l'aristotélisme et au néoplatonisme, à la théologie chrétienne, à la magie arabe, à la littérature (*Le Roman de la Rose*).

Ils soulignent ensuite l'important travail qu'il reste à accomplir dans le corpus alchimique médiéval (travail ardu en raison des apocryphes et des fausses attributions): étudier les enchevêtrements de paraphrases, citations, commentaires et autres ajouts qui produisent un texte nouveau, étudier la métaphorisation qui établit des rapports et des correspondances. Puis, successivement, ils tentent de définir l'alchimie; ils étudient la discussion philosophique-scolastique sur l'alchimie de Petrus Bonus *Pretiosa Margarita Novella* (XIV<sup>e</sup> siècle); ils donnent un portrait épistémologique de l'alchimiste; ils isolent les procédés du discours alchimique: co-implication, analogie, synthèse; enfin, ils étudient les motifs de l'exclusion de ce discours.

Cet ouvrage succinct est un ensemble d'hypothèses et d'interrogations dont la hardiesse indéniable ne nous empêche pas de regretter toutefois la presque absence de développement de preuves et d'élucidations du contexte des textes alchimiques médiévaux. En effet, les auteurs se réfèrent plutôt aux incunables, aux éditions de la Renaissance et même postérieures qu'aux manuscrits médiévaux authentiques; ces éditions sont malheureusement sans rigueur. On nous apprend en somme comment aborder légitimement la question alchimique, mais on ne cerne pas la spécificité de l'alchimie médiévale.

C'est un livre à lire par ceux qui ont envie d'épistémologie ou ceux qui veulent dépasser «l'ésotérisme mercantile» qui entoure l'alchimie depuis la Renaissance. Ceux qui veulent connaître l'histoire de l'alchimie médiévale devront cependant attendre des études basées sur des éditions critiques.

Institut d'études médiévales  
Université de Montréal

Pierre Gravel, *Pour une logique du sujet tragique*. Sophocle, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1980, 193 p.

Guy Bouchard

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203178ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203178ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Bouchard, G. (1981). Compte rendu de [Pierre Gravel, *Pour une logique du sujet tragique*. Sophocle, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1980, 193 p.] *Philosophiques*, 8 (2), 358–360. <https://doi.org/10.7202/203178ar>

Pierre GRAVEL, *Pour une logique du sujet tragique*. Sophocle, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1980, 193 p.

par Guy Bouchard

Et si la tragédie [grecque (sophocléenne)] avait été la mise en scène de notre impossibilité? De «l'impossibilité pour ce que nous appelons un «sujet» de se constituer» (p.8)?

**Tragédie et représentation.** La tragédie est (forme particulière de) représentation. Mais la philosophie s'est elle-même voulue l'araignée régnant sur cette toile. En expulsant, platonicienne, le poète tragique, quitte à se prétendre elle-même poète; et tragique. «La tragédie, le discours tragique pourrait ainsi être le refoulé ou le refusé du discours philosophique, et, comme tel, éminemment significatif» (p. 13). Mais la tragédie est (forme particulière de) représentation. Et l'araignée, aujourd'hui, retisse cette toile: «penser la clôture de la représentation, dit Derrida, c'est penser le tragique». Comment la notion de représentation a-t-elle pu permettre ce déplacement? «La notion de représentation (. . .) s'entend d'abord d'une structure logique et conceptuelle, d'une relation dotée d'une efficace ontologique certaine, par quoi deux termes principaux sont produits, mis en scène et amenés, sinon tout de suite à paraître (. . .), du moins à jouer et à travailler: le *représenté*, tout d'abord, de la représentation, c'est-à-dire cela qui est signifié, visé ou posé comme terme à la fois ultime et transcendant par le discours qui s'inscrit dans l'élément de la représentation (. . .); le *représentant*, ensuite, de la représentation, c'est-à-dire: celui pour qui et devant qui il y a une telle re-présentation, et qui (. . .) n'est peut-être qu'un *effet* ou une fonction de cette structure de représentation», etc. (p. 14-16). Mais la représentation *tragique*? Elle a donné lieu à trois types principaux d'interprétation: l'un visant à en produire la structure (Aristote, Hölderlin); le second manifestant le registre de forces mises en jeu par cette structure (Aristote, Freud, Nietzsche); et le troisième tentant de révéler la signification ou le contenu d'une ou de plusieurs tragédies (Hegel, Brumoy). Cette dernière forme d'interprétation est la plus dangereuse, car elle risque de masquer la question que peut encore être pour nous la tragédie.

**Problématiques.** «Que la tragédie, et la tragédie grecque tout particulièrement, puisse toujours nous être question, c'est-à-dire nous être et se jouer de nous dans et par les termes mêmes que nous mettons en oeuvre pour l'interpréter, voilà certes ce qu'il faut tenter d'établir. Le soupçon qui nous guide: la tragédie serait un jeu, le type même d'interprétation que nous mettons en oeuvre à son propos serait inclus, mieux: serait partie prenante de la structure même du jeu qu'elle implique et déploie» (p. 47). Ainsi, pour déterminer les personnages de la tragédie, nous utilisons des termes, concepts et critères qui n'avaient par cours dans la langue grecque contemporaine des tragiques. Aristote l'a bien montré: l'action est l'âme de la tragédie, les «caractères» sont secondaires et même facultatifs; or Racine, «traduisant» Aristote, fait de

l'action la manifestation du caractère, du «sujet»: il construit un lieu d'évidence qui est censé faire sens pour nous, mais à partir duquel l'analyse d'Aristote ne peut plus faire sens. Ainsi encore, pour déterminer les rapports de l'humain et du divin dans la tragédie, il est fait usage «de schémas de pensée dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils répètent, et la plupart du temps dans une insouciance navrante, la scission ou la coupure originelle qui est le fonds du judéo-christianisme» (p.65). Or le désir qui préside à l'interprétation de la tragédie procède d'un désir de savoir qui se constitue, chez Platon par exemple, dans le refus et la relève du tragique, et qui se constitue dans «l'assignation à résidence de l'être de l'homme» (p. 70) comme disposant sinon déjà d'une nature, du moins de propriétés et d'attributs essentiels. Or «il se produirait entre autres choses ceci chez Sophocle qu'il serait impossible — la tragédie étant la monstration de cette impossibilité — d'assigner à l'immensité d'emblée insatiable et inassignable de l'être de l'homme, être qui est tout de désir noué comme s'il n'était que de la seule promesse d'une altérité réelle, la figure d'une quelconque «nature», que celle-ci lui soit donnée par la détermination d'un attribut dit «essentiel» choisi et privilégié parmi une indéfinité qui demeure toujours possible et ouverte, ou bien par l'attribution d'un ensemble de propriétés qui le constituerait dans les termes de ce que nous appelons un «propre» (p. 79-80). La tragédie serait donc, «l'espace particulier où serait tenu en échec le concept du sujet» (p. 82).

**Concepts.** Mais pour lire dans la tragédie la mise en (à la) question du sujet, certains concepts sont indispensables, ne serait-ce que celui du sujet avant sa constitution. Si l'on joue des deux acceptions du verbe «être»: d'une part l'assertion d'identité ou d'égalité entre un sujet et un prédicat, d'autre part la déclaration d'être ou d'exister, le sujet constitué aura une figure permettant de le reconnaître et de le rendre identique aux prédicats qu'il est. Mais avant cette identification, le sujet n'est rien. Il ne sera qu'en se laissant investir par une sphère prédicative. Or «tout se passerait, dans le tragique sophocléen, comme s'il était impossible, la tragédie étant la monstration de cette impossibilité, pour un être, de se rendre égal, au point d'en réclamer la paternité, la causalité, la responsabilité, etc., bref, d'assumer proprement les connotations principales de *notre* concept de sujet, à ce dans quoi il s'est investi — à quoi de toute façon il appartient» (p. 95). Cette impossibilité est articulée par une logique qui joue de trois aspects: «a) *l'être à*; b) *ce à quoi l'être à est, peut, doit ou croit être*; enfin c) ce qui rend possible le rapport de l'un à l'autre et que nous appellerons: *la dimension d'origine*» (p. 102). Il faudra donc d'abord que ce dans quoi le «sujet» décide ou choisit de s'investir lui soit extérieur; puis que le «sujet» soit totalement ouvert à cete extériorité au point de pouvoir s'y perdre; et enfin que ce soit toujours depuis cette extériorité que le «sujet» consente à jouer son être.

**Répétition.** Le jeu de cette logique, et son enjeu, peuvent en effet être répétés, mais cette fois dans l'analyse de deux pièces: *Ajax* et *Les Trachiniennes*. Le premier cas permet de revenir sur la question de la manifestation du divin et de montrer que celui-ci n'est pas plus «sujet» que l'humain. Quant au second, il permet de placer le désir en position de véritable «sujet» tragique.

**Conclusion.** Le sujet est inconstituable. La tragédie proteste «contre cet artefact (le sujet) qui est rigoureusement nécessaire à l'instauration de cette forme du politique connue sous le nom d'État» (p. 169). Sans rien opposer à l'ordre, elle montre le type de cruauté impliqué par la volonté d'un ordre. «La démocratie s'instaurera de la définition du citoyen de la société civile; la tragédie proliférera au temps de cette instauration. Elle sera terminée lorsque lui aura succédé une nouvelle rationalité à prétention d'universalité. L'entre-deux persiste toujours, la tragédie demeure fascinante puisque au moment d'entrer sur la scène du monde, nous procédons tous comme Descartes. *Larvatus prodeo.* (p. 174-175).

\* \* \*

Ce livre est beau. Matériellement d'abord, par sa facture particulièrement soignée. Mais surtout par son contenu. Cet effort d'écouter la tragédie comme elle a dû/pu se dire et s'entendre, cette tentative de «lire le sens du tragique au niveau de l'assertion d'identité et de la constitution de quelque chose comme un sujet» (p. 91), montre que si le troisième type d'interprétation relevé par Gravel est «le plus dangereux», il est aussi incontournable: on ne peut tramer le sens d'une question sans ourdir du même coup la question du sens. Un incontournable qui prend en conséquence l'allure d'un défi. Celui-ci, Gravel l'a relevé en produisant quelque chose comme un fragment de l'épistémè d'une époque dite révolue mais qui, loin de se réduire à quelque momie d'un quelconque musée du savoir, interpelle *notre* épistémè et sa/ses philosophies. Ne serait-ce que pour cette radicalité, et pour un plaisir d'écriture qui transparait de façon peu banale même dans un lieu aussi inhabituel que l'index des «sujets», ce livre doit être lu.

Faculté de Philosophie  
Université Laval

Guy Massicotte. *L'histoire problème. La méthode de Lucien Febvre*. St-Hyacinthe (Québec), Edisem Inc., et Paris, Maloine, S.A., 1981, 122 p. (Coll. « Méthodes des sciences humaines » No. 4).

François Tournier

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203179ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203179ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Tournier, F. (1981). Compte rendu de [Guy Massicotte. *L'histoire problème. La méthode de Lucien Febvre*. St-Hyacinthe (Québec), Edisem Inc., et Paris, Maloine, S.A., 1981, 122 p. (Coll. « Méthodes des sciences humaines » No. 4).] *Philosophiques*, 8 (2), 360–362. <https://doi.org/10.7202/203179ar>

Guy MASSICOTTE. *L'histoire problème. La méthode de Lucien Febvre*. St-Hyacinthe (Québec), Edisem Inc., et Paris, Maloine, S.A., 1981, 122 p. (Coll. «Méthodes des sciences humaines» No. 4).

par François Tournier

Si ce livre se voulait uniquement une présentation de l'oeuvre d'un historien du début du siècle, Lucien Febvre, nous pourrions accorder à son auteur qu'il s'est bien acquitté de sa tâche. Les principaux ouvrages de Febvre (*Philippe II et la Franche-Comté* (1912), «La première Renaissance française» (1924), *Un destin: Martin Luther* (1928), *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais* (1942) et *Autour de l'Heptameron. Amour sacré, amour profane* (1944)) y sont analysés, chapitre par chapitre, d'une façon originale, c'est-à-dire à l'aide d'un modèle «épistémologique» que l'auteur dit correspondre à la structure conceptuelle de l'oeuvre de Febvre et qu'il considère comme sa méthode: *L'histoire-problème*. Cette méthode — et c'est là où l'entreprise de

Massicotte devient plus discutable — n'étant pas entièrement explicitée chez Febvre, il doit procéder à sa reconstruction partielle avant de montrer sa mise en oeuvre d'une façon systématique dans les ouvrages mentionnés plus haut. Il ressort ensuite de l'étude ainsi menée que le modèle de l'histoire-problème va comme un gant au corpus étudié et pour cause . . . : la formulation du modèle est si imprécise et si floue qu'il est difficile de s'imaginer un historien qui n'en ferait pas un usage au moins partiel dans son oeuvre. Par exemple (p. 103):

«L'histoire-problème consiste à chercher dans l'immense champ du passé des réponses aux questions que l'homme se pose, questions étroitement solidaires du savoir en général, lui-même fonction de la vie, c'est-à-dire de l'action des hommes aux prises avec les données de la condition humaine ou de la condition sociale de l'homme.»

Toujours est-il qu'à partir de cette étude, Massicotte affirme au sujet de l'historien français que celui-ci organisait les faits du passé en fonction d'un «problème» directement relié à d'autres problèmes qui lui étaient plus contemporains. Par exemple, dans *Philippe II et la Franche-Comté* (1912), le «problème» de Febvre est l'interaction complexe entre différents aspects de la société de l'époque (social, économique, politique, culturel, individuel): l'entreprise historique de Febvre consiste à montrer que l'avènement du règne de Philippe II bouleverse tout l'équilibre interne et externe de la Franche-Comté et a, pour conséquence dernière, la perte de l'autonomie politique bien relative dont elle jouissait jusque-là. Ce problème de Febvre l'historien, Massicotte le rattache à deux problèmes plus actuels pour son époque: 1) le problème historiographique de l'interdépendance entre les différents aspects de l'histoire (social, économique, politique, etc.); et 2) les inquiétudes de l'époque face à l'insécurité sociale et économique qui se manifestent par la montée du socialisme et l'extension de la syndicalisation (en France). Le lecteur cherchera en vain une explicitation du lien entre le problème historique de Febvre et les problèmes de son temps car cette simple analogie intuitive suffit à l'auteur. L'imprécision dont il était question à propos de la formulation du modèle, se retrouve donc également au niveau de son application aux ouvrages de Febvre ce qui la rend d'autant plus contestable. À Massicotte d'en conclure ensuite que Febvre voulait ainsi «réécrire le passé en fonction du présent» et rendre l'histoire plus «utile» (p. 23):

«Pour être utile, l'histoire doit donc s'articuler sur le temps présent et l'historien se plonger dans le monde contemporain où il puise son inspiration.»

De la façon lacunaire dont l'auteur parle de cette «utilité», nous le mettons au défi de trouver un seul historien qui ait écrit une histoire «inutile» À ces imprécisions s'ajoute une confusion dans laquelle le lecteur est plongé et qui vient de l'osmose quasi parfaite entre la pensée de Massicotte et celle de Febvre: le lecteur a vraiment l'impression que Massicotte propose actuellement (1981) aux historiens de reprendre la méthode de Febvre — nous osons espérer qu'il ne s'agit là que d'une impression. L'analyse «épistémologique» est suivie d'une courte biographie (p. 107-13) et d'une bibliographie (p. 115-22) comprenant les principaux ouvrages sur et de Febvre.

Le livre de Massicotte a cependant tout un autre versant: pour lui, ce retour aux sources de l'historiographie contemporaine doit servir à tracer un programme de recherche assez particulier pour l'épistémologie de la science historique — programme qui, à notre avis, repose sur une confusion profonde. Bien que prenant grand soin de distinguer son entreprise historiographico-épistémologique d'un niveau différent de la pratique plus proprement historique (p. 17),

«une perspective historiographique où ce n'est pas le processus spatio-temporel social et psychologique de création qui nous intéresse, mais la structure conceptuelle d'une oeuvre en tant que source de lumière pour des problèmes qui se posent à ce niveau.»

l'auteur se propose néanmoins d'y appliquer une méthode appartenant à l'autre niveau: celle de l'histoire-problème dont il attribue, comme on le sait, la paternité à Febvre. Massicotte voudrait, en effet, que son étude de Febvre serve à éclairer d'une nouvelle façon les grands problèmes que se posent actuellement les historiens et les épistémologues. Faire de l'épistémologie de l'histoire consiste donc, pour lui, à réfléchir sur la structure conceptuelle de l'oeuvre d'historiens du passé afin d'en tirer un enseignement pour les problèmes présents de l'historiographie. L'épistémologie de l'histoire devient ainsi une histoire de l'histoire mais avec des prétentions «épistémologiques», c'est-à-dire départager entre ce qu'il y a de bon et ce qu'il y a de moins bon dans les oeuvres étudiées. Par exemple, Massicotte qui reproche à Febvre de s'attacher trop à l'aspect politique de l'histoire dans son *Philippe II et la Franche-Comté* (p. 56):

«À vrai dire Febvre est prisonnier de son hypothèse de base, purement politique et complètement disproportionnée par rapport à l'importance de ses hypothèses secondaires. Il était très difficile d'éviter cet écueil. Baignant dans un univers d'historiographie politique, il s'est placé dans le courant de son époque pour aller plus loin.»

Il y a certainement lieu de se demander sur quoi peut bien se fonder cette critique sinon sur la thèse de l'interdépendance entre les différents aspects de l'histoire qui constitue justement le problème historique de Febvre. Massicotte ne fait que reproduire au niveau où il se situe les mêmes problèmes qui se posaient au niveau de Febvre l'historien.

C'est une conception répandue chez les historiens que l'épistémologie de l'histoire ne peut être autre chose qu'une historiographie déguisée. Cette conception repose cependant sur une confusion: on ne peut réussir ainsi qu'à reposer en épistémologie les mêmes problèmes qui se posaient en histoire. Les mêmes «prises de position» au niveau de la pratique historique qu'on voulait examiner de façon «critique» sont ré-affirmées telles quelles au niveau historiographico-épistémologique. La réflexion critique à laquelle prétendent les historiens comme Massicotte n'est qu'un leurre et l'épistémologie qu'ils disent mettre en pratique n'est qu'une fiction.

Département de philosophie  
Université du Québec à Montréal

**William Dray, *Perspectives on History*. London : Routledge & Kegan Paul, and Boston : Henley, 1980, 142 p.**

**Robert Nadeau**

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203180ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203180ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Nadeau, R. (1981). Compte rendu de [William Dray, *Perspectives on History*. London : Routledge & Kegan Paul, and Boston : Henley, 1980, 142 p.] *Philosophiques*, 8 (2), 363–365. <https://doi.org/10.7202/203180ar>

William DRAY, *Perspectives on History*. London: Routledge & Kegan Paul, and Boston: Henley, 1980, 142 p.

par Robert Nadeau

Dédié à ses amis de l'Université Trent, ce petit ouvrage, apparemment sans autre ambition que de constituer un «livre d'introduction» (p. 2), comprend cinq études, distribuées en trois sections.

Disons d'emblée que l'objectif que vise Dray n'est pas banal puisqu'il veut d'abord initier le lecteur à la philosophie *analytique* de l'histoire, qu'il veut ensuite lui faire apercevoir la pertinence d'une telle approche aussi bien en ce qui concerne le discours du «critique» de l'historien que celui de la «philosophie spéculative» de l'histoire, et qu'il entend enfin constituer, pour un cas, une telle intervention critique. Et cela sans perdre de vue que la tâche primordiale du philosophe est ici de «mettre au jour les structures qui caractérisent la pensée historique, et d'élaborer des théories concernant ces structures.» (p. 3).

La première partie de l'ouvrage comprend un chapitre sur Collingwood<sup>1</sup>, un sur Charles Beard<sup>2</sup> et un sur Watkins<sup>3</sup>. Collingwood précéda Gilbert Ryle à la Chaire de Philosophie Métaphysique d'Oxford. L'analyse que Dray lui consacre porte au coeur de la thèse développée dans *The Idea of History* (1946) à l'effet que faire de l'histoire consiste à «ré-actualiser l'expérience passée» et à «repenser la pensée passée». Envisageant trois interprétations courantes de cette thèse, Dray montre comment une nouvelle interprétation convient mieux et fait davantage justice à la doctrine de Collingwood<sup>4</sup>. L'historien américain Charles Beard est souvent présenté comme le champion du «relativisme historique». Son point de vue «anti-objectiviste» fut exposé surtout dans deux articles parus en 1934 et 1935 dans la *American Historical Review*. Dray reformule d'abord, puis soumet à une critique minutieuse les quatre raisons principales avancées par Beard pour soutenir l'idée que nous ne pouvons connaître l'histoire «telle qu'elle s'est effectivement produite». Watkins était jusqu'à récemment directeur de la *London School of Economics*. En bon poppérien, Watkins se dit partisan de l'«individualisme méthodologique» en sciences sociales en général, et en histoire en particulier. Dray nous fait ici voir de

1. Chap. I: «R.G. Collingwood and the Understanding of Actions in History» (pp. 9-26). Ceci est la version remaniée de «R.G. Collingwood et la connaissance historique», *Dialogue* 17:4 (1978), pp. 659-82.

2. Chap. II: «Charles Beard and the Search for the Past as it Actually Was» (pp. 27-46).

3. Chap. III: «J.W.N. Watkins and the Nature of the Historical Individual» (pp. 47-66). Dray utilise ici des éléments de son article intitulé «Holism and Individualism in History and the Social Sciences», in Paul Edwards, Editor-in-Chief, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Free Press, 1967, vol. 4, pp. 53-8.

4. L'analyse est continuée dans «Collingwood's Historical Individualism» à paraître dans le *Canadian Journal of Philosophy* et dans un livre en préparation consacré à la philosophie de l'histoire de Collingwood.

façon convaincante que Watkins se méprend sur la portée de la thèse (habituellement admise) du «déterminisme social», nous montrant en même temps que le «holisme» n'entraîne pas nécessairement la thèse du déterminisme social.

La seconde partie de l'ouvrage peut sans aucun doute être considérée comme la plus intéressante et la plus originale: elle constitue, à proprement parler, une étude de cas, ce qui semble inusité chez un philosophe de l'histoire de tendance analytique<sup>5</sup>. L'idée est de «faire contact avec la pratique historique» (p. 4). Faisant systématiquement état de la recherche de Taylor et des critiques acerbes que lui valurent ses interprétations, Dray centre son analyse sur la question de savoir quelle est la théorie causale qui se trouve à l'oeuvre aussi bien chez Taylor que chez ses critiques, au premier rang desquels se trouve l'historien H. Trevor-Roper. Sur le plan épistémologique, la question est encore plus spécifique puisqu'il s'agit de savoir comment les historiens effectuent la distinction entre «genuine causes» et «mere conditions» (p. 70)<sup>6</sup>. Revenant, pour la corriger, sur la thèse qu'il défendait en 1962<sup>7</sup>, Dray envisage successivement cinq paradigmes de la pensée causale de Taylor et de ses critiques, ce qui lui permet d'affirmer que les historiens semblent en général prêts à admettre comme facteurs de causalité potentielle cinq types de conditions: 1) les conditions qui avaient pour but de produire un certain résultat escompté; 2) celles qui ont interféré dans le «cours normal» des choses; 3) celles qui ont contraint ou incité à poser des gestes; 4) celles qui ont permis que les choses arrivent comme elles arrivèrent effectivement; 5) et enfin les conditions qui ont rendu inévitable ce qui s'est effectivement produit. Dray conclut son analyse en se demandant si ces facteurs sont mutuellement compatibles entre eux et s'il y a moyen de les unifier déductivement, et en se posant la question de savoir si les procédures explicatives en histoire sont en quelque manière épistémologiquement justifiables<sup>8</sup>.

La troisième et dernière partie du livre ne comporte elle aussi qu'un seul chapitre et il est consacré à une critique d'Oswald Spengler et de son *Déclin de l'Occident*<sup>9</sup>. Si les quatre premiers chapitres portaient sur l'«historiographie» ou la façon dont on écrit l'histoire et sur la façon dont on mène la critique de cette historiographie, ce cinquième chapitre concerne plutôt la «philosophie spécula-

5. Chap. IV: «A Controversy over Causes: A.J.P. Taylor and the Origins of the Second World War» (pp. 69-96). Encore ici, il ne s'agit pas d'un inédit puisque ce chapitre reprend, en y ajoutant une section de conclusion, l'article «Concepts of Causation in A.J.P. Taylor's Account of the Origins of the Second World War» publié in *History and Theory*, 17:2 (1978), pp. 149-74.

6. Cette distinction, il vaut de le noter, aurait été particulièrement mise en évidence dans les travaux de Hart et Honoré, *Causation in the Law* (1959).

7. Cf. «Some Causal Accounts of the American Civil War», in *Daedalus* (1962): pp. 578-92.

8. «Philosophy cannot just be descriptive, even if analytical; it must always pass over into appraisal and criticism.» (p. 94) Signalons qu'une partie de ce chapitre développe en détail l'argumentation déjà présentée par Dray dans «Les explications causales en histoire» (*Philosophiques* 4: 1 (1977), pp. 3-34). Il s'agit de la section IV, pp. 79 et suiv.

9. Chap. V: «A Vision of World History: Oswald Spengler and the Life-Cycle of Cultures» (pp. 99-124). Comme dans le cas de son troisième chapitre Dray utilise ici des éléments de son article «Oswald Spengler», paru dans *The Encyclopedia of Philosophy* (op. cit., vol. 7, pp. 527-30).

tive de l'histoire»<sup>10</sup>. Et ce que cherche à savoir Dray ici, c'est: 1) dans quelle mesure la théorie de Spengler est *prédictive*; 2) dans quelle mesure elle est *empiriquement fondée*; et 3) dans quelle mesure elle est *cohérente et intelligible* comme système d'idées. Cherchant à faire voir l'intérêt d'une entreprise comme celle de Spengler, Dray n'hésite cependant pas à en accentuer les déficiences épistémologiques majeures et il conclut qu'«une philosophie de l'histoire qui nous amène à penser que, fondamentalement, il n'y a que nous-mêmes que nous puissions comprendre, devrait s'interroger sur la voie qui la mena à une telle impasse.» (p. 124).<sup>11</sup>

Ce petit «livre d'introduction», même s'il constitue, pour l'essentiel, une re-publication, est réussi parce qu'il met ensemble des éléments d'analyse qui se renforcent les uns les autres par un jeu de renvois appropriés. Il est réussi également parce qu'il soulève des questions pertinentes dans un langage dont la précision et la sobriété ne sont pas les moindres qualités.

Département de philosophie  
Université du Québec à Montréal

---

10. Ce que Dray appelle «philosophical interpretations of history, understood as the course of events rather than as a type of inquiry into it . . .» (p. 4)

11. On pourra mettre en parallèle cette analyse de Spengler et l'étude que Dray a consacrée à un autre philosophe «spéculatif» de l'histoire, à savoir Arnold Toynbee, dans son *Philosophy of History* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1964, chap. 7).

## Livres reçus

Volume 8, numéro 2, octobre 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203181ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203181ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1981). Livres reçus. *Philosophiques*, 8 (2), 366–366.

<https://doi.org/10.7202/203181ar>

**LIVRES REÇUS**

COLLABORATION. *Médecine et adolescence*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1980, (Cahiers de bioéthique, 3), 306 pp.

COULOUBARITSIS, Lambros. *L'avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote*. Bruxelles, Éditions OUSIA, 1980, 341 pp.

DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle. *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1980, (Problèmes et controverses), 258 pp.

MARTY, François. *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*. Paris, Beauchesne, 1980, (Bibliothèque des archives de philosophie, 31), 592 pp.