

Philosophiques

philosophiques

Liminaire

Le Directeur

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014436ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014436ar>

[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

Le Directeur (1976). Liminaire. *Philosophiques*, 3 (2), 146–146.
<https://doi.org/10.7202/014436ar>

Liminaire

La revue « Philosophiques » est devenue, depuis le mois de juin 1976, l'organe officiel de la Société de Philosophie du Québec. Par conséquent, le présent conseil de la revue est remplacé par le conseil d'administration de la Société. Ce dernier a nommé en novembre dernier un nouveau directeur et une nouvelle équipe de rédaction. Ce numéro représente donc la dernière contribution de l'ancienne équipe à la revue.

Nous tenons à remercier très sincèrement tous ceux qui ont collaboré de près ou de loin à la rédaction de la revue, les directeurs de Départements francophones de Philosophie pour leur assistance financière ainsi que le Conseil des Arts du Canada. D'une façon particulière, nous devons remercier les doyens de la Faculté de Philosophie, Gilles Gazabon, Pierre Laberge et Théodore Geræts, qui ont permis à la revue de naître et de se développer à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa. Nous souhaitons, en terminant, le plus franc succès à la prochaine équipe de rédaction.

Le Directeur

Sémiotique et abstraction : de Locke à Condillac

François Duchesneau

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203051ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203051ar>

[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

Duchesneau, F. (1976). Sémiotique et abstraction : de Locke à Condillac. *Philosophiques*, 3 (2), 147–166. <https://doi.org/10.7202/203051ar>

SÉMIOTIQUE ET ABSTRACTION : DE LOCKE À CONDILLAC

par François Duchesneau

Pour les philosophes des Lumières, l'*Essay concerning Human Understanding* de Locke reste le maître livre de la nouvelle métaphysique, en dépit des critiques de Berkeley, qui visent à démanteler certains éléments stratégiques de la philosophie lockienne. Berkeley s'était attaqué, en premier lieu, à la doctrine des idées abstraites et sa critique lui fournissait les éléments de base de l'immatérialisme. Condillac et ses successeurs veulent défendre la cause de la science, source des progrès de l'esprit humain, contre le scepticisme inhérent à la position de Berkeley. Il s'agit pour eux de repenser les critiques que Berkeley adressait à la philosophie du maître de sa jeunesse. Or la critique des idées abstraites leur semble tout à fait pertinente, et sans doute irréfutable. Comment surmonter la difficulté ? La solution pouvait-elle se trouver dans une modification de la perspective philosophique ? Peut-être s'agissait-il de passer d'une philosophie centrée sur l'analyse critique de l'entendement humain à une philosophie de la nature humaine, en achevant ainsi le projet de la critique philosophique ? C'est cet itinéraire de pensée dont nous allons tenter de retracer les grandes lignes.

I — L'ANALYSE PROBLÉMATIQUE DE L'ENTENDEMENT CHEZ BERKELEY

Berkeley, voulant dénoncer les faux principes qui entraînent la spéculation philosophique vers le scepticisme, s'en prend à l'opinion « that the mind has a power of framing *abstract ideas* or notions of things »¹. Il n'y a pas, affirme-t-il, de représentations

1. Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), Introd., 6. Cet ouvrage est incontestablement le plus significatif de Berkeley en ce qui concerne le problème des idées abstraites.

proprement générales, mais seulement des idées particulières : je puis, tout au plus, considérer à part des parties ou des qualités qui, bien qu'unies dans quelque objet, peuvent exister indépendamment de lui². En conséquence, il formule des critiques à l'égard de la théorie des idées générales de Locke. Dans l'*Essay*, Locke situe en la possibilité de former des idées générales la distinction de la raison des hommes par rapport à celle des bêtes, laquelle est limitée à la consécution empirique des idées particulières, faute d'utiliser des signes pour représenter des idées générales³. Berkeley conteste que l'usage de termes généraux implique la formation d'idées générales : si le signe est général, c'est qu'il peut indifféremment suggérer à l'esprit l'une ou l'autre d'un grand nombre d'idées particulières. L'axiome « tout ce qui est étendu, est divisible » ne tient pas sa vérité de l'évidence d'une relation entre idées abstraites d'étendue et de divisibilité, mais il la tient de la capacité que j'ai d'appliquer cette règle à la série infinie des représentations particulières possibles de l'étendue, sans qu'elle soit réfutée par l'expérience. S'il n'y a pas d'idées générales abstraites, une idée particulière peut devenir générale dans la mesure où elle sert de signe pour représenter une classe d'idées particulières. La généralité ne serait donc pas issue de l'abstraction, mais d'une disposition de l'esprit à constituer des signes généraux, ou plutôt à attribuer à des signes une fonction représentative générale. Ainsi, dans le cas de la démonstration du théorème de géométrie suivant lequel la somme des angles intérieurs d'un triangle est égale à deux droits, l'idée que j'ai du triangle est la représentation d'une figure déterminée et unique, mais la démonstration vaut pour tous les triangles rectilignes, puisque, dans la démonstration, l'attention de l'esprit s'est détournée des caractéristiques particulières de la figure pour n'envisager que les propriétés qui permettent au triangle représenté d'être le type de tous les autres triangles rectilignes⁴. La double erreur de Locke, qui entache sa réforme de l'entendement humain, résulte de sa théorie de l'abstraction : elle vient de ce qu'il croyait « that the only immediate use of words was to signify ideas, and that the immediate signification of every general name was a determinate abstract idea »⁵. Comment l'illusion s'explique-t-elle ?

2. Berkeley, *Ibid.*, Introd., 10.

3. Locke, *Essay concerning Human Understanding* (1690), II, xi, 10-11.

4. Berkeley, *Ibid.*, Introd., 16.

5. Berkeley, *Ibid.*, Introd., 23.

Berkeley l'explique par le principe méthodologique qui semble essentiel au travail scientifique : il faut donner aux termes un sens précis et déterminé⁶. Ce principe rend les philosophes enclins à penser qu'il y a quelque idée générale abstraite qui constitue la seule véritable signification d'un nom général. Or un nom général correspond à un grand nombre d'idées particulières qu'il peut indifféremment signifier. Et qu'on n'objecte pas qu'on peut donner une définition stable d'un nom, ce qui prouve qu'il signifie une idée abstraite : car autre chose est d'annexer la même définition au nom, autre chose de lui adjoindre la même idée ; il est inutile et impraticable de lier toujours la même idée au même mot⁷. S'il y a corrélation du mot et d'une idée, celle-ci, dans sa nature même, reste toujours particulière ; mais, et ce point est important, les mots ne correspondent même pas nécessairement à des représentations ou à des idées déterminées : car, même lorsque le langage a comme fonction de communiquer des idées, les noms significatifs ne sont pas toujours appelés à éveiller dans l'esprit les idées qu'ils sont censés représenter ; ils peuvent avoir un rôle symbolique analogue à celui des lettres en algèbre, qui indiquent un rapport de quantité à l'exclusion de toute quantité particulière. Par ailleurs, le langage n'a pas comme fin essentielle la communication des idées : « there are other ends, as the raising of some passion, the exciting to or deterring from an action, the putting the mind in some particular disposition »⁸. À cette fonction pratique, vitale, mais il vaudrait mieux dire naturelle suivant le qualificatif le plus approprié à la métaphysique du XVIII^e siècle, est subordonnée la fin de communication des idées, qui peut s'élider complètement, en particulier lorsque l'habitude intervient et rend le langage directement actif sur la sensibilité sans l'intermédiaire d'une représentation. À la règle de méthode qui stipule la détermination du sens des mots, Berkeley substitue la règle de séparation entre les idées et les mots : « I confine my thoughts to my own ideas divested of words »⁹. Car les signes généraux — en particulier les mots

6. Locke, *Ibid.*, III, xi, 8-9.

7. Berkeley, *Ibid.*, Introd., 18 ; mais Berkeley attribue ici à Locke une conception de la définition qui n'est pas la sienne. Bien qu'il soit réaliste en ce qui concerne les idées générales, Locke réduit l'usage des définitions à n'être que des définitions de mots : cf. *Essay*, III, iv, 6 : « I think it is agreed, that a *definition* is nothing else but the showing the meaning of one word by several other not synonymous terms. »

8. Berkeley, *Ibid.*, Introd., 20.

9. Berkeley, *Ibid.*, Introd., 22.

des différentes langues — ont une utilité pratique, mais n'ont pas d'usage spéculatif garanti par la possibilité qu'aurait l'esprit de former des idées abstraites. D'où la nécessité d'une science entièrement fondée sur l'expérience, qui ne serait rien d'autre que la perception commune débarrassée des préjugés philosophiques¹⁰.

Mais dans ces conditions, le problème est d'expliquer la science elle-même comme savoir rationnel : car d'où vient la nécessité qui lie des représentations particulières pour en faire une règle générale, voire universelle, capable d'étendre le savoir au-delà de la perception actuelle et d'anticiper sur l'expérience à venir, comme c'est le cas lorsque le « géomètre » formule les lois de la mécanique céleste ? Berkeley est obligé de considérer nos perceptions dans leur corrélation empirique comme un système de signes : « Those men who frame general rules from the phenomena and afterwards derive the phenomena from those rules seem to consider signs rather than causes », ¹¹ ce qui s'explique par le fait qu'aucune réalité sensible ne peut proprement être dite cause, étant

10. Berkeley, *Ibid.*, Introd., 24 : « In vain do we extend our view into the heavens and pry into the entrails of the earth, in vain do we consult the writings of learned men and trace the dark footsteps of antiquity, — we need only draw the curtain of words, to behold the fairest tree of knowledge, whose fruit is excellent and within the reach of our hand. »

Il est toutefois évident que ce projet, lui-même, requiert une interprétation. Il semble que, pour Berkeley, la vérité de la science ne puisse avoir qu'une base empirique, puisqu'il s'agit d'une corrélation des phénomènes par l'usage de signes représentant les constantes de l'expérience sensible : ce qui rapproche la science humainement possible du statut de la perception commune. Quant à la prétention de fixer l'attention sur les idées, en se passant de toute médiation de signes (mots, en particulier), Berkeley la conçoit comme théoriquement fondée, mais, dans la pratique, il s'agit de rapporter l'usage des signes aux données mêmes de l'expérience sensible. Sur ce point, Berkeley semble retrouver un thème proprement lockien.

11. Berkeley, *Ibid.*, 108. Il faut noter que, pour Locke, une science purement rationnelle, c'est-à-dire déductible a priori des phénomènes naturels, est inaccessible à l'homme. Et il insiste pour mettre en valeur le projet d'une science des phénomènes qui reposerait sur l'usage de la méthode historique, c'est-à-dire descriptive. À ce propos, J.W. Yolton, dans : *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge, C.U.P., 1970, a souligné l'ambition qu'avait Locke de soutenir l'entreprise scientifique de la Royal Society. Nos recherches personnelles nous ont amené à mettre en valeur cette forme de la science lockienne en rapport avec la méthode médicale. Cf. « La philosophie médicale de Sydenham », *Dialogue*, IX (1970), p. 54-68 ; « Locke et le savoir de probabilité », *Dialogue*, XI (1972), p. 185-203. Berkeley est entièrement gagné à la distinction d'une science rationnelle a priori de la nature, inaccessible à l'homme, et d'un savoir descriptif des phénomènes naturels. Mais, à notre avis, encore moins que chez Locke, on ne trouve

réductible à la seule existence d'idées ; or aucune idée n'est active, puisque la seule nature de l'idée consiste à être perçue ; la causalité réelle ne peut donc appartenir qu'à un esprit dont la volonté est capable de faire apparaître les sensations dans mon esprit, ce qui n'est pas proprement en mon pouvoir, ni en celui d'aucun esprit analogue au mien quant à la limitation naturelle de sa volonté. Dieu est considéré par Berkeley comme l'auteur de ce langage des représentations naturelles qui exprime sa volonté ; et l'interprétation objective des données sensibles et de leur corrélation naturelle nous fait entrer dans les desseins de sa Providence. La seule vraie science est en Dieu : si l'homme veut construire un savoir rationnel a priori, il substitue sa volonté à celle de Dieu et n'aboutit qu'à un langage sans fondement¹².

En fait, la position de Berkeley est sujette à des difficultés considérables qui proviennent d'une ambiguïté dans sa doctrine de l'entendement, ambiguïté qui n'est certainement pas étrangère à l'exposé que Kant fait des paralogismes de la raison pure dans la Dialectique transcendantale. Sa critique de l'idée de matière repose sur le principe que le réel n'est intelligible que circonscrit dans les limites de la représentation : dans ces conditions, l'activité de la raison n'est que la consécution empirique des représentations ou idées ; mais cette consécution empirique ne devient intelligible que dans et pour un esprit, qui, lui-même, n'est pas réductible à une suite d'idées, puisqu'il est sujet percevant¹³.

dans sa philosophie le cadre épistémologique permettant d'établir les droits à la rationalité de ce savoir descriptif. Berkeley prétend que la science moderne incline à produire une cosmologie matérialiste et sceptique. C'est cette « métaphysique » de la science qu'il entend ruiner dans ses prétentions, mais, par le fait même, c'est avec une nouvelle doctrine métaphysique (celle-ci spiritualiste) qu'il entend concilier la science.

12. Berkeley, se servant de sa critique des substances matérielles supposées hors de l'esprit, conclut que les philosophes devraient admettre : 1) qu'il n'y a pas d'autre cause efficiente que quelque esprit ; 2) que la considération des causes finales est légitime ; 3) que l'ordre de l'univers repose sur la volonté du Créateur ; 4) que la science de la nature se fonde sur des observations constantes et sur l'inférence de lois générales. Mais il ajoute dans les *Principles*, 107 : « I do not say « demonstrate », for all deductions of that kind depend on a supposition that the Author of Nature always operates uniformly and in a constant observance of those rules we take for principles, which we cannot evidently know. » En effet, si l'ordre de la nature n'est qu'un langage, il n'y a pas de déductions a priori possibles concernant ce langage, à moins d'en être l'auteur.
13. Nous croyons qu'il y a une difficulté majeure dans la notion d'idée, telle qu'elle est utilisée par Locke pour représenter tout ce qui se trouve dans l'esprit lorsqu'il

Peut-être Berkeley rencontre-t-il alors les thèmes propres à l'analyse du *cogito* chez Malebranche, en particulier, que, comme objet, je ne puis avoir qu'une connaissance analogique et symbolique de la nature de ma propre « *mens* » ; mais pour lui, l'entendement, comme pouvoir de signification ou de pensée, nous permet de connaître ce qui ne correspond à aucun donné sensible, en déterminant le caractère de la pensée comme activité. S'il affirme : « such is the nature of *spirit*, or that which acts, that it cannot be of itself perceived, but only by the effects which it produces »¹⁴, c'est pour affirmer que nous connaissons néanmoins notre moi percevant. On peut toujours imaginer un rapport d'analogie entre des idées et le sujet percevant : ce rapport d'analogie renverrait alors à un autre rapport, celui-là non représentable, celui d'une causalité réelle propre à l'esprit, productrice de modification dans la consécution des idées¹⁵. Ce dernier rapport n'est compris et interprété que si l'entendement n'est pas circonscrit dans les limites du représentable¹⁶. Berkeley utilise le terme de « notion » pour

pense, car, par le fait même, il tend à assimiler les concepts à l'état de simples représentations issues originellement de l'expérience des sens. D'où l'ambivalence du terme même de « représentation », qui, implique, d'une part, une correspondance à un objet visé par l'acte de l'esprit, et qui, d'autre part, désigne ce qui est directement présent à l'esprit, ce que l'on se représente (imagination), ce qui est le contenu concret, la « matière » d'un acte de pensée. Cette ambivalence se trouverait chez Descartes, comme chez Gassendi. Mais Locke et Berkeley se rattachent davantage à la tradition que représente celui-ci, lorsqu'il conteste l'existence d'une intuition proprement intellectuelle, pour réduire l'idée à la nature sensible de corrélat d'un acte d'imagination ; toutefois Gassendi avait maintenu l'existence d'un entendement discursif qui, à partir de telles idées comme signes, poursuit l'intellection de ce qui est non représentable sous des espèces sensibles. C'est à ce type de conception qu'avec de notables variantes, se rattache l'usage des termes *idée* et *représentation* chez Locke et Berkeley, à cette différence près, que Berkeley réduit nettement l'idée à être le corrélat de la perception sensible, ce qui l'engage dans la voie d'une distinction entre connaissance des esprits et connaissance des idées, avec les apories épistémologiques que cette distinction peut impliquer.

14. Berkeley, *Ibid.*, 27.

15. En fait Berkeley, distinguant perception et volonté comme actes du sujet percevant humain, affirme que la volonté n'agit pas à proprement parler pour produire les représentations ou idées (suis-je la cause de mes propres sensations ?), mais que la volonté peut modifier l'acte de perception de façon à recomposer les rapports entre mes perceptions (d'où les idées qui relèvent de l'imagination et de la mémoire).

16. Il est indubitable que, dans les *Principles*, 142, Berkeley affirme la distinction ontologique et épistémologique des esprits et des idées : « *Spirits and ideas are things so wholly different that when we say 'they exist', 'they are known', or the like, these words must not be thought to signify anything common to both natures.* » Mais, si la distinction est définie lorsqu'il s'agit de distinguer deux types d'être :

représenter ce qui a une signification sans être réductible à des idées¹⁷. En définitive, ce n'est pas seulement l'esprit dont on a une notion sans avoir d'idée (cet esprit étant d'ailleurs soit le mien, soit celui des autres hommes, soit celui de Dieu), mais toutes formes de relation : « It is also to be remarked that, all relations including an act of the mind, we cannot so properly be said to have an idea, but rather a notion of the relations or habitudes between things »¹⁸. D'où le problème posé par le pouvoir de comprendre et d'interpréter le langage naturel des représentations, problème tout entier contenu dans l'affirmation de Berkeley concernant la corrélation des phénomènes dans la formulation des lois physiques : « A man may well understand natural signs without knowing their analogy »¹⁹. Cette affirmation illustre l'ambiguïté d'une doctrine de la raison qui tente de réduire l'intelligibilité du réel externe au contenu de la représentation. Comment puis-je reconnaître mes représentations comme signes, comme éléments du langage « naturel » de la Providence divine, si ce n'est par un acte de l'entendement qui transgresse les limites de la représentation²⁰. Ce qui suppose que notre entendement, dans la relation de perception, a un fondement réel lui permettant de s'étendre au-delà du perceptible. Quel est ce fondement ? Est-il pouvoir de Dieu ou pouvoir de la nature ? Interrogation et dilemme qui se trouvent à l'origine des tentatives philosophiques pour déduire l'entendement. Il est indéniable que pour Berkeley, la voie empiriste de l'analyse des idées comme signes renvoyant aux éléments de la représentation sensible est la source d'apories irréductibles. Mais cette critique vient en

l'un, sujet, actif, percevant ; l'autre, objet, passif, perçu, elle implique un problème épistémologique lorsqu'il s'agit de connaître l'esprit, en tant qu'objet de connaissance. Ma notion de mon moi percevant n'est alors qu'hypothétiquement distincte de toute relation à mes idées (ne serait-ce que la relation aux effets que l'esprit produit). La description psychologique, nécessairement inadéquate à l'être de la *mens*, n'en constitue pas moins un élément de mon expérience et de ma « représentation ».

17. Cf. l'addition de 1734 au texte de 1710, *Principles*, 27 : « Though it must be owned at the same time that we have some notion of soul, spirit, and the operations of the mind, such as willing, loving, hating — in as much as we know or understand the meaning of those words. » Remarquons que les mots étant des signes généraux, dans un cas comme celui-ci, le sens des termes généraux est indépendant des représentations particulières, ce qui laisse place à un certain conceptualisme.
18. Berkeley, *Ibid.*, 142.
19. Berkeley, *Ibid.*, 108.
20. Pour Berkeley, il s'agit d'une sorte d'illumination intérieure qui a son origine (sa cause et son sens) dans la volonté de Dieu.

partie d'une position du problème suivant laquelle l'idée est radicalement détachée de la relation conçue par l'esprit, caractéristique de l'activité même de l'entendement mais inaccessible à la représentation, du moins suivant une détermination berkeleyenne. Une analyse empiriste attentive aux « relations » constitutives des idées dans le passage du simple au complexe et, par le fait même, attentive aux « relations » des idées aux signes du langage, pouvait-elle s'inscrire dans un dépassement des apories berkeleyennes ? La question se trouve plus particulièrement à l'arrière-plan des discussions sur l'origine du langage chez Condillac. En résolvant ce nouveau problème, c'est, pense-t-on, le problème de la nature des idées et du langage des représentations qu'on se trouvera résoudre, sans recourir à l'explication métaphysique de l'ordre rationnel des idées par l'action du sujet percevant divin. Le point de départ de Condillac est l'analyse des instruments de connaissance chez Locke, en particulier son analyse du langage. D'un point de vue critique, un retour à Locke s'impose donc par-delà les analyses de Berkeley.

II — L'ANALYSE LOCKIENNE DES SIGNES ET DES RELATIONS DE CONNAISSANCE

L'analyse du langage dans l'*Essay concerning Human Understanding* répondait au désir de compléter l'étude des idées comme instruments et matériaux à l'aide desquels nous construisons le savoir, par une étude des mots comme signes des idées. Car les idées sont intimement reliées par l'esprit à des mots, et cette relation a lieu constamment dans le cas des mots généraux et des idées abstraites²¹. D'autre part, notre savoir porte principalement sur des propositions, en particulier sur les propositions les plus communément universelles, et il n'y a pas de propositions sans l'usage de signes généraux²². Enfin, il ne faut pas perdre de vue qu'en définissant la sémiotique comme l'une des trois grandes branches du savoir, Locke conçoit la doctrine des signes — ces signes sont aussi bien les mots que les idées — comme pouvant déboucher sur une nouvelle forme de logique et de critique, c'est-à-dire sur une nouvelle forme de théorie du savoir et du jugement²³.

21. Locke, *Essay*, II, xxxiii, 19.

22. Locke, *Ibid.*, III, i, 6.

23. Locke, *Ibid.*, IV, xxi, 4.

Deux problèmes dominent le livre III de l'*Essay* : 1) dans l'usage du langage, à quoi les mots sont-ils immédiatement appliqués ? 2) puisque tous les noms, à l'exception peut-être des noms propres, sont généraux et représentent des espèces de choses, que sont ces espèces qu'ils représentent, comment se forment-elles dans la représentation ? Chez les philosophes français d'allégeance condillacienne, ces deux problèmes deviendront : 1) comment le langage analyse-t-il la pensée ? 2) quel est le principe qui régit la constitution des langues ?

Positivement, pour Locke, les mots ne peuvent rien représenter d'autre que les idées de celui qui les choisit comme signes — choix arbitraire — afin de conserver ou de communiquer ses pensées. Mais nous référons en plus nos idées à la réalité des choses. Dans le cas des noms d'idées simples et d'idées complexes de modes, leurs archétypes n'existant et n'étant reconnus que dans la représentation, la relation n'est pas douteuse. Mais il n'en est pas de même pour les idées de substances, où l'archétype supposé est extérieur au champ de la représentation : « It is a perverting the use of words, and brings unavoidable obscurity and confusion into their signification, whenever we make them stand for anything but those ideas we have in our own minds »²⁴. Deux phénomènes tendent à nous voiler le véritable rapport des mots et des idées : 1) nous utilisons souvent les mots par l'effet de l'éducation, de l'habitude, de l'ignorance, sans considérer attentivement les idées correspondantes ; 2) l'usage intervient pour nous faire croire qu'il y a une *connexion naturelle* des mots avec certaines idées, alors que le vrai rapport est : « a perfect arbitrary imposition »²⁵. Ce sont ces deux phénomènes que Locke entend dénoncer dans son analyse des termes généraux, ce qui permet d'interpréter sous son vrai jour l'explication qu'il donne des idées abstraites.

Cette explication est en effet subordonnée à l'examen de la question : comment parvenons-nous à des termes généraux ? La thèse proposée est la suivante : « words become general by being made the signs of general ideas : and ideas become general by separating from them the circumstances of time and place, and any other ideas that may determine them to this or that particular exis-

24. Locke, *Ibid.*, III, ii. 5.

25. Locke, *Ibid.*, III, ii. 8.

tence »²⁶. Autrement dit, l'abstraction serait cet acte de l'esprit par lequel il sépare d'une idée particulière toute représentation circonstancielle, pour en faire une idée générale. Mais, toute représentation étant nécessairement particulière, une telle idée générale n'est pas à proprement parler une représentation, et, sans doute, Berkeley prête-t-il trop facilement à Locke un point de vue génétique sommaire sur l'abstraction. En fait, Locke se propose surtout de donner une interprétation « épistémologique » des idées générales comme termes généraux dans le langage de la pensée. Il est clair pour lui que le général et l'universel n'appartiennent pas à l'existence réelle des choses, ni n'appartiennent par conséquent à l'existence des idées dans l'esprit : ce sont seulement, dit-il, « the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use, and concern only signs, whether words or ideas »²⁷. La signification de l'expression « idée générale » est donc à réviser, car il ne s'agit que d'une relation ajoutée à quelque idée particulière par l'esprit de l'homme. Toutefois le problème philosophique lié à cette interprétation ressurgit, lorsque l'on considère que les mots généraux signifient des espèces de choses.

En effet, quand on se demande quelle est la signification des mots généraux, on est amené à constater qu'ils ne signifient pas individuellement, chacun, une chose particulière, mais qu'ils signifient une pluralité²⁸, et qu'ils ont une fonction de classification par rapport aux objets de l'expérience. Or la signification de chaque espèce de choses est représentée par une essence. Puisque le nom, dans le cas des idées de substances particulières, ne correspond à aucun archétype connu par-delà les représentations qui constituent l'expérience du sujet connaissant, c'est donc que l'essence signifiée par un terme général correspond aux éléments de la représentation évoqués par le terme, et, par le fait même, l'idée abstraite devient coextensive à certaines images ou représentations particulières ; s'ensuit-il que l'idée abstraite soit considérée comme un mode réel de l'esprit, alors que tout mode réel de l'esprit, en tant qu'on en a conscience, est nécessairement concret ? Dans l'esprit de Locke, le fait que l'idée abstraite soit coextensive à des images n'implique

26. Locke, *Ibid.*, III, iii, 6 ; c'est précisément cette formule prise comme définition de l'idée abstraite que Berkeley attaque dans l'introduction du *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*.

27. Locke, *Ibid.*, III, iii, 11.

28. Locke, *Ibid.*, III, iii, 12.

pas que l'idée ne signifie davantage que le mode ou l'état actuel de l'esprit : c'est même pour éviter cette réduction que Locke s'attache à développer la relation épistémologique de l'idée par rapport aux données de l'expérience. Aussi pour échapper à la contradiction, — cette même contradiction que dénoncera Berkeley par la suite, — Locke établit sa notion d'*essence nominale*, par opposition à l'hypothèse d'essences réelles, mais inconnaissables, en vertu desquelles nous établirions la classification générique des éléments ou idées particulières de notre expérience. Il raisonne de la manière suivante : si les essences ne sont pas représentables, elles sont inconnaissables, et, comme telles, elles ne peuvent servir de structures pour la sélection et la classification des idées particulières ; il reste donc une seule possibilité de justifier la classification des phénomènes naturels : par référence à des structures de la représentation ayant un caractère général, structures qui deviennent intelligibles par l'acte d'abstraction de l'esprit sur le donné des idées particulières. « And what are the essences of those species set out and marked by names, but those abstract ideas in the mind ; which are, as it were, the bonds between particular things that exist, and the names they are to be ranked under ? »²⁹ Cette thèse peut-elle être considérée comme une réponse anticipée aux objections de contradiction et d'absurdité que formule Berkeley ?

La méthode descriptive que Locke utilise s'applique à l'observation des structures où sont impliquées les idées, mais Locke refuse de l'appliquer à l'examen de la nature même des idées, et surtout à la recherche de leur cause productrice³⁰. Certes, pour répondre aux critiques de Norris et pour effectuer le réfutation de la théorie de Malebranche sur la vision en Dieu, il fournira une explication « métaphysique » des idées, qui se fonde sur l'extension de l'interprétation mécaniste des phénomènes naturels aux éléments mêmes de la représentation³¹. Mais cette explication n'a qu'une valeur de probabilité, et il lui semble préférable de s'en

29. Locke, *Ibid.*, III, iii, 13.

30. Locke, *Ibid.*, (éd. Fraser), Introd., 2 : « I shall not at present meddle with the physical consideration of the mind ; or trouble myself to examine wherein its essence consists ; or by what motions of our spirits or alterations of our bodies we come to have any *sensation* by our organs, or any ideas in our understanding, and whether those ideas do in their formation, any or all of them, depend on matter or not. »

31. Cf. *Remarks upon some of Mr. Norris' Books*, sect. 17, *The Works of John Locke* (10e éd.), 1801, tome X, p. 256 : « Ideas may be real beings, though not substan-

tenir à l'ignorance professée dans l'*Essay*, où l'explication mécaniste elle-même est présentée comme reposant sur la distinction des idées de qualités premières et des idées de qualités secondes, distinction qui est en fait la distinction de deux langages, l'un plus général et plus fondamental que l'autre — le langage des qualités premières correspondant, semble-t-il, aux catégories mêmes du réel et de l'esprit. La véritable explication du mécanisme de l'abstraction se trouve plutôt dans la définition de la raison, non seulement considérée comme pouvoir de percevoir la connexion nécessaire des idées, mais aussi comme pouvoir d'étendre les idées suivant les indications de l'analogie³².

Mais qu'est-ce qui rend le rapport d'analogie significatif ? En interprétant l'*Essay*, on en vient à formuler l'hypothèse qu'il s'agit d'une doctrine de la finalité naturelle, qui s'exprime à la fois dans l'ordre constant des phénomènes naturels, dans la constitution des habitudes de pensée et dans le pouvoir représentatif des catégories premières de la connaissance : idées simples de la sensation et de la réflexion. Mais, cette finalité naturelle étant irréductible à l'expérience, il faut se fier à la méthode historique pour fonder un savoir des réalités, ce qui explique que les idées, chez Locke, n'aient aucune rationalité a priori. Les idées deviennent des modèles, des types intelligibles, lorsque l'esprit leur donne une signification, mais elles restent alors toujours inadéquates à l'expression de la vraie logique qui régit la nature. C'est dans cette perspective que la *sémiotique*, comme critique des instruments de connaissance, prend tout son sens : elle permet la discrimination du savoir objectif et du savoir de pure institution. L'idée abstraite n'existe que comme attention de l'esprit à tel ou tel élément ou à tel ou tel groupe d'éléments de la représentation. Cette attention de l'esprit est un acte de réflexion qui implique la rationalité de l'esprit. Cette adéquation de la raison et de la réflexion, qui est aussi adéquation de la raison et de l'ordre, constitue l'héritage cartésien, tel qu'il s'exprime dans l'*Essay* de Locke. Mais pour le philosophe anglais, si la réflexion

ces ; as motion is a real being, though not a substance ; and it seems probable that, in us, ideas depend on, and are some way or other the effect of motion ; since they are so fleeting ; it being, as I have elsewhere observed, so hard, and almost impossible, to keep in our minds the same unvaried idea, long together, unless when the object that produces it is present to the senses ; from which the same motion that first produced it being continued the idea itself may continue. »

32. Locke, *Essay*, II, xvii, 2.

de l'esprit sur les éléments de la représentation aboutit à la conception d'idées-essences, le savoir que l'imagination produit à partir de ces essences abstraites n'est que nominal : il n'est confirmé ou infirmé que par les effets de nos habitudes de pensée dans la pratique de l'existence. De même qu'il rejette l'hypothèse cartésienne du rêve continu³³, Locke rejette la doctrine d'un savoir certain des réalités naturelles dans leur « essence » ; il n'y a plus de certitudes absolues, seulement des certitudes suffisantes pour l'existence humaine. Il assigne à l'homme de science, comme seule tâche raisonnable, la description de la nature. Il définit ainsi une position philosophique qui sera l'une des caractéristiques des philosophes français au XVIII^e siècle, caractéristique que l'on retrouve par exemple dans les *Éléments de philosophie* (1759) de d'Alembert. En fin de compte, l'analyse lockienne contourne le problème soulevé par Berkeley en restreignant l'ampleur de la déduction de l'entendement à la dérivation empirique des idées qui servent à constituer la description rationnelle des réalités, par comparaison avec celles qui entrent dans la formation des connaissances issues de la combinaison, relation et analyse des notions complexes de mode.

C'est dans la mesure où Locke propose une description des instruments du savoir et de leur usage légitime, plutôt qu'une déduction de l'entendement humain, que sa doctrine des idées abstraites échappe aux analyses critiques de Berkeley. Mais, dans un autre registre d'analyse, les attaques de Berkeley contre l'existence réelle des idées abstraites, en tant qu'éléments de la représentation, semblent néanmoins difficilement évitables aux successeurs de Locke. Tout en conservant l'enseignement lockien sur la méthode, la possibilité de constitution et les limites d'un savoir portant sur l'expérience des réalités naturelles, ils devront envisager de le corriger sur un point fondamental : il leur faudra tenter de tirer la raison de la nature empirique de l'homme et de déduire son pouvoir de réflexion des éléments mêmes de la représentation. Rien de plus significatif à cet égard que le dessein de Condillac dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746).

33. Locke, *Ibid.*, IV, ii, 14.

III — CONDILLAC ET LA DÉRIVATION EMPIRIQUE GÉNÉRALISÉE

Condillac affirme : « nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience que personne ne puisse révoquer en doute et qui suffise pour expliquer toutes les autres. Elle doit montrer sensiblement quelle est la source de nos connaissances, quels en sont les matériaux, par quel principe ils sont mis en œuvre, quels instrumens on y emploie et quelle est la manière dont il faut s'en servir. »³⁴ Et il reproche à Locke de n'avoir pas vu que, dans l'étude de l'entendement, c'est la question de l'origine des facultés qu'il fallait examiner : il n'est pas suffisant d'affirmer que l'âme reçoit toutes ses idées des sens, et que l'esprit possède le pouvoir de les répéter, de les composer, de les unir et de faire toutes sortes de notions complexes ; il fallait « expliquer la génération des opérations de l'âme »³⁵.

L'analyse génétique de Condillac et la théorie de la *sensation transformée* sont assez connues pour que nous nous dispensions de les rappeler ici. Retenons seulement le principe d'ensemble de l'analyse et son fondement philosophique. Condillac fait des sensations et des opérations de l'âme — celles-ci réduites complètement à celles-là dans le *Traité des Sensations* (1754), par suite de l'analogie qui les lie — les matériaux de toutes nos connaissances, matériaux que la réflexion, qui n'est que l'analogie naturelle devenue conscience, met en œuvre en opérant l'analyse des rapports qui y sont impliqués. Le fondement philosophique de l'analyse est fourni par des considérations subtiles pour évincer le problème métaphysique de l'hétérogénéité de l'âme et du corps : Condillac développe une théorie occasionnaliste qui, en même temps, subordonne toute connaissance au fait que dans l'état actuel — postérieur au péché originel — nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens³⁶. Ce sera le point de départ des analyses du *Traité des Sensations*, où il entend distinguer sa philosophie de celle de l'idéa-

34. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, introduction, *Œuvres philosophiques de Condillac*, Paris, P.U.F., 1947, tome I, p. 4A (nous désignerons par l'abréviation O.P. cette édition des œuvres de Condillac).

35. Condillac, *Ibid.*, introduction, O.P., tome I, p. 5B.

36. Condillac, *Ibid.*, II, I, i., 8, O.P., tome I, p. 7B : « L'âme étant distincte et différente du corps, celui-ci ne peut être que cause occasionnelle de ce qu'il paroît produire en elle. »

liste Berkeley : si la sensation est modification de l'âme, avec l'expérience du toucher dans le mouvement, la sensation devient celle d'un double contact, ou d'une résistance qui produit la conscience de l'extériorité de l'objet. Remarquons-le : c'est de l'intérieur de l'expérience sensible, à partir des données mêmes de la sensation, que se produit cette prise de conscience³⁷. Mais peut-on inférer de l'expérience sensible la genèse des abstractions, c'est-à-dire des représentations-signes ayant une signification générale ?

L'usage des signes, explique Condillac, dépend de l'imagination qui réveille une perception par l'effet de la liaison que l'attention a établie entre cette perception et un objet, lorsque celui-ci se présente de nouveau à l'expérience sensible ; il dépend aussi de la mémoire qui, à défaut de la perception même, en rappelle les circonstances ou signes, le nom par exemple, mais ces signes ne sont en fait que des perceptions concomitantes à la perception initiale, qu'il est impossible ou inutile de se remémorer ; la réminiscence, enfin, identifie le signe en faisant connaître la relation qu'il a aux perceptions qu'on a déjà eues³⁸. Mais la possibilité de ce déplacement de l'attention, qui permet l'usage de certaines perceptions comme signes, repose sur une liaison des idées suivant une sorte de logique ou d'analogie naturelle, qui est ainsi exprimée : « La liaison de plusieurs idées ne peut avoir d'autre cause que l'attention que nous leur avons donnée quand elles se sont présentées ensemble : ainsi les choses n'attirant notre attention que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos besoins ; c'est une conséquence que la même attention embrasse tout-à-la fois les idées des besoins et celles des choses qui s'y rapportent, et qu'elle les lie. »³⁹

Les besoins fourniraient une suite d'idées fondamentales auxquelles se rattacheraient toutes nos perceptions. Condillac reprend l'une des idées maîtresses des *Regulæ* de Descartes, celle d'une unité réelle des déductions possibles à partir des diverses notions premières, mais il transforme la chaîne des évidences, comme trame des raisons pour l'esprit et comme expression de l'ordre naturel, en une suite d'idées « dont la force serait entièrement dans l'analogie des signes, dans l'ordre des perceptions et dans la liaison

37. Condillac, *Traité des Sensations*, II, v, 1, 1-2, O.P., tome I, p. 243-255.

38. Condillac, *Essai*, I, II, ii, 25, O.P., tome I, p. 16B.

39. Condillac, *Ibid.*, I, II, iii, 28, O.P., tome I, p. 17A-B.

que les circonstances qui réunissent quelquefois les idées les plus disparates auraient formée »⁴⁰. La raison serait-elle alors une sorte d'instinct supérieur ? Condillac fait remarquer que si l'esprit de l'homme était limité aux signes accidentels et naturels que l'expérience lui révèle, il n'aurait pas de pouvoir à proprement parler sur de tels signes, sa mémoire serait réductible à l'imagination, et il se comporterait comme les bêtes, dont l'instinct n'est qu'une imagination capable de les diriger sans l'aide de la réflexion. L'homme s'émancipe des limitations naturelles de l'esprit, lorsqu'il est capable de rattacher ses idées à des signes artificiels — acte qui implique une détermination consciente — ce qui lui permet de contrôler et d'amplifier le cours de son imagination⁴¹. Le problème de la raison humaine devient celui de l'invention des signes artificiels.

Condillac est en effet capable de tourner la difficulté que Berkeley rencontrait dans la doctrine des idées abstraites de Locke, mais, par le fait même, il reporte la difficulté sur la question de l'origine du langage. Les idées abstraites ne sont plus considérées que comme « des dénominations que nous donnons aux choses envisagées par les endroits par où elles se ressemblent ; c'est pourquoi on les appelle *idées* générales »⁴². Elles se forment lorsque l'attention se porte vers les propriétés des choses par où elles conviennent, en se détournant des qualités par où elles se distinguent⁴³. Les perceptions « génériques » ainsi acquises ne sont pas proprement des signes, mais il suffit que l'esprit fixe son attention sur l'analogie possible de ces perceptions avec des mots par exemple, pour accéder à des notions générales. Cette analogie ne peut être saisie que si l'esprit a déjà acquis le pouvoir d'étendre ses perceptions par une mémoire élémentaire⁴⁴. Ce qui explique peut-être l'un des pa-

40. Condillac, *Ibid.*, I, II, iii, 29, *O.P.*, tome I, p. 17B.

41. Condillac, *Ibid.*, I, II, iv, 46, *O.P.*, tome I, p. 21B : « Dans la suite, il acquerra d'autant plus d'empire sur son imagination, qu'il inventera davantage de signes, parce qu'il se procurera un plus grand nombre de moyens pour l'exercer. »

42. Condillac, *Ibid.*, I, V, 1, *O.P.*, tome I, p. 49A.

43. Condillac, *Ibid.*, I, II, vi, 57, *O.P.*, tome I, p. 24A ; et *Traité des Sensations*, IV, vi, 4-6, *O.P.*, tome I, p. 306-307. Dans ce dernier texte, Condillac annonce très nettement la doctrine des images génériques, lorsqu'il affirme (sec. 6, *O.P.*, I, p. 307B) : « Elle [la statue] généralise donc davantage, à proportion qu'elle voit d'une manière plus confuse ; et elle se fait des notions moins générales, à proportion qu'elle démêle plus de différence dans les choses. »

44. C'est ce que Condillac exprime lorsqu'il dit dans le *Traité des Sensations*, IV, vi, 4 (addition postérieure à 1754), *O.P.*, tome I, p. 307A : « Comme la statue n'a

radoxes de la « noogénie » de Condillac. D'une part, il affirme en effet que le commerce réciproque des hommes est indispensable pour que les perceptions deviennent objets de réflexion : auparavant « elles ne sont que des impressions faites dans l'âme, auxquelles il manque pour être des idées d'être considérées comme image »⁴⁵. D'autre part, il lie ce commerce à des actes de connaissance qui ne sont que des « sensations transformées ». Le paradoxe s'estompe, lorsque, par les opérations du toucher dans le mouvement, la statue a pris conscience de l'existence des corps : car l'expérience des corps est la condition première et l'instrument de la communication des hommes par le langage⁴⁶. Le véritable problème de l'abstraction est alors d'expliquer l'analogie qui lie le langage et la raison comme pouvoir de combiner des idées par des compositions et des décompositions qui fassent ressortir de nouvelles relations.

On connaît l'affirmation célèbre de Condillac dans la *Langue des Calculs* : « Toute langue est une méthode analitique, et toute méthode analitique est une langue. »⁴⁷ Comment est-il parvenu à l'énoncé d'une proposition aussi ambiguë ? D'une part, Condillac interprète la pensée logique comme soumise à la loi de l'enchaînement analogique des perceptions et des signes, qu'il a mise en évidence dans l'*Essai sur l'origine des connaissances* et que nous avons déjà indiquée⁴⁸. Par ailleurs, il donne une analyse de l'origine des langues qui est destinée à mettre en valeur l'empire souverain de l'association analogique jusque sur les éléments « physiques » du pouvoir de représentation, c'est-à-dire sur les conditions matérielles de la pensée réfléchie. Il utilise ainsi la notion de « langage d'action » pour qualifier les gestes, les mouvements du visage

l'usage d'aucun signe, elle ne peut pas classer ses idées avec ordre, ni par conséquent, en avoir d'aussi générales que nous. Mais elle ne peut pas non plus n'avoir absolument point d'idées générales. Si un enfant qui ne parle pas encore, n'en avait pas d'assez générales pour être communes au moins à deux ou trois individus, on ne pourroit jamais lui apprendre à parler, car on ne peut commencer à parler une langue, que parce qu'avant de la parler, on a quelque chose à dire, que parce qu'on a des idées générales : toute proposition en renferme nécessairement. »

45. Condillac, *Essai*, I, IV, ii, 25, O.P., tome I, p. 47B ; ce point de vue semble confirmé par le *Traité des Sensations*, II, viii, 35, O.P., tome I, p. 267B-268A.

46. Condillac semble à cet égard annoncer la triple corrélation de l'étendue, du langage et de l'intelligence chez Bergson.

47. Condillac, *Langue des Calculs*, objet de cet ouvrage, O.P., tome II, p. 419A.

48. Cf. *De l'art de Penser*, I, v ; tout le début du chapitre est une reprise de l'*Essai*, I, II, iii (O.P. tome I, p. 726 et p. 17-19).

et les sons inarticulés qui sont comme l'expression naturelle de nos besoins, dans la mesure où ils permettent à l'esprit de signifier une perception. Condillac forge un modèle théorique avec la supposition de deux enfants égarés dans quelque désert avant de connaître l'usage d'aucun signe. « Quand ils vécurent ensemble, affirme-t-il, ils eurent occasion de donner plus d'exercice à ces premières opérations [grosso modo, il s'agit des opérations dont la statue dans le *Traité des Sensations* sera, par la suite, capable], parce que leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels »⁴⁹. Ce langage d'action est celui des besoins naturels qu'il exprime en fonction de la conformation physique de l'espèce. Par l'habitude de rattacher ainsi des perceptions à l'expression sensible du corps, la mémoire des utilisateurs du langage d'action se développa considérablement ; puis ils en vinrent à lier quelques perceptions à des signes arbitraires, — au départ simples effets des contingences naturelles, — ce qui leur donna occasion de faire un nouveau langage suivant le modèle des cris naturels. Et encore le sens des premiers mots qu'ils créèrent dut-il être ajusté grâce aux signes du langage naturel, qui fournissait des circonstances, ou perceptions remémorées, ou signes concomitants, que chacun pouvait rapporter aux mêmes perceptions⁵⁰. Voilà pourquoi, dans sa *Grammaire*, Condillac refuse d'appeler « signes arbitraires » les mots de nos langues, qui ne sont, à son avis, que des « signes artificiels » choisis en raison, c'est-à-dire suivant l'analogie naturelle des perceptions et pour les représenter⁵¹. En entrant dans le détail des analyses de Condillac sur le langage, on reconnaît sans difficulté que, pour lui, la raison est le pouvoir d'étendre nos perceptions par l'usage des signes : cet usage exprime des rapports d'analogie. Or « l'analogie est proprement un rapport de ressemblance » et « une chose peut

49. Condillac, *Essai*, II, I, 1, 2, O.P., tome I, p. 60B-61A ; développements très voisins sur le langage d'action comme origine du langage des sons articulés dans la *Grammaire*, I, i, O.P., tome I, p. 428-431.

50. Condillac, *Essai*, II, I, ix, 80, O.P., tome I, p. 83A : « Le langage d'action levoit les ambiguïtés et les équivoques qui, dans les commencemens, devoient être fréquentes. »

51. Condillac, *Grammaire*, I, i, O.P., tome I, p. 429A : « En effet, qu'est-ce que des signes arbitraires ? Des signes choisis sans raison et par caprice. Ils ne seraient donc pas entendus. Au contraire des signes artificiels sont des signes dont le choix est fondé en raison : ils doivent être imaginés avec tel art, que l'intelligence en soit préparée par les signes qui sont connus. »

être exprimée de bien des manières, puisqu'il n'y en a point qui ne ressemble à beaucoup d'autres »⁵². Il s'ensuit deux principes d'interprétation de la raison humaine : 1) la raison est elle-même dans un rapport d'analogie par rapport à la nature : par conséquent, le développement matériel de l'humanité et également le développement physique de l'individu humain expriment, dans leur diversité, l'ordre de la raison ; 2) l'invention rationnelle, pour l'homme, est conforme à l'analogie des opérations mêmes de la nature : en particulier, l'abstraction n'est qu'une analyse de la représentation par la représentation, suivant un ordre que la nature indique elle-même : « c'est celui dans lequel elle offre [les] objets. Il y en a qui appellent plus particulièrement les regards ; ils sont plus frappants ; ils dominent ; et tous les autres semblent s'arranger autour d'eux pour eux . . . On commence donc par les objets principaux : on les observe successivement, et on les compare pour juger des rapports où ils sont. Quand, par ce moyen, on a leur situation respective, on observe successivement tous ceux qui remplissent les intervalles, on les compare chacun avec l'objet principal le plus prochain, et on en détermine la position. Alors on démêle tous les objets dont on a saisi la forme et la situation, et on les embrasse d'un seul regard. L'ordre qui est entre eux dans notre esprit n'est donc plus successif. C'est celui-là même dans lequel ils existent, et nous les voyons tous à-la-fois d'une manière distincte. »⁵³ L'idée abstraite n'est donc qu'une représentation-signe dont l'esprit se sert pour analyser sa pensée suivant le mode de la succession temporelle, mais l'essence correspondant à l'idée abstraite ne peut être que la totalité de la représentation dans son ordre. L'article *Langue* de l'*Encyclopédie* traduit à merveille cette pensée de Condillac : « L'esprit, y est-il écrit, vient à bout de distinguer des parties dans sa pensée, toute indivisible qu'elle est, en séparant, par le secours de l'abstraction, les différentes idées qui en constituent l'objet, et les diverses relations qu'elles ont entre elles à cause du rapport qu'elles ont toutes à la pensée indivisible dans laquelle on les envisage. »⁵⁴

52. Condillac, *Langue des Calculs*, objet de cet ouvrage, O.P., tome II, p. 419A.

53. Condillac, *Logique*, I, ii, *Que l'analyse est l'unique méthode pour acquérir des connaissances. Comment nous l'apprenons de la nature même*, O.P., tome II, p. 375A-B.

54. *Encyclopédie*, art. *Langue*, tome IX, p. 257A.

Ainsi se trouve achevée l'analyse critique des idées abstraites dans leur fonction représentative, analyse commencée avec Locke dans la perspective d'une sémiotique qui détache l'idée abstraite de son adéquation à une essence réelle supposée, pour ne plus la rapporter qu'au contenu même de la représentation. Mais Berkeley montrait, tout aussi bien, qu'il n'y a pas de représentation abstraite correspondant à l'acte même de perception de l'esprit : ce qui l'amenait alors à concevoir la rationalité du réel comme objet de postulation sous forme de notions par-delà toute possibilité de représentation ; l'existence même de l'objet comme réalité indépendante du sujet percevant était niée ; les perceptions devenaient les signes de la volonté divine, mais l'interprétation de ce langage reposait sur la connaissance de « notions » qui se situaient hors du champ de la représentation possible. Condillac, reprenant Locke, n'entend point rapporter les éléments de la connaissance à une signification transcendante à l'esprit humain : il tente la genèse des opérations mêmes de l'âme, à partir d'un principe qui doit être fourni par l'expérience. Ce principe unique est la liaison analogique des idées qui est illustrée par l'usage des signes. Par le fait même, il est amené à tenter d'établir que la raison est le rapport analogique de la nature dans la représentation. Épistémologiquement, le champ est libre pour que s'élabore le projet de l'*Encyclopédie*. Sans doute, définit-il, dans la pensée du XVIII^e siècle une troisième voie, qui n'est ni celle de Hume, ni celle de Kant. C'est cette voie que suivront les Encyclopédistes, en particulier lorsqu'ils concevront de rattacher l'analyse de l'état des connaissances scientifiques sur la nature à la structure d'une « idéogenèse » néo-lockienne. Indiquons seulement que la signification de l'analyse de Condillac se trouve profondément altérée dès le début du XIX^e siècle, lorsque les sensations cessent d'être considérées comme de pures modifications de l'âme pour devenir l'expression du dynamisme du corps, comme cela apparaît, par exemple, à travers les *Rapports du Physique et du Moral* (1802) de Cabanis. Mais Condillac lui-même n'est-il pas responsable de cette transformation dans la mesure où il projetait de tirer de l'expérience le principe générateur des opérations de l'âme ? Quant à l'analyse des idées abstraites, dans une telle orientation de la recherche, elle était appelée à devenir de plus en plus dépendante d'une psychologie de l'adaptation vitale.

Dialectique de la communication chez Kierkegaard

Jacques Caron

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203052ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203052ar>

[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

Caron, J. (1976). Dialectique de la communication chez Kierkegaard. *Philosophiques*, 3 (2), 167–181. <https://doi.org/10.7202/203052ar>

DIALECTIQUE DE LA COMMUNICATION CHEZ KIERKEGAARD

par Jacques Caron

La dissimulation coëxiste avec l'expression. Dans l'œuvre de Kierkegaard, les prisons prolifèrent. Accomplir la généralité (*det Almene*), c'est-à-dire l'éthique, est une prison ; le pastorat éventuel est une prison ; le mariage est une prison . . . Tour à tour, elles surgissent, ombres menaçantes, des textes de Johannès de Silentio et de Vigilius Haufniensis sous les noms de repliement-sur-soi, de non-liberté, de non-communication.

Comment alors se délier de ces prisons puisque le récit doit déchirer le silence et constituer la « geste » du langage ? La parole est réverbération du sens du monde ; elle est naissance répétée et infinie et par cela même le contraire de la mort et de l'angoisse. En effet, l'être parlant est déplié, ouvert, continu, libre (voir à ce propos les analyses du *Concept de l'Angoisse*) : par la communication, le moi lié pourra s'exprimer. L'angoisse est l'approche la plus vertigineuse du désir de communiquer ; à partir d'une position bouleversée, elle *vient à elle*, se forme en formant, est tentée jusqu'à la folie et tente jusqu'au possible, au possible de la liberté.

D'autre part, si Johannès de Silentio et Vigilius Haufniensis (la question se pose aussi pour Anti-Climacus de la *Maladie à la Mort*) expriment le repliement, ils expriment en même temps l'exception, l'hétérogénéité, l'*uensartet* (le « dissemblable »).

Impossibilité donc pour ces auteurs de réaliser la généralité, mais, par contre, ils s'aménagent un site supérieur qui sauve de la suspension non seulement éthique mais existentielle : l'histoire humaine dilue l'histoire du sens.

Nous reconnaissons, en effet, la souplesse avec laquelle Kierkegaard se prend à ses masques ; alors, si nous réfléchissons sur la dialectique du repliement et de l'exception, on peut se poser la question suivante : existe-t-il une communication ou un semblant

de communication entre un repliement (qui est « forcé ») et une exception (qui est « admise ») ? Nous croyons comprendre qu'une comparaison de sens est possible entre le replié et l'exception (en vérité, ils sont tous deux des *isolés* : Abraham et Søren Kierkegaard) ; le replié a la possibilité de communiquer, mais incognito, tandis que l'exception s'identifie à une mission (l'exception de l'éthique se métamorphose en chargé de mission, en Extraordinaire, en Martyre, en Génie etc . . . sous la dépendance directe d'une puissance supérieure, d'un gouvernement divin, de la providence) de plus en plus précise, mais dont la *signification* demeure en grande partie hermétique pour la majorité des « lecteurs » (pensons aux contemporains de Kierkegaard par exemple). La délivrance du discours se fera attirante au possible et servira le message religieux.

L'un replié à cause des « hommes », l'autre à cause d'une puissance supérieure, ils infléchissent une image fictive qui s'interpose entre la réalité du monde et la réalité supérieure : il y aura communication, mais une communication préservant le caractère de la fiction, une communication *indirecte*, une communication incognito qui laisse à « det Enkelte » suffisamment de possibilités pour se réaliser en fonction de la communication religieuse. Le vouloir-dire s'entend très bien en pseudonymie, mais en pseudonymie seulement ; Kierkegaard a horreur de l'anonymat qui annihile tout élément personnel dans un discours, qui rapporte la communication (contenu) à quelque chose d'extrêmement *objectif*. Ainsi, le pseudonyme préserve l'aspect *réalisateur* du moi et tout effort de réalisation se ramène d'emblée à reconnaître le médium de la communication indirecte comme la seule communication.

À partir de ce point, et que ce soit pour le poète ou pour le martyr, la liberté est une conquête : le devoir de s'ouvrir, même et surtout en usant de la pseudonymie ou du masque, n'a jamais été contesté.

« Tout mon être est changé », écrit Kierkegaard. « Mon repliement et ma taciturnité sont brisés, je dois parler. »¹

1. L'édition du « Journal » est la suivante : *Papirer*, udg., af P.-A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, København, 1909 ff. (I-XI). Toutes nos citations sont tirées de cette édition.

Pap. VIII, 1, 640.

Cette note du 19 avril (1848). Le 24 avril, Kierkegaard écrit : « Non, non, mon re-

La mise en service de Kierkegaard exige que soit niée l'incarcération du sens, c'est-à-dire que son expérience soit opposée au système (le langage formel). C'est en ce sens que nous donnons ici un bref aperçu de la théorie kierkegaardienne de la communication (« Den etiske og den etisk-religieuse Meddelelses dialektik, » 1847)².

Quelle était l'intention de Kierkegaard en rédigeant ces notes pour une théorie de la communication ? Vers 1846-7-8, Kierkegaard sentait (ses notes en font foi) la nécessité de « penser » son œuvre antérieure, du moins d'y jeter un regard rétrospectif qui soit en même temps *explicatif*. *Point de vue explicatif de mon œuvre* marque le premier jalon sur cette voie. Le but que Kierkegaard se propose est d'expérimenter sur le *fait* le fonctionnement d'une communication directe et indirecte et d'établir le caractère « maïeutique », formateur, réalisateur de toute communication ayant pour sujet un élément esthétique-éthique et esthétique-éthico-religieux. L'importance est particulièrement donnée à l'éthique et à l'éthico-religieux : elle marque le rapprochement unitaire des affluents et des confluent de la communication *indirecte* (indirekte Meddelelsen) qui tient pour thématique centrale la circonscription et l'englobement de l'*explication-formation*. D'autre part, l'esthétique et l'éthique forment surtout des obstacles extérieurs alors que le religieux, dans son avenir communicatif, a possibilité de s'attacher une *certitude* de connaissance, du moins au niveau de la religiosité-A. (Communication de savoir (Viden) provisoire (Forløbige), qui exige une communication *directe* (direkte Meddelelse). Mais c'est là un « cas » exceptionnel. Car, pour parler directement, il *faut se bien posséder* : nulle dissimulation, nulle exception, mais la permanence d'une parole qui est en même temps *pétrification*.

Kierkegaard commence par constater la « sécheresse », l'inhumanité de la connaissance moderne. Il va en démontrer l'essence

pliement ne se laisse pas rompre, tout au moins pas maintenant » (*Pap*, VIII, A, 645). L'oscillation est constante entre repliement et ouverture. Voir les notes sur la mélancolie (repliement), *vidage* du moi dans l'œuvre : *Pap*. VIII A, 27-44-87-180-119 (Pälen i Kjødet), 156 (Tornen i Kjødet) — 177-179-185.

L'expérience doit être opposée au système — le langage — et prendre la place de ce dernier. C'est dans ce sens que nous donnons un aperçu de la théorie de la communication kierkegaardienne.

2. La traduction que nous en donnons n'est pas *complète* ; il s'agit d'extraits, mais inédits en français.

malhonnête (Uredelig) : « Si l'on devait caractériser par un seul mot la connaissance moderne — ou mieux, l'erreur de l'époque moderne, surtout depuis qu'on a quitté la voie royale de Kant et donné les cent rixdales pour devenir théocentrique — alors, on devrait dire : elle est malhonnête. _____ malhonnêteté _____ manque de naïveté _____ »³.

Cette malhonnêteté moderne, rien ne la cache : elle se manifeste sous nos yeux, à tous les jours, sous d'innombrables, d'incessables, d'innommables façons, par exemple dans l'illusion de soi-même (Selvbedrag), dans la confusion (Vilderede). De plus, cette malhonnêteté est une réplique du manque de naïveté : « le naïf et l'acquis. Ce n'est pas un signe de maturité que d'avoir cessé d'être naïf ou de ne jamais l'avoir été. La naïveté doit être conservée — à trancher entre ce qu'on comprend et ce qu'on ne comprend pas — prédominance de la génération. Une génération est une concrétion abstraite et ne peut jamais être naïve »⁴. La connaissance, poursuit Kierkegaard, « est devenue *imaginative* (savoir pur) — en outre, toujours apprise — les combinaisons ridicules »⁵. Dès lors, il ne reste qu'un pas à franchir pour tomber dans l'impersonnalité la plus fade : « De plus, on a oublié ce que c'est que d'être un homme »⁶.

Le souci de préserver la naïveté, l'originalité, la primitivité — ce que Kierkegaard admirait tant chez les Grecs et chez Poul-Martin Møller — c'est refaçonner l'homme à sa propre image ; la vie humaine prise sur l'imagination (savoir) se déshumanise. L'imagination (Phantasie) doit forcément se comprendre comme *pur savoir* (ren Viden) ; ce pur savoir, et Kierkegaard insiste là-dessus fortement, s'identifie à la « méthode historicisante » (den historiserende Methode). Tout ce qui vient après la « voie royale kantienne », et plus spécialement ceux qui font des « abstractions », ceux-là sont perdus dans des « combinaisons insensées »⁷.

Il convient donc de remédier à cet état « malhonnête » de la connaissance en proposant une communication assez forte et assez personnalisée qui puisse secouer l'inertie du « public » (Pu-

3. Pap. VIII, 2, B, 81.

4. Pap. VIII, 2, B, 82, 2.

5. Pap. VIII, 2, B, 81, 2.

6. Pap. VIII, 2, B, 81, 3.

7. Pap. VIII, 2, B, 81, 8.

blikum) : « Toute communication de la vérité est devenue abstraite : le public est maintenant l'instance ; les feuilles s'appellent la rédaction ; les professeurs la spéculation ; les pasteurs sont la méditation ; personne, personne n'ose dire « je » ! Mais puisque la première condition absolue de toute communication de la vérité est la personnalité, comment alors la vérité peut-elle trouver son compte à cette ventriloquerie ! Il s'agissait donc de remettre la *personnalité en place*. Dans ces circonstances, commencer tout de go par son propre moi, quand le monde est si vicié à ne plus jamais entendre un « je », c'était impossible. Ma tâche alors fut d'inventer des personnalités d'écrivain et de les faire surgir en pleine réalité de la vie, pour habituer tout de même un peu les hommes à suivre ce discours à la première personne. Mais le revirement de cette abstraction inhumaine vers la personnalité, c'est là ma tâche. »⁸

Après ce survol critique de l'état du savoir à l'époque de Kierkegaard, l'analyse passe à l'objet même de la communication. La problématique est double : expliquer la signification de la communication indirecte, en dégager sa validité pour toute communication relevant de l'esthétique, de l'éthique et du religieux ; d'autre part, en tant que nouvelle forme d'expression, procéder à une détermination plus précise de ses rapports avec la communication directe. Nous traduisons le tableau dans son ensemble ; il révèle l'essentiel de la doctrine kierkegaardienne du « ce qui doit être appris » (*Læren om det at lære*)⁹.

« Dès que je pense à ce qui doit être communiqué, je pense à quatre choses : 1) l'objet ; 2) le destinataire (ou le communicateur, l'encodeur) ; 3) le destinataire (ou le receveur, le décodeur) ; 4) la communication¹⁰.

1ère Distinction

Quand c'est réfléchi sur l'*objet*

Objet

Pas d'objet

Communication de connaissance.

Communication d'habileté.

Ce que cela signifie. L'absence d'objet montre que la réflexion

8. *Pap.* X, 1, A, 531.

9. *Pap.* V, C, 6.

10. *Pap.* VIII, 2, B, 83, p. 158. Voir R. Jakobson : *Essais de linguistique générale*, p. 213.

xion, et donc également la distinction, va dans le sens de l'objet ou à partir de l'objet, (mais) précisément négative dans le sens de l'objet ou à partir de l'objet.

Division de l'habilité

Habilité esthétique.

Habilité éthique ou bien Devoir-habilité (aucun objet).

Habilité religieuse ou bien Devoir-habilité (où il y a, en ce sens, un objet qui est en premier lieu une communication de connaissance).

2e Distinction

Quand c'est réfléchi sur la *communication*

A. « La communication » par rapport au « médium »

Médium de l'imagination

Toute communication de connaissance est dans le médium de l'imagination.

Médium de la réalité

La communication de l'habilité est dans le médium de la réalité

- habilité esthétique (est) relative
- habilité éthique (est) absolue
- habilité religieuse est relative, en autant qu'elle soit ici une communication de connaissance.

B. Réfléchi sur la « communication »

Communication directe

Toute communication de connaissance est communication directe.

Communication indirecte

Toute communication de l'habilité est communication indirecte :

- 1) la communication d'habilité esthétique est communication directe, mais une communication directe d'habilité, donc une communication indirecte ;
- 2) la communication d'habilité éthique est absolument une communication indirecte ;
- 3) la communication d'habilité religieuse est, en ce sens, communication directe qui est, en premier lieu, une communication de connaissance, mais, en principe, une communication indirecte.

3e Distinction

Quand c'est réfléchi sur le

Destinateur

Destinataire

- A. Réfléchi à la fois sur le destinateur et sur le destinataire : communication d'habilité esthétique.
- B. Réfléchi primordialement sur le destinataire : communication d'habilité éthique (Maïeutique)
- C. Réfléchi primordialement sur le destinateur : communication d'habilité religieuse (le destinateur a autorité en ce qui concerne la communication de la connaissance qui est ici en premier lieu)¹¹.

Maintes questions peuvent se poser quant au bien-fondé de cette « dialectique », en grande partie inspirée des leçons de Tennemann sur Sextus-Empiricus¹² ; toutefois, il ne fait pas de doute que la « dialectique de la communication », ainsi présentée et articulée, constitue un document de première importance pour la recherche kierkegaardienne, notamment sur les rapports de la communication indirecte avec la pseudonymie. Voyons de plus près les quatre structures constitutives de la « communication ».

11. *Pap.* VII, 2, 84, p. 168.

12. *Pap.* IV A, 198, et V, C, 6.

1. *L'objet* : Gjenstanden :

La théorie de la communication kierkegaardienne pose de façon très nette l'opposition entre *Viden* (connaissance) et *Kunnen* (habilité). La « Viden », c'est — qu'on se souvienne de l'introduction au *Concept de l'Angoisse* — la volonté de reconduire à son domaine propre toute science, tout savoir, toute connaissance afin d'éviter tout mélange d'une science, d'un savoir, d'une connaissance à l'autre. En gros, c'est la spéculation, le système, Hegel. La « Viden » désigne aussi, en tant que formant l'un des pôles de l'ensemble linguistique, les sentences (satser), propositions, etc . . . , qui articulent le « discours » de toute science et fondent sa logique.

La communication de la « Viden » s'établit entre destinataire et destinataire : le destinataire s'attache à vouloir rendre signifiant un fond conceptuel qu'il transmet au destinataire et que celui-ci doit commenter, interpréter, déchiffrer *théoriquement*.

La communication de la « Kunnen » (habilité), opposée à la communication de la « Viden », couvre un champ de « signification » encore plus vaste (esthétique, éthique, religion). Dans une communication de la « Kunnen », le déploiement signifiant concerne surtout le destinataire. En effet, celui-ci doit être *tenté*, doit pratiquer le message, bref, il doit, d'une certaine manière, réunir le pratique au théorique. C'est pourquoi Kierkegaard affirme que la communication de la « Viden » possède un *objet* (Gjenstand) (1ère distinction) déterminé (savoir, connaissance) alors que la communication de la « Kunnen » en est évidemment dépossédée. Kierkegaard donne l'exemple suivant : « Un exemple de la méprise à comprendre un enseignement d'habilité comme un enseignement de connaissance. Un sous-officier dit à une recrue : « Vous devez tenir les rangs ! » Recrue : « Oui, je le ferai ». Sous-officier : « Oui, de plus, vous ne devez pas parler à l'exercice ». Recrue : « Ah ! je ne peux pas parler ! Bien, puisque vous le dites ! » Sous-officier : « Nom de Dieu ! vous ne devez pas parler à l'exercice ! » Recrue : « Oui, oui, ne vous fâchez pas, puisque je ne peux pas parler, je m'en abstiendrai à l'avenir. »¹³

Cet exemple un peu naïf illustre la confusion possible entre une communication de la « Viden » et une communication de la

13. Pap. VIII, 2, B, 81, 14, p. 149.

« Kunnen » : « L'objet de la communication n'est pas un savoir, mais une *réalisation*. »¹⁴ Mais par ailleurs, la communication de l'habileté esthétique (*æthethisk Kunnen*) peut se transformer en communication de savoir ; c'est le cas pour l'enseignant (*Lærer*) qui a atteint un savoir-faire (une habileté) proportionnel à son savoir (virtuosité, achèvement et excellence dans l'art en général). C'est là l'unique exception avec la connaissance de la religiosité-A.

L'éthique donc est essentiellement une communication de « Kunnen », et si elle est devenue une communication de savoir, c'est qu'on a perdu, avec l'abstraction systématique du siècle, le sens de l'éthique : enseigner l'éthique, la communiquer comme un savoir, c'est engager une communication de savoir qui ne peut être que contraire à l'éthique¹⁵. Certes, on sait par ailleurs que l'éthique pose des normes qui sont objectives et auxquelles l'individu doit se conformer. La difficulté vient du fait que l'objet d'une communication doit être un savoir¹⁶. Mais l'éthique est beaucoup plus une pratique qu'une objectivation. Kierkegaard se réfère à l'individu qui peut avoir une connaissance a priori sur ce qui est objectivement juste en éthique, — c'est même une présupposition compréhensive nécessaire, — mais cela est *indifférent* (*ligegyldigt*) comme il le mentionne lui-même. D'autant que les catégories du « destinataire » (*Meddeler*) et du « destinataire » (*Modtager*) s'évanouissent d'elles-mêmes dans une communication d'éthique : « Tout individu connaît l'éthique. Comment est modifiée la dialectique de la communication ? 1) L'objet s'efface ; tout le monde le connaissant, il ne peut être communiqué — chercher de cette manière à communiquer l'éthique est a-éthique. 2) Le destinataire s'efface ; car puisque chacun le connaît, il s'ensuit que l'un ne peut pas le communiquer à l'autre. 3) Le destinataire s'efface ; car si le destinataire s'efface, le destinataire s'efface aussi. »¹⁷

Comment Kierkegaard s'en sort-il ? La communication de l'éthique peut se passer du savoir, car, finalement, ce qui compte, c'est la *réalisation* ; d'autre part, Kierkegaard remarque qu'il « n'y a qu'un destinataire : Dieu »¹⁸.

14. *Pap.* VIII, 2, B, 81, 20, p. 150. + « Gjenstand er som viist, ikke en Viden, men en Kunst, en Realisation ».

15. *Pap.* VIII, 2, B, 81, 5, p. 145.

16. *Pap.* VIII, 2, B, 81, 8, p. 146. « Gjenstanden maa være en Viden ».

17. *Pap.* VIII, 2, B, 81, 11, p. 148.

18. *Pap.* VIII, 2, B, 81, 11, p. 148.

Sous cet angle, la coupure, entre une communication de « Viden » et de « Kunnen » ayant trait à l'éthique, ne semble pas du tout satisfaisante — du moins, pas au niveau de *l'objet*. Il faudra donc analyser ce problème dans l'axe de la communication elle-même.

Le religieux « subit » un traitement identique ; comme « l'homme comme tel ne connaît pas la religion — il doit y avoir au préalable une brève communication de savoir »¹⁹. Kierkegaard veut ici éviter toute confusion possible : « L'habileté religieuse : il y a ici un moment de savoir et en outre un objet. Mais ce n'est qu'en premier lieu. La communication n'est pas vraiment une communication de savoir, mais une communication d'habileté. Qu'il y ait un moment de savoir, cela est surtout valable en ce qui concerne le christianisme. Mais c'est seulement une communication *provisoire*²⁰. » C'est ainsi qu'avec les notions de « Viden » et de « Kunnen », Kierkegaard jette les bases d'une théorie de la communication *directe* et *indirecte*.

Il y a communication directe lorsqu'il y a un *objet* (Gjens-stand) de communication du destinataire au destinataire, à savoir : une connaissance que le destinataire communique au destinataire. L'objet du savoir, la communication de la scientificité, est une communication « indifférente ». Une communication de savoir empirique a toujours lieu entre un destinataire et un destinataire ; l'accent toutefois est placé sur l'objet de la communication, non sur le destinataire ou sur le destinataire. Et toute communication « indifférente » est complètement désengagée de tout problème humain et personnel²¹.

2. Le destinataire, Meddeler :

Comme nous venons de le voir, une communication de savoir (Viden) est centrée exclusivement sur l'objet ; l'évolution, la trans-

19. Pap. VIII, 2, B, 82, 13, p. 157.

20. Pap. VIII, 2, B, 85, 29, p. 167.

21. L'analyse recoupe certaines notions déjà pressenties par Johannes Climacus dans *De omnibus* : IV, b, 1., pp. 133-34-35-36., où l'on mentionne l'indifférence de la philosophie objective (celle qui commence par le doute) quant à la relation destinataire-destinataire. Voir Poul-Martin Møller (*Tanker over Muligheden*) et Sibbern.

formation, etc . . . , n'ont aucun effet sur la communication elle-même. Elle doit, malgré tout, pouvoir compter sur une « prédisposition réceptive » (*Modtagelighed*) de la part du destinataire : « On présuppose une vérité chez le destinataire, une prédisposition réceptive, mais l'accent ne tombe pas primordialement sur ce qu'il a ; mais sur ce qu'il reçoit, l'*objet*. »²² C'est d'autant plus vrai, reprend Kierkegaard, que la communication du savoir, par son insistance sur l'objet, conduit nécessairement à l'objectif, à l'impersonnel (*det Upersonlige*)²³. La communication de savoir ne concerne — suivant le schéma kierkegaardien — ni la deuxième ni la troisième distinction.

La communication d'habileté (*Kunnen*) est fort différente de la communication de savoir en ce sens qu'elle mène vers la personnalité : « Partout où il y a réflexion sur la communication, le destinataire, le destinataire, c'est d'une manière ou d'une autre, une communication d'habileté et qui tend alors vers la personnalité. »²⁴ Dans une communication d'habileté éthique, le destinataire doit absolument être un « éthicien existant » (*en eksisterende Ethiker*)²⁵.

De plus, vouloir communiquer l'éthique est au plus haut point « illusoire » (*Bedrag*), et le destinataire qui s'obstine à vouloir « communiquer » l'éthique est dépourvu de tout sérieux : « (. . .) la communication indirecte est, dans un premier temps, une illusion, justement parce que le désir même de communiquer l'éthique porte à illusionner. *Dans la marge* : cette illusion signifie avant tout que le destinataire n'est pas un homme sérieux, (. . .) »²⁶.

Le destinataire doit lui-même se confondre avec ce qu'il veut communiquer — c'est un « incitateur » qui invite à la *réalisation*. Quelles sont ses « obligations » ?

En premier lieu, il « n'ose communiquer qu'indirectement : 1) parce qu'il doit exprimer qu'il n'est pas lui-même un enseignant, mais un enseigné ; 2) parce qu'il doit exprimer que le destinataire est au courant ; 3) parce que l'éthique est la tâche suivant laquelle l'individu est amené à se sentir seul devant le divin »²⁷.

22. *Pap.* VIII, 2, B, 85, 2, p. 161.

23. *Pap.* VIII, 2, B, 84, p. 160.

24. *Pap.* VIII, 2, B, 84, p. 160.

25. *Pap.* VIII, 2, B, 81, 5, p. 145.

26. *Pap.* VIII, 2, B, 81, 22, p. 151.

27. *Pap.* VIII, 2, B, 81, 20, p. 150.

À ces obligations s'ajoutent deux « axiomes » exceptionnellement *dialectiques* : « Le dialectique du fait que le destinataire doit se contraindre lui-même »²⁸ et « Le dialectique du fait que le destinataire doit avoir des yeux derrière la tête, mettant en place l'acquisition réelle de la communication »²⁹.

Le destinataire éthicien, à la fois éthicien existant et passé maître (dans l'acceptation kierkegaardienne) dans l'art de la maïeutique, prend au sérieux le « tu dois » (Du skal) : « Dès lors que l'accent doit absolument tomber sur le « tu dois », il ne peut donc pas être question de communication de savoir »³⁰. En ce sens, le destinataire doit faire sentir que la communication en cours — c'est-à-dire l'enseignement communiqué (Underviisning) — est essentiellement *éducative* (Opdragelse), contrairement à une communication strictement éthique (au sens d'*art*, Kunst) qui est surtout orientée vers l'adresse, l'excellence, l'achèvement (Færdighed)³¹.

Le destinataire religieux, pour sa part, doit faire siennes les remarques qui ont trait au destinataire éthicien : être existentiel et faire de la maïeutique. Cela dit, il lui faut se mettre à l'école du savoir (Viden), d'une manière *provisoire* (foreløbig), il va sans dire, et puis, ensuite, passer à la communication de l'habileté (Kunnen) et s'égaliser ainsi avec l'éthicien : « La différence entre une éducation éthique et une éducation éthico-religieuse réside uniquement en ceci : que l'éducation éthique n'est rien d'autre que l'humain (et n'a rien d'autre que d'humain) tandis que l'éducation religieuse doit, en un premier temps, communiquer un savoir. L'homme connaît l'éthique, mais chrétiennement parlant, l'homme ne connaît pas le religieux, il doit y avoir au préalable une petite communication de savoir — et alors se produit le même rapport que pour l'éthique. L'enseignement, la communication ne doivent pas être comme pour le savoir, mais une éducation, un exercice, un art-enseignement. »³²

Kierkegaard ajoute, ce qui ne manque pas d'intérêt : « C'est

28. Pap. VIII, 2, B, 81, 31, p. 152.

29. Pap. VIII, 2, B, 81, 32, p. 152.

30. Pap. VIII, 2, B, 85, 9, p. 162.

31. Pap. VIII, 2, B, 85, 9, p. 162.

32. Pap. VIII, 2, B, 82, 13, pp. 156-57.

là mon mérite avec les pseudonymes : avoir découvert la maïeutique à travers le christianisme. »³³

3. *Le destinataire : Modtager :*

Dans l'aménagement dialectique de la communication kierkegaardienne, le destinataire se caractérise par son *activité* : « destinataire est un terme actif », précise Kierkegaard, « nous n'avons pas de termes passifs »³⁴. Le rôle actif du destinataire s'établit en fonction du rôle que lui attribue le destinataire ; ils forment un couple indissociable³⁵.

Pour saisir la portée exacte de leur relation, référons-nous à la dialectique de la communication. Dans une communication de l'habileté (Kunnen) éthique, laquelle ne saurait en rien modifier l'intention personnelle, et par l'intermédiaire du destinataire, le destinataire doit être entraîné à la pratique des buts et des finalités éthiques. En d'autres termes, le destinataire, remplissant son rôle actif, est supposé participer d'une manière entière au dictum de l'éthique.

La différence entre une communication d'habileté éthique et une communication religieuse est beaucoup plus fonctionnelle que réelle. Dans un premier temps, la communication religieuse pose l'univocité destinataire-destinataire en insistant plus particulièrement sur l'aspect *réception* ; l'association destinataire-destinataire, avec son insistance marquée sur le « recevoir », révélera la capacité active du destinataire : le reçu doit rayonner à partir d'un maniement, d'une reconquête.

Dans un second temps, la communication religieuse se fusionne à la communication de l'habileté éthique : le destinataire est « seul avec l'aide d'un autre »³⁶. Et là se trouvent mises en évidence les remarques sur la maïeutique : cet art de reprise, de dévoilement est l'invitation la plus directe à se « prendre en main », à

33. *Pap.* VIII, 2, B, 82, 13, p. 157.

34. *Pap.* VIII, 2, B, 81, 7, p. 146. « At Modtager er et aktiv Ord, at vi intet passivt Ord have ».

35. *Pap.* VIII, 2, B, 81, 11, p. 148.

36. *Pap.* VIII, 2, B, 84, p. 160.

se réaliser. En ce sens, l'unité de ces deux types de communication signifie la coïncidence dynamique entre incitation et activité.

4. *La communication indirecte :*

La communication directe (Viden), contaminée par la « spéculation » et le savoir objectif, ne retient que fort peu l'attention de Kierkegaard. Il s'en sert pour mieux faire ressortir la communication indirecte, par contraste analytique, mais il est tout à fait évident qu'elle est, au plus haut degré, foncièrement inintéressante. La grande coupure entre communication directe et communication indirecte reflète les différences par rapport au médium d'expression utilisé : la communication directe (Viden) emprunte le médium de l'imagination (Phantasie-Mediet) alors que la communication indirecte (Kunnen) se sert du médium de la réalité (Virkeligheden). Dans ces notes sur la dialectique de la communication, Kierkegaard penche naturellement vers la communication indirecte, la seule qui lui paraisse utile pour toute communication relevant de l'esthétique et de l'éthico-religieux. Nous en donnons ici les principales articulations :

a) La communication indirecte est dépendante de son mode d'expression qui est le médium de la réalité : « La communication de l'éthique ne peut être donnée que dans la réalité, de telle sorte que le destinataire ou l'enseignant doit *exister en elle*, et dans la situation de la réalité. »³⁷ Dans une communication par le médium de la réalité, le côté *théorique* de la communication du savoir est totalement délaissé au profit de l'aspect *pratique* (Praxis) ; on sait, entre autres, qu'une communication de savoir n'a qu'un intérêt fugace, minimal, pour ce qui est de la relation entre destinataire et destinataire. Il en est bien autrement pour une communication indirecte d'habileté qui insiste, avec raison, sur la mise en œuvre et sur le caractère intime et liant du destinataire et du destinataire, avec une règle particulière pour le destinataire qui doit « se connaître et s'efforcer d'être continuellement ce qu'il communique »³⁸.

b) La communication indirecte peut prêter à de graves équivoques — l'éthique par exemple : « Toute communication indi-

37. *Pap.* VIII, 2, B, 28, p. 152.

38. *Pap.* VIII, 2, B, 81, 27, p. 152.

recte est différente de la directe en ceci que la communication indirecte est, en premier lieu, une illusion, précisément parce que vouloir communiquer l'éthique porte à illusionner. »³⁹ Puisqu'il n'existe pas de communication de savoir à ce niveau-ci, le destinataire n'a pas à communiquer de savoir au destinataire, mais s'il le faisait, il démontrerait qu'il n'est pas encore parvenu à une complète « finition » (Færdighed), à un achèvement significatif de lui-même. Le destinataire, on le sait maintenant, doit lui-même mettre en pratique les préceptes éthiques, et c'est par lui que la communication indirecte doit agir sur le destinataire et l'amener au contrôle et à la maîtrise de lui-même.

Ce qui veut dire : le contenu de l'éthique, du religieux (aussi l'esthétique) doit être réalisé à la fois par le destinataire et par le destinataire, reconnaissant ainsi le droit de la communication indirecte (Kunnen) à revendiquer d'être *la* communication par excellence.

39. Pap. VIII, 2, B, 81, 22, p. 151.

Remarques sur l'épistémologie française et l'épistémologie américaine

Jean Theau

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203053ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203053ar>

[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

Theau, J. (1976). Remarques sur l'épistémologie française et l'épistémologie américaine. *Philosophiques*, 3 (2), 183–207. <https://doi.org/10.7202/203053ar>

REMARQUES SUR L'ÉPISTÉMOLOGIE FRANÇAISE ET L'ÉPISTÉMOLOGIE AMÉRICAINE

par Jean Theau

Les langues sont tout imprégnées de philosophie et chacune d'elles entraîne l'esprit à philosopher d'une certaine manière. Ainsi la philosophie grecque n'est passée que difficilement en latin et personne n'oserait jurer qu'elle y soit jamais passée tout entière. De même, pour nous en tenir à quelques schématiques exemples, des rapports se sont noués entre l'anglais et l'empirisme, le français et le cartésianisme, l'allemand et un certain type de rationalisme. Et la crainte n'est pas vaine que l'adoption d'une langue internationale en philosophie, pourtant remplie d'évidents avantages, n'impliquât l'adoption a priori d'un certain style de pensée qui aurait pour contrepartie l'exclusion de beaucoup d'autres . . . Mais nous laisserons de côté ce genre de problèmes, aussi délicats pour la théorie qu'épineux dans la pratique, et pour introduire les remarques qui suivent nous nous bornerons à rappeler un autre fait. Le rapport des philosophies suit souvent le rapport des langues : ou, en d'autres termes, l'influence d'une philosophie tient en général pour beaucoup à l'influence de la langue qui la porte, et cette dernière procède dans une large mesure de raisons politico-historiques qui n'ont pas une relation directe avec la valeur respective des philosophies. Tout le monde convient que c'eût été une perte irréparable pour l'Occident si la philosophie grecque s'était trouvée abandonnée quand la langue latine eut supplanté la langue grecque. Or des pertes du même genre, sinon de la même ampleur, menacent de se produire aujourd'hui en Amérique où ce qui n'a pas été soit traduit en anglais soit assimilé par la tradition anglophone devient très vite, surtout dans certains domaines comme la philosophie des sciences, à peu près complètement ignoré.¹

1. Il faut ajouter, pour être juste, que la tendance à l'autarcie intellectuelle compensée par une curiosité largement électorique envers tout ce qui compte à l'étranger ; et l'Amérique d'aujourd'hui, comme jadis l'Angleterre s'intéresse au monde entier.

L'épistémologie française — entendez comme on l'entend dans notre langue la philosophie des sciences écrite en français — a connu jusqu'au milieu de ce siècle un prestige mérité, car elle n'avait cessé d'avancer sur la route que ses grands initiateurs, qui ne sont autres que Descartes et Pascal, les Encyclopédistes et August Comte, lui avaient ouverte. Mais le fait que beaucoup d'œuvres importantes du XXe siècle (ce qui est le cas pour une bonne partie des travaux épistémologiques de Brunschvicg, Lalande, Meyerson et Bachelard par exemple), joint au fait que ces auteurs se sont toujours refusés à parler ordinairement le langage de la logique moderne — habit de rigueur pour tant de nos contemporains —, contribue à accréditer l'opinion que cette tradition épistémologique est désormais tombée en désuétude. Nous voudrions montrer ici ou plutôt suggérer par une ou deux réflexions suivies par un ou deux exemples, — car il n'est pas possible d'établir pareille assertion dans l'espace d'un article² —, qu'une telle désuétude n'est qu'apparence et que sur bien des points l'épistémologie française d'avant 1950, peut-être parce que mieux équilibrée, reste en avance sur l'épistémologie américaine d'aujourd'hui, même en ses plus récents développements, et que celle-ci par conséquent aurait encore intérêt à étudier son aînée avec attention. Nos réflexions porteront sur la question du but et de la méthode en philosophie des sciences. Nos exemples consisteront à comparer quelques thèses récemment proposées, non sans éclat ni fracas, par Kuhn et Feyerabend, avec quelques idées voisines que l'on rencontrait, quelque trente ans auparavant, chez Gaston Bachelard.

I. PHILOSOPHIE DES SCIENCES ET PHILOSOPHIE

La philosophie des sciences est philosophie. Nous entendons par là tout d'abord qu'elle n'est pas une science, au sens où ce terme s'est trouvé défini dans le monde occidental

D'autre part, les signes d'ouverture à d'autres traditions se sont multipliés, ces dernières années, dans la pensée américaine. Mais nous n'avons voulu souligner, dans notre texte, que les dangers philosophiques que comporte une prédominance linguistique.

2. Pour une argumentation plus détaillée, nous renvoyons à notre travail sur la *Philosophie française dans la première moitié du XXe siècle* qui doit bientôt paraître chez Privat, à Toulouse, dans un ouvrage collectif dirigé par Pierre Aubenque.

depuis les XVII^e et XVIII^e siècles, c'est-à-dire une discipline qui étudie un secteur déterminé du réel ou du moins, pour inclure dans notre définition (sans avoir à platoniser) les mathématiques, un type d'objet déterminé, selon des critères reconnus de démonstration et de vérification. À première vue, il semblerait que la philosophie des sciences puisse être comprise dans la dénotation d'une définition de ce genre. N'a-t-elle pas un objet déterminé, précisément les sciences ? En outre, puisqu'elle cherche en premier lieu à savoir ce que sont les sciences, par conséquent à connaître leurs procédés, leur contenu et leurs articulations avant d'apprécier leur valeur épistémologique et leur fonction humaine, puisque d'autre part les sciences ont une existence de fait, n'est-il pas naturel de croire que la méthode inductive, telle qu'on l'utilise dans les sciences physiques, les sciences humaines ou en histoire, convient parfaitement à cet objet comme à ce but, sans demander rien de plus que cette sorte d'aménagement auquel nous a habitués depuis longtemps le passage d'une science à une autre ? Car, on le sait, on ne pratique pas l'induction de la même manière en physique, en biologie et en histoire. Mais, pour peu qu'on réfléchisse davantage sur le but et sur l'objet de la philosophie des sciences, on voit les questions de valeur se mêler inextricablement aux questions de fait. Est-ce sur la science existante, est-ce sur la science idéale que doit porter principalement la réflexion du philosophe ? Mais peut-on vraiment les séparer l'une de l'autre, quand on observe tous les jours que l'esprit du savant au travail les unit constamment, et quand on remarque au demeurant qu'il n'y a pas de pratique humaine où n'intervienne un idéal ? Supposons toutefois qu'on parvienne à délimiter, grâce aux œuvres consignées dans les livres, les laboratoires et les musées, le domaine de la science existante, c'est-à-dire la seule qui puisse relever d'une étude empirique. Non seulement nous avons affaire, jusqu'à un certain degré, aux problèmes d'interprétation qui rendent l'histoire si délicate et si problématique, mais nous faisons face à un problème nouveau, sans commun dénominateur avec ceux qu'on rencontre dans les sciences humaines ou en histoire : les questions que le philosophe des sciences pose aux œuvres scientifiques ne sont pas les mêmes en général (malgré l'apparence

d'importantes exceptions)³ que celles que ces œuvres s'efforcent de résoudre ; entre les unes et les autres il y a discontinuité, et même discontinuité plus radicale, en un certain sens, que celle qu'on a coutume d'apercevoir entre la physique et la métaphysique.

Sans doute, quand l'historien examine par exemple les écrits ou les documents signés par Napoléon à Moscou, après l'entrée que celui-ci avait pu croire triomphale dans la Byzance du Nord, il se pose certes des questions fort différentes de celles qui assaillaient alors l'Empereur. Il est responsable d'interprétation, non d'une armée. Il demeure cependant sur le plan des préoccupations et des actions de son héros. Entre les pensées et les actions de l'Empereur telles qu'elles apparaissent à travers ses écrits et l'évocation, le récit ou le commentaire explicatif qu'en fait l'historien, il n'y a pas vraiment discontinuité épistémologique parce que, s'il y a changement dans le mode d'être de l'objet considéré (Napoléon et ses adversaires russes sont devenus un passé), l'objet même n'a pas changé. De perception il est devenu souvenir, mais le souvenir a pour matière la matière même de la perception, ce qui fait que l'historien de Napoléon s'occupe au fond et doit s'occuper, bien que sur le mode du récit autant que possible intelligent, des mêmes choses que Napoléon. Or telle n'est pas du tout la relation entre le savant et le philosophe ou plus exactement, — car philosophe et savant, dans l'exercice de leur discipline respective, s'intéressent parfois aux mêmes objets, — entre science et philosophie des sciences. De l'une à l'autre il y a discontinuité épistémologique parce que non seulement l'objet a changé, mais encore, pour parler comme Russell ou comme Pascal, il a changé de type, il a changé d'ordre. La science s'intéresse au réel, la philosophie des sciences à la pensée du réel ; l'une au discours direct, l'autre au sujet ou au symbolisme qui rend tout discours indirect ; il est clair qu'on n'a pas affaire au même objet.

3. Les exceptions auxquelles nous songeons ici sont évidemment les questions de logique et de méthodologie. Nous disons qu'elles sont apparentes parce que ces questions ne sont pas envisagées pour elles-mêmes dans le corps des traités scientifiques mais s'y trouvent presque toujours confinées, quand d'aventure elles y sont abordées, dans quelques appendices externes comme les préfaces ou les scholies.

Cette différence d'ordre, l'épistémologie américaine des trois dernières décades ne l'a certes pas ignorée. Peut-être même l'a-t-elle parfois trop accentuée. Formée pour une large part à l'école du Cercle de Vienne et du premier Wittgenstein, assez fréquemment dans un esprit de stricte obéissance mis au compte de la discipline scientifique, elle a en général accepté de ses maîtres une distinction radicale entre la science, — à laquelle on abandonne le tout de la connaissance, entendons tout ce qui peut devenir objet de connaissance, — et la philosophie définie comme pure activité de réflexion, essentiellement d'ailleurs sur la connaissance.⁴ On pourrait avancer, en termes kantien, que selon une vue de ce genre la science doit prendre pour elle toute la matière de la connaissance, tandis que la philosophie n'en considère que la forme. Mais en vérité ce serait trop dire. Car le terme kantien de « forme » déborde singulièrement le domaine de la logique. Pour les théoriciens du Cercle de Vienne et le premier Wittgenstein au contraire, la pensée, du moins la pensée spéculative, se réduit essentiellement, comme on le sait, à une logique chargée de coordonner en propositions et en discours, en lois et en théories, de façon rationnelle et rigoureuse si elle est bonne, de façon relâchée et parfois paralogique si elle est mauvaise, les données de nos observations ou les éléments de nos constructions. La philosophie des sciences devient ainsi principalement une réflexion sur la logique de la science. Un peu de lecture suffit pour constater, en effet, quelle somme d'examens, quel volume d'encre ont été dépensés en trois décades sur les problèmes de la déduction et de l'induction, de la vérification et de la falsification, de la consistance et de la complétude, des définitions, des axiomes, des postulats, du sens et de la référence, ou sur les raisonnements probabilitaires ; et même quand on aborde des pro-

4. On pourrait nous objecter ce retour vers l'ontologie qu'un Quine a amorcé et qui se continue aujourd'hui dans le sillage d'un Putnam, d'un Lewis ou d'un Kripke. Mais cette ontologie, qu'on voit impliquée dans toute épistémologie, c'est essentiellement aux mathématiques et aux sciences physiques qu'on demande d'en préciser les traits. On ne s'est donc guère éloigné sur ce point des positions fondamentales d'un Russell, d'un Wittgenstein ou d'un Carnap. La science reste la seule autorité compétente en matière d'ontologie. Il va sans dire que cela ne suffit pas à garantir comme « scientifique » l'ontologie que le philosophe, avec ses lunettes particulières, y aperçoit et en dégage.

blèmes impossibles à confiner dans les perspectives logiques, ainsi sur la nature de la vérité mathématique ou de la vérité en général (Tsarki, Quine, Putnam, Benaceraff), l'originalité des concepts théoriques (Grünbaum, Reichenbach, Carnap) ou le véritable rôle de l'explication (Nagel, Hempel), on tend à les réduire à des questions d'équivalence ou de non-équivalence entre certains termes. C'est pourquoi d'ailleurs un algorithme symbolique peut être utilisé pour leur solution. Mais quand on s'attache de la sorte à des questions où la technique logique est compétente, c'est-à-dire où la réponse est en principe décidée par le jeu d'un certain nombre de critères, d'axiomes et de règles reconnus, ou bien quand on les pose de façon à ce que cette technique ait juridiction (nous laissons ici de côté la valeur sans doute très variable des solutions apportées), il faut qu'on ait déjà répondu, implicitement sinon explicitement, aux questions fondamentales qui se dressent inéluctablement devant toute épistémologie. Nous visons par là des problèmes de cette nature : quel est le rapport de la pensée au réel, de la perception à l'intellection, de la connaissance commune à la connaissance scientifique, ou encore en quoi consiste, en général ou dans telle science particulière, l'activité de la raison ? Il ne semble pas — faut-il faire une exception hier pour Quine et aujourd'hui pour Kripke ? — que l'épistémologie américaine contemporaine ait produit des œuvres ou même seulement des thèses remarquables sur aucun de ces points. Il est aisé de comprendre pourquoi : l'épistémologie américaine s'est développée à partir de l'épistémologie empiriste et réductionniste du néo-positivisme, ou du vieux nominalisme anglo-saxon Wittgensteinisé, acceptés comme cadre principal. Il était admis, en quelque manière sans discussion, par un postulat dont la réception constituait pour ainsi dire le baptême d'entrée dans la communauté philosophique de l'âge scientifique, que ce cadre avait démontré de façon éclatante sa validité et sa supériorité rationnelles. Mais accepter de la sorte, *a priori*, un tel cadre, c'est peut-être se placer dans de très bonnes conditions pour des exercices, des développements ou des argumentations logiques ; c'est cependant en avoir terminé avec la philosophie.

Les épistémologues français de l'entre-deux-guerres, — c'est ainsi que nous nous proposons d'appeler Brunschvicg,

Meyerson et même Bachelard,⁵ pour ne parler que des plus grands, — ne le cèdent pas, en fait de compétence scientifique, à leurs collègues américains de l'après-guerre qui ne furent pas des savants professionnels. Assurément, pas plus en science qu'en philosophie d'ailleurs, ils n'ont la trempe de Descartes ou de Leibniz ; sans doute même ne peut-on leur accorder cette compétence de professionnels qu'avaient eue autrefois un Auguste Comte, un Cournot, un Poincaré ou un Duhem ; en outre, ils sont faibles — mais la plupart des épistémologues contemporains qui s'intéressent à la physique et aux mathématiques ne partagent-ils pas la même faiblesse ? — dans le domaine de la biologie et des sciences humaines. Mais en ce qui concerne la chimie, la physique et — s'il s'agit de Couturat, de Brunschvicg ou de Cavaillès — les mathématiques, ils connaissent bien l'ensemble de la science classique et suivent la science moderne jusque dans ses derniers développements. Tous ont longuement discuté, par exemple, non seulement de la thermodynamique et de l'électromagnétisme, mais encore de la chimie atomique et de la physique intra-atomique, de la Relativité et des Quanta, dont les théories étaient alors toutes nouvelles. Et chacun propose sur ces sujets, notamment sur la Relativité et les Quanta, quelques vues, sinon quelque interprétation originales. Mais le caractère le plus remarquable de ces diverses épistémologies, c'est qu'elles demeurent pleinement philosophiques.

Prenons une à une, pour nous limiter à celles-là, les trois questions majeures par lesquelles nous avons défini ci-dessus les buts de l'épistémologie philosophique, à savoir le rapport de la pensée et du réel, le rapport de la science à la connaissance commune, la nature et le sens de l'activité rationnelle. Lisons successivement Brunschvicg, Meyerson et Bachelard avec cette grille (nos conclusions seraient les mêmes si nous ajoutions à nos lectures Édouard le Roy, Lalande, Milhaud, Poirier ou Maritain) : nous obtiendrons des réponses longuement raisonnées, et elles aussi originales, à chacune de ces questions. Ainsi Meyerson établit une conti-

5. Nous mettons Bachelard un peu à part, parce que son œuvre en esthétique n'est guère moins importante, on le sait, que son œuvre en épistémologie.

nuité entre la connaissance commune et la science, alors que Brunschvicg et Bachelard, de façon différente d'ailleurs, les opposent. Pour Brunschvicg, l'essentiel du réel est ce que l'intelligence parvient à en comprendre mathématiquement, tandis que pour Meyerson, si nous nous permettons de forcer un peu les traits de sa doctrine, ce qui refuse de s'intégrer dans la pensée mathématique et dans notre logique, rapprochées l'une de l'autre alors que Brunschvicg les opposait. Aux yeux de Bachelard, au contraire, le maximum du réel se situe du côté de ce que les théories et les techniques du « Rationalisme appliqué » ou du « Matérialisme rationnel » parviennent à construire en partant du possible. Quant à la raison, elle est analytique et relationnelle pour Brunschvicg, identificatrice et spatialisante pour Meyerson, dialectique et synthétique, mais surtout inductive et technique pour Bachelard. Cette sèche énumération ne prétend pas avoir la valeur d'un résumé. Elle voudrait seulement souligner que nous nous trouvons, avec l'épistémologie française de l'entre-deux-guerres, en plein débat philosophique et suggérer que, si on a le courage de longues lectures, — car les épistémologues français ont beaucoup écrit et souvent de gros ouvrages, — ce courage devrait être récompensé.

II. PHILOSOPHIE DES SCIENCES ET HISTOIRE DES SCIENCES

La philosophie des sciences ne saurait être séparée de la philosophie : tel est le premier principe que l'analyse de la notion nous a conduit à dégager et que l'on voit à l'œuvre dans le développement de l'épistémologie française. Formulons-en un second que l'épistémologie américaine la plus récente, en particulier avec Toulmin et Kuhn, semble en voie de retrouver et que l'école française, inspirée par Comte même lorsqu'elle s'en détachait, a toujours mis en application : *la philosophie des sciences ne saurait être séparée de l'histoire des sciences*.

Pour établir la validité d'un tel principe, suivons ici la marche inverse de celle que nous avons adoptée pour justifier le principe précédent. En d'autres termes, allons du fait au droit. Dans ce second cas en effet, le fait, à savoir l'usage très

considérable de l'histoire des sciences par l'épistémologie française, est très connu. Au contraire le droit, à savoir le bien-fondé d'un tel usage s'est trouvé très contesté, notamment dans l'école américaine, à ce point que beaucoup tiennent encore l'histoire des sciences et la philosophie des sciences pour deux disciplines dont il faut maintenir la séparation. Et l'originalité d'un Toulmin et d'un Kuhn, en Amérique, vient précisément de ce qu'ils s'efforcent de réunir à nouveau les deux disciplines dans une philosophie générale de la raison et du progrès scientifiques.⁶

Que l'histoire des sciences, aux yeux des épistémologues français, fasse partie intégrante de la philosophie des sciences, il suffit de parcourir les œuvres et d'entrer tant soit peu dans les pensées pour s'en rendre compte. Le livre qui a consacré la réputation de Brunschvicg comme épistémologue s'intitulait : *Les Étapes de la philosophie mathématique*, celui qui couronne son œuvre : *Le Progrès de la conscience* ; mais *L'Expérience humaine et la causalité physique* se développe d'après le même modèle : en vue d'étudier le passage de la notion de causalité, telle que nous la suggère notre expérience psycho-somatique et la conçoit notre imagination, à cette notion nominalement identique mais intellectuellement toute différente que précise l'intelligence mathématique de l'univers physique, l'auteur retrace les principales conceptions de la causalité depuis Aristote jusqu'à Einstein et Bohr. Sans doute, parce qu'il se propose d'écrire une histoire normative à travers l'histoire réelle, le philosophe prend-il beaucoup de liberté avec cette dernière et, malgré l'abondance des citations, peut-on contester beaucoup de ses interprétations.

6. On trouve un écho de ces débats, par exemple, dans le vol. Ixxi no. 13, July 18, 1874, du *Journal of Philosophy* à propos des *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, et également dans plusieurs numéros de la revue *Science* : 14 décembre 1973, vol. 182, no 4117, *A Populational Approach to Scientific Change*, 1974 passim, ou encore dans le numéro du 25 avril 1975 de la même revue (vol. 188, no 4186) : *On the Role of Themata in Scientific Thought* par Gérard Holton, et la réponse de Robert K. Merton ; cf. aussi sur ce point Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, chap. I (« A role for history »). Précisons ici notre pensée : nous ne nions pas que l'histoire des sciences puisse ou même doit constituer une discipline autonome par rapport à la philosophie des sciences ; ce que nous nions, c'est que la philosophie des sciences puisse et doit se développer sans s'appuyer constamment sur l'histoire des sciences.

Quelque appréciation qu'on adopte, il demeure néanmoins hors de doute que la référence à l'histoire constitue, dans l'ouvrage, non seulement une grosse part mais une pièce essentielle. On comprend sans peine, en vérité, qu'il en soit ainsi, puisque pour Brunschvicg la pensée, donc la science, c'est principalement le passage du fait à l'idée, de l'existence à l'essence, de la réalité à l'intelligence (ou, en morale, de l'utilité égocentrique à un idéal universel de perfection) et que ce passage, — qui seul permet de saisir ce qu'accomplit, donc ce qu'est la science par rapport à l'esprit, — s'effectue nécessairement dans une histoire. Meyerson cependant ne partage pas le même optimisme sur le progrès de l'homme et les capacités de la raison. Bien qu'il voit dans la science le métal le plus robuste et le plus précieux qu'ait produit la pensée, il a trop rivé la raison à une tâche d'identification et de réduction à l'espace (ce quasi néant !), ou encore à une « élimination du temps » et de la qualité, pour ne pas apercevoir ce qu'il y a de négatif dans un tel travail ; et il ne s'est pas fait faute de le souligner. Mais pour lui également, le travail négatif et passif de la raison (positif parce que l'accroissement en précision quantitative et l'ordination du divers grâce à l'identique représentent un gain incontestable) se poursuit à travers une histoire, sans laquelle d'ailleurs un tel travail n'aurait ni être ni raison d'être. Le principe d'identité, par exemple, ne signifie rien en dehors de l'effort d'identification qui le met en œuvre et par lequel la raison rationalise progressivement l'expérience. Ce qui fait qu'*Identité et Réalité* offre sans doute la meilleure histoire des principes conservatifs, qu'il s'agisse de la masse, du mouvement, de l'énergie, de la chaleur, de la matière elle-même. Et *L'Explication dans les sciences*, — comme plus tard l'ouvrage au titre si évocateur pour notre propos *Le Cheminement de la pensée*, — analyse quelques-uns des principaux modèles d'explication, mécaniques, qualitatifs, dialectiques, successivement utilisés par les sciences ou proposés par les philosophies. Quant à Bachelard, l'homme des coupures et des oppositions épistémologiques, il semble au premier abord beaucoup moins sensible aux leçons du passé, donc à l'histoire. La science moderne ne constitue-t-elle pas à ses yeux un nouvel âge, en quelque sorte aussi révolutionnaire par rapport

à l'âge classique des Galilée, Newton ou Lavoisier que l'était celui-ci par rapport à la Grèce ou au Moyen-Âge ? Car, si l'on en croit *Le Nouvel esprit scientifique* et *La Philosophie du non*, le rationalisme relativiste et le « surrationalisme » quantique ne diffèrent guère moins du rationalisme classique et de l'empirisme positiviste que ceux-ci ne diffèrent de la connaissance commune. Cependant comment établir et évaluer sans l'histoire le fameux « profil épistémologique » grâce auquel se manifestent les coupures et s'impose ce « pluralisme philosophique » nécessaire à la compréhension, comme il l'a été à la genèse des notions ? De fait Bachelard, qui revendiquait pour unique compétence celle de la lecture⁷, n'a pas pratiqué l'histoire d'une façon moins systématique que ses prédécesseurs. Il l'utilise, comme en font foi en particulier *Les Intuitions atomistiques* et *La Formation de l'esprit scientifique*, pour sa psychanalyse, entendez aussi sa « catharsis » du savoir. Mais en outre, elle lui est indispensable, comme il l'a dit avec beaucoup de force dans le chapitre I de *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, — chapitre dont le titre est significatif : « Les récurrences historiques. Épistémologie et histoire des sciences. La dialectique onde-corpuscule dans son développement historique », — pour désigner et enchaîner les valeurs transhistoriques mêmes, c'est-à-dire les valeurs rationnelles ; celles que la démonstration et l'organisation scientifique de la pensée, sans pour cela les soustraire aux rectifications de la vérification et de la rationalisation en progrès, a rendues permanentes.⁸

En retraçant un fait qui, à l'instar de celui-ci, est un fait philosophique, nous en avons virtuellement, nous semble-t-il, comme établi le droit, dont il nous suffira maintenant de rendre explicites et de condenser les raisons. Personne, en science, n'aurait l'idée de disjoindre les formules abstraites, principes, théorèmes ou lois, des phénomènes concrets dont ils sont l'expression intellectuelle. La relation de la force à la

7. Cf. la prière du « lecteur dévorant » dans la *Poétique de la rêverie*, pp. 22-23.

8. Cf. aussi cette idée, qu'on pourrait opposer aux vues de Kuhn, développée dans *Le Matérialisme rationnel*, p. 86 : « Tout historien des sciences est nécessairement un historiographe de la vérité. Les événements de la science s'enchaînent dans une vérité sans cesse accrue (...). La science *grandit*. Et c'est cette croissance que l'historien des sciences doit montrer. »

masse et à l'accélération (loi de Newton) ou celle de la différence de potentiel à la résistance et à l'intensité (loi d'Ohm) ne seraient pas seulement, si on essayait de les concevoir en dehors d'une référence à des phénomènes mécaniques ou électriques soit actuels soit réalisables, des relations entre des concepts vides, au sens kantien de ce dernier mot ; comme il s'agit de concepts empruntés à la matière de la connaissance et non à sa forme, ces concepts deviendraient autant de termes en quelque sorte privés de signification. Il en est ainsi de l'appareil conceptuel et même logique de la science, dans la mesure immense où celle-ci ne se réduit pas à la logique pure : variables et prédicats, propositions, lois et théories, déduction et induction, vérification, falsification, explication, pour nous en tenir à ces éléments de la science qui appartiennent à l'appareil de la logique, n'ont pas de vraie signification scientifique en dehors de leur usage dans les sciences. Or, ces sciences ont été constituées dans le passé et continuent de nos jours à se développer par un effort indivisiblement historique et collectif. Négliger cet effort, quand on prétend faire la philosophie de la science, c'est se condamner à troquer la science réelle, et même la science idéale telle qu'elle est effectivement pensée par l'humanité, contre un squelette abstrait qui se réduit d'ailleurs au legs desséché d'une réflexion antérieure et dont la vie comme la clarté sont toutes de convention. Mais encore une fois, la science (et ne peut-on dire la même chose au fond de la philosophie et de l'art ?) ne se laisse pas plus définir par convention que par imagination personnelle. Qui veut la connaître ou en juger doit donc prendre la matière de réflexion où elle se trouve, c'est-à-dire non pas dans quelque schéma logique que les philosophes mastiquent sans fin tandis que les savants les ignorent, mais chez les savants eux-mêmes ou, plus empiriquement encore, dans les œuvres par lesquelles la science effective se communique et se conserve.

Objectera-t-on alors qu'on nous accorde ce point, mais que la science intéressante pour l'épistémologue est la science vivante, non la science du passé, qui convient aux recherches de l'historien plutôt qu'aux objectifs du philosophe ? Mais d'abord il est très difficile, pour ne pas dire arbitraire, de

dissocier la science vivante de la science passée. Plus que jamais, en raison même de l'immense acquis dont se compose la science contemporaine, la définition aristotélicienne de la science comme *habitus* s'avère pertinente. Qu'est-ce qui introduit le futur savant à la science en train de se faire, celle des observatoires et des laboratoires, sinon l'assimilation de nombreux et volumineux manuels, où on a condensé et systématisé la science acquise ? Acquise quand ? Dans le passé. Ainsi apprendre une science, c'est assimiler dans ses résultats sinon dans son devenir l'histoire de cette science. Admettons que le savant, par intérêt et nécessité de son état, s'attache moins, dans la généralité des cas, au devenir qu'aux résultats. Mais le philosophe ne partage tout à fait ni les mêmes intentions ni la même situation. De son côté, dans la majorité des cas il n'est pas et ne peut être un savant : l'extrême spécialisation et surtout l'extrême complication dans la spécialisation qui caractérisent les sciences modernes l'en empêchent, du moins en règle générale. Par conséquent, il ne bénéficie pas de cette espèce de connaissance directe — la fameuse « *acquaintance* » de Russell — que procurent la familiarité et la pratique. Raison de plus pour lui de s'instruire sur la science auprès des savants ; or, on peut affirmer sans paradoxe que le savant du passé se laisse plus facilement observer que le savant contemporain. En outre, le rapport de la fonction scientifique à l'esprit intéresse le philosophe encore plus que le rapport de la connaissance ne disons pas au réel dans son ensemble, lequel est un tout premier objet de philosophie, mais à ce secteur particulier du réel qui forme l'objet propre de chaque discipline spécialisée. Or, le rapport de la fonction scientifique à l'esprit s'est dessiné à travers une longue suite d'histoires, individuelles et collectives. Sans référence précise à cet ensemble historique, on peut bien l'apercevoir. Enfin, en raison du rôle synoptique qui est dévolu depuis toujours à la philosophie, le philosophe considère en priorité les notions cardinales, les principes, les théories générales et les découvertes majeures, qui de par eux-mêmes confèrent déjà à la science une insigne valeur philosophique. Or dans le domaine des découvertes, des théories et des notions fondamentales, il y a une sorte de privilège de l'intention. Le génie de Descartes éclaire d'un jour incomparable la géomé-

trie analytique, celui de Newton et de Leibniz la mécanique rationnelle et le calcul infinitésimal, celui d'Einstein la géométrie et la mécanique relativistes, celui de Darwin l'évolutionnisme ou le génie collectif du XVIII^e siècle, etc.⁹ Pourquoi le philosophe n'irait-il pas chercher dans l'histoire des sciences la philosophie que celle-ci contient et découvre . . . , mais seulement à l'œil qui s'équipe pour voir ?

III. SI ON RAPPROCHAIT LES DEUX TRADITIONS

La méditation générale a mordu largement sur la place que nous pensions réserver aux exemples. Il est temps d'évoquer brièvement ceux que nous avons choisis. Le lecteur en poursuivra, s'il lui plaît, l'analyse et en cherchera d'autres.

Nos exemples visent à illustrer notre thèse générale : les épistémologues américains gagneraient, et auraient déjà gagné dans un récent passé, à connaître davantage les travaux de leurs homologues ou prédécesseurs français. Nous ne tenons pas moins à la réciproque : mais l'abondance de la production américaine, en ce domaine également, l'a rendue si obvie qu'il serait ridicule d'y insister. On ne montre pas au pauvre l'intérêt qu'il a à recevoir du riche ; en revanche il peut n'être pas inutile d'attirer l'attention du riche s'il est réputé généreux, sur les valeurs du pauvre. Le riche évidemment généreux, puisqu'il s'agit de philosophes, c'est le vaste ensemble des épistémologues américains, tandis que l'épistémologie française est devenue plutôt pauvre. Mais ce pauvre, auquel un brillant avenir n'est d'ailleurs pas interdit, a des trésors dans son héritage. Et parmi les épistémologues américains que leurs principes, leur orientation et leur formation rapprochaient davantage de la tradition française, et qui en vérité ont su à l'occasion marquer leur reconnaissance envers un Koyré, un Meyerson ou un Duhem, plusieurs d'entre eux

9. De façon analogue, mais à certains égards inverse, l'histoire des sciences pourrait permettre aussi de mettre en relief l'aspect négatif des découvertes empiriques et surtout des mutations théoriques : ainsi, par exemple, ce qu'on a perdu en abandonnant l'aristotélisme pour le cartésianisme, les ondes pour les corpuscules ou vice-versa, ou quand on a découvert le rôle des microbes dans les maladies, ou peut-être de nos jours le rôle de l'A.D.N. dans la formation de l'organisme. L'histoire des sciences peut inviter à une philosophie plus équilibrée, nous dirions même (au risque d'une redondance apparente) plus sage de la science.

eussent peut-être avancé plus vite et plus loin sur leur propre voie s'ils avaient mieux connu les auteurs que nous avons évoqués ci-dessus. Nous allons essayer de le montrer sur un ou deux exemples précis, en confrontant quelques idées de Kuhn et de Feyerabend avec quelques idées analogues de Bachelard exprimées quelque trente ans auparavant.

Assurément le lecteur français de *The Structure of Scientific Revolutions* découvrira dans ce livre des idées qu'il n'a jamais vues énoncées, du moins sous cette forme, chez les auteurs qui lui sont familiers, et en particulier chez Gaston Bachelard. Plus précisément, par exemple, il n'aura pas rencontré chez le philosophe français la distinction si nette, à vrai dire poussée jusqu'à l'opposition, entre la science ordinaire — « normal science » — et la science en révolution — « scientific revolutions » — (à ce point qu'il est difficile de traduire les termes), distinction proclamée par le brillant épistémologue américain. Pour l'auteur de *La Connaissance approchée*, aux yeux de qui la science du laboratoire et de la théorie doit se maintenir en un perpétuel mouvement de rectification et d'approximations moins accrues qu'affinées et mieux comprises,¹⁰ ce que Kuhn appelle « normal science » ne saurait se réduire à un travail de « puzzle-solving », car il s'y poursuit, au contraire, par cet approfondissement et par le remaniement des concepts qu'entraîne presque toujours l'accroissement des connaissances en extension, en complexité et en précision, la création des cadres de la pensée. En d'autres termes, l'invention notionnelle et théorique sans laquelle il n'y aurait pas de progrès scientifique n'est pas du tout, pour Bachelard, l'apanage des révolutions très apparentes de la pensée : elle s'affirme aussi continuellement jaillissante (ne disons pas continue : Bachelard, on le sait, n'aimait pas le continu) que la multiplication du progrès technique, sans lequel il n'y aurait pas non plus progrès scientifique. Bref le philosophe qui a grandi entre la Champagne et la Bourgogne, en un pays où les villes se mêlaient hier encore aux jardins et aux vergers, a cru du génie d'invention théorique ce qu'il a

10. Cf. à ce sujet le chap. I de *La Valeur inductive de la relativité* et le chap. XI (« Les obstacles de la connaissance quantitative ») de *La Formation de l'esprit scientifique*.

maintes fois répété du génie poétique : il est plus répandu qu'une histoire sommaire des « grandes œuvres » ne le laisse imaginer ; il brille, fleurit et fructifie même en des esprits où sa sève n'a pas atteint le degré de condensation et de puissance qu'elle manifeste en d'autres. C'est ainsi que, si l'on s'en rapporte à l'un des tout premiers livres de notre auteur, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique, la propagation thermique dans les solides*,¹¹ ce chapitre important de la Thermodynamique a franchi sans révolution aucune, des premiers calculs de Biot aux équations de Fourier, de celles-ci aux constructions de Poisson et aux recherches plus spéciales de Duhamel, enfin de la « synthèse mathématique » de Lamé aux théories cinétiques de Boussinesq, plusieurs étapes épistémologiques dont chacune en son genre constitue une véritable innovation théorique, et parfois technique, par rapport à la précédente. De ce point de vue, le philosophe français n'anticipe point, mais contredit plutôt les idées du philosophe américain. Pareillement, la notion de « paradigme », centrale chez ce dernier, ne bénéficie, du moins sous ce vocable, que de quelques allusions chez le premier où l'on ne rencontre que des analogues plus ou moins proches, ainsi les « nœuds », ou les « interconnexions de concepts », étudiés en particulier dans les derniers ouvrages.¹²

Mais un trait essentiel de l'épistémologie de Bachelard anticipe de plus près les thèses de Kuhn sur les révolutions scientifiques, c'est-à-dire sur les changements de paradigmes à l'intérieur d'une science ou d'un ensemble de sciences. Il s'agit, on l'a deviné, du rapport dialectique que l'auteur de *La Philosophie du non* établit non seulement entre les époques de la pensée scientifique, c'est-à-dire entre les théories les plus générales et les philosophies qui les inspirent, mais encore, dans le cours d'une même époque ou dans l'optique d'une même théorie, entre les phases successives de son développement.¹³ La dialectique des philosophies, que résume

11. Ouvrage que Bachelard avait présenté comme thèse complémentaire de doctorat, en 1927, *L'Essai sur la connaissance approchée* étant la thèse principale.

12. Plus précisément dans *Le Rationalisme appliqué* (p. 144, « les corps de concepts »), et surtout *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, passim.

13. À ce sujet notre collègue de Montréal monsieur Nadeau, nous a fait, lors de notre conférence de Moncton, une objection qui ne manque ni de pertinence ni de force :

le célèbre profil épistémologique de *La Philosophie du non* et dont *Le Nouvel esprit scientifique* avait déjà donné un aperçu dans un style plutôt fracassant, est familière aux lecteurs philosophes. Ceux-ci, comme pour éviter de tomber parmi ses victimes, ont le plus souvent pris le parti de l'admirer, car un des buts avoués de cette dialectique était de reléguer la foule des philosophes parmi les formes inférieures de la pensée (aux premiers « âges de l'intelligence » pour employer les catégories de Brunschvicg), en laissant entendre qu'ils s'attardent encore au réalisme, au substantialisme ou à l'intuitivisme du sens commun, tandis que la science a maintenant franchi les étapes de l'empirisme, du rationalisme classique et du rationalisme relativiste pour en arriver au surrationalisme discursif qui dialectise dans des totalités de plus en plus unifiées mais de plus en plus complexes les concepts de la raison et les éléments du réel. Cette dialectique philosophique du profil épistémologique ne nous paraît, en vérité, ni la plus originale ni la plus remarquable. On en trouve l'analogue un peu partout d'Auguste Comte à Brunschvicg, avec une justification théorique chez ces derniers auteurs qui demeure presque absente chez Bachelard ; et celui-ci n'a guère eu d'autre mérite que de baptiser la dernière étape d'un mot destiné à faire effet à une époque où le surréalisme et le surmoi étaient en vogue, puis de jouer de son « profil » avec une grande habileté publicaine, publicitaire ou polémique.

il n'y a pas de dialectique chez Kuhn, comme le soulignent d'ailleurs les remarques, qu'à certains égards un sceptique pourrait faire siennes, du dernier chapitre de *The Structure of Scientific Revolutions* : « Progress through revolutions ». Il nous semble que nous avons nous-même répondu à cette objection, en y faisant droit dans les dernières pages de notre article : la dialectique, ou plus exactement l'effort de synthèse qui s'y déploie, permet à Bachelard de sauvegarder l'unité du vrai, donc la réalité du progrès scientifique. Et c'est là, à nos yeux, une supériorité de l'épistémologie du philosophe français. Ceci dit, la dialectique n'a pas du tout chez Bachelard une fonction d'anticipation, et elle ne se développe pas, comme chez Hegel ou même chez Hamelin, selon une logique de la nécessité. Elle se manifeste essentiellement, d'abord, par une coupure ou une rupture, par un « non » qui ne détermine nullement le « oui » subséquent. La synthèse se fait après coup, lorsque la « valeur inductive » des nouvelles théories, qui permettent de rejoindre les anciennes à partir d'une compréhension et d'une extension supérieures, se trouve aperçue. C'est pourquoi la partie initiale de la phénoménologie dialectique de Bachelard coïncide assez bien, compte tenu des réserves que nous avons faites à propos de la « science normale », avec la phénoménologie mutationniste de Thomas Kuhn.

Par suite, ce n'est pas de ce côté que nous situerions l'anticipation la plus originale des idées de Kuhn. Nous la verrions davantage du côté de ces dialectiques plus subtiles et plus difficiles, mais aussi plus véritables, selon lesquelles l'épistémologue français décrit les révisions, les étapes, enfin les crises successives qui ont scandé jusqu'à nous le progrès scientifique.¹⁴ Car le « non » a finalement autant de formes que les questions qui le provoquent et les concepts auxquels il s'oppose. Il y a un pluralisme du « non » comme il y a un pluralisme philosophique des notions. Et ici, nous semble-t-il, l'épistémologue français prend décidément l'avantage, au plan de la phénoménologie même, sur l'épistémologue américain. Car depuis *La Connaissance approchée*, où déjà il montrait comment l'approximation, parce qu'elle doit être pensée, entraîne sans cesse des rectifications qualitatives (en provoquant soit la considération, soit l'élimination, soit l'épuration du détail, tantôt la simplification et tantôt la complication), jusqu'au *Matérialisme rationnel*, qui souligne l'unité toute moderne entre une raison réaliste et une matière rationalisée, ce n'est pas un ou deux exemples, ce sont des dizaines d'exemples que le philosophe soumet à l'analyse. Que cette dernière s'avère parfois rapide, parfois même plus suggestive que démonstrative, nous n'en disconviendrons pas. Il y aurait donc lieu de se demander si les fameuses « coupures épistémologiques » sont toujours aussi vives que le déclare Bachelard, surtout si elles ont toujours la signification qu'il leur attribue. Un tel examen déborderait de beaucoup le cadre et le propos de notre communication. Nous serions heureux si, par les remarques précédentes, nous avons encouragé quelqu'un à l'entreprendre. Pour le moment, il nous suffira d'avoir indiqué comment l'idée centrale de Kuhn avait été anticipée, de façon supérieure à bien des égards, par le dernier des grands épistémologues français. Écoutons-le parler. Quelques lignes tirées de son plus célèbre ouvrage¹⁵ (qui est loin d'être

14. Les textes les plus remarquables à cet égard nous paraissent, outre les thèses de doctorat déjà citées, *Les Intuitions Atomistiques*, *Le Pluralisme cohérent de la Chimie moderne* et *L'Activité rationaliste de la Physique contemporaine*, où Bachelard retrace en particulier la dialectique de la notion d'atome, celle d'espèce chimique et celle de corpuscule.

15. *Le Nouvel esprit scientifique*, p. 134.

le meilleur à nos yeux) diront mieux quelle conception précise il se formait des révolutions scientifiques : « Quelle que soit la durée du repos dans le réalisme, ce qui doit frapper, c'est que toutes les révolutions fructueuses de la pensée scientifique sont des crises qui obligent à un re-classement profond du réalisme. De plus, ce n'est jamais la pensée réaliste » — entendons la seule observation empirique — « qui provoque ses propres crises. L'impulsion révolutionnaire vient d'ailleurs : elle prend naissance dans le règne de l'abstrait. C'est dans le domaine mathématique que sont les sources de la pensée expérimentale contemporaine ».

Ce que nous venons de faire pour l'idée de révolution scientifique, nous pourrions le répéter aisément, avec plus d'exactitude encore, pour une autre idée cardinale chez Kuhn, celle qui souligne non seulement la rupture entre la science et le savoir préscientifique, mais encore le caractère nécessairement collectif et social de la « science normale », œuvre d'une communauté scientifique hautement spécialisée. Dans les trois grands ouvrages d'épistémologie qu'il a publiés après la deuxième guerre mondiale, de 1948 à 1953 précisément, Bachelard, qui devient avec Teilhard de Chardin le chantre de « la cité scientifique » et le défenseur de la spécialisation, a insisté avec beaucoup de force et de détail sur tous les aspects de cette même idée. En cela consiste d'ailleurs la principale originalité de ces livres nouveaux par rapport aux précédents, puisqu'ils se proposent tous d'illustrer, en analysant les récents développements de la physique et de la chimie intra-atomiques, les nouvelles formules lancées par le premier d'entre eux (*Le Rationalisme appliqué*) : à savoir le « Cogitamus », que la science moderne aurait substitué au Cogito des philosophes, et le « Corationalisme » qu'est devenu le surrationalisme grâce à « l'Union des Travailleurs de la preuve ». « Cette socialisation intense, clairement cohérente, sûre de ses bases, ardente dans ses différenciations, voilà encore un *fait*, un fait d'une singulière actualité (. . .). Le départ culturel de la science précise désormais tout départ naturel. Être un chimiste, c'est se mettre en situation culturelle, en prenant place, en prenant rang, dans une cité scientifique nettement déterminée par la modernité de la recherche.

Tout individualisme serait un anachronisme. »¹⁶ On trouverait sans peine des dizaines de textes dans la même veine, où les idées de Kuhn sur la science comme discipline sociale — à part l'idée de « puzzle-solving » que Bachelard n'accepterait pas sans réserves expresses — sont déjà, quinze ou vingt ans auparavant, nettement formulées. La grosse différence, analogue à celle qu'on remarque au niveau de la dialectique du « non », où les coupures successives n'empêchent pas l'organisation irréversible et croissante des valeurs rationnelles, c'est-à-dire des valeurs permanentes, est que pour le philosophe français le caractère social de la science moderne fournit un argument non pas à un certain pragmatisme des théories, mais au rationalisme de la vérité. Quand « on passe de la vérité vérifiée à la preuve prouvée »¹⁷, apanage de la communauté scientifique, on voit mieux comment la systématisation inscrite dans une œuvre collective élimine l'aberration individuelle, donc accroît le caractère « réalistique », voire « nouménal » de la pensée scientifique ; et on aperçoit plus clairement aussi que « la raison a des thèmes de fidélité », « qu'en découvrant le vrai, l'homme de science barre un irrationnel » et que « l'histoire des sciences est l'histoire des défaites de l'irrationalisme ». Cette divergence d'interprétation a le mérite de maintenir ouvert, à propos d'une phénoménologie presque identique et au demeurant peu constable, un débat philosophique dont l'enjeu est considérable.

Nous ne contesterons pas davantage l'originalité de Feyerabend, par rapport à Bachelard, soit sur l'avenir de la science en général, soit sur la physique quantique en particulier. Cette originalité apparaît même dans l'article manifeste *How to be a God Empiricist*¹⁹ que nous prenons pour point de référence, et qui n'est cependant qu'un résumé de travaux antérieurs, notamment sur l'empirisme et la microphysique. En un mot, Feyerabend est las du dogmatisme empiriste et positiviste, sinon agnostique, qui s'est greffé sur la théorie des Quanta telle qu'elle a été interprétée selon les relations d'incertitude d'Heisenberg et surtout l'épistémologie néo-

16. *Le Matérialisme rationnel*, p. 2.

17. *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, p. 28.

18. *Ibid.*, pp. 26-27.

19. Cf. *The Philosophy of Science* (Oxford readings in Philosophy), pp. 12-39.

positiviste du Cercle de Vienne. Il voudrait rouvrir la porte à des interprétations comme celles de Bohm, de de Broglie et de Vigier, c'est-à-dire en somme réintroduire dans la théorie quantique certaines formes de déterminisme et l'explication rationnelle. Bachelard, au contraire, n'a jamais senti dans la physique quantique une menace pour le rationalisme, mais bien plutôt une promotion du rationalisme : la regardant à travers l'école de de Broglie plutôt qu'à travers l'école de Copenhague, et n'ayant jamais fait du déterminisme une norme (il y voyait en vérité, quand on le conçoit comme universel, une dangereuse idole, et ne croyait, ainsi qu'il l'a dit très clairement dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, qu'aux déterminismes régionaux), il se réjouissait, avec une sorte de jubilation intellectuelle, de la multiplication des entités corpusculaires, de l'éclatement des notions classiques, de l'usage des oppositions dialectiques et plus encore peut-être du discontinu. C'était là, pour lui, autant de preuves qu'avec la Physique des Quanta la raison humaine avait atteint comme un sommet d'où elle apercevrait de mieux en mieux ou continuerait à construire l'architecture rationnelle de l'univers ; de là le nom glorieux par lequel il la magnifie, « surrationalisme dialectique et discursif ». L'opposition de sentiment, sinon de jugement, entre les deux philosophes est donc, derechef, très grande. Mais alors les analogies qu'on peut noter entre leurs pensées n'en deviennent que plus remarquables, d'autant que ces analogies tiennent à la conception que se font les deux auteurs des concepts et des théories scientifiques, c'est-à-dire à leur épistémologie générale.

Afin de rouvrir la porte à un développement plus rationaliste de la physique antique, lequel coïnciderait avec un empirisme de meilleur aloi, celui d'un « good empiricist », Feyrabend attaque en effet dans son article²⁰ les deux postulats épistémologiques que les théoriciens du groupe de Copenhague et les philosophes du Cercle de Vienne ont mis en avant pour maintenir la physique des Quanta dans l'orbe du calcul statistique et probabilitaire sur le plan scientifique, du néo-positivisme et en fin de compte du nominalisme sur le plan philosophique. Il s'agit des deux conditions que Feyerabend

20. C'est toujours à *How to be a Good Empiricist* que nous faisons allusion.

appelle, en anglais, la « consistency condition » et la « condition of meaning invariance », termes que nous proposerions de traduire par « compatibilité logique » et « constance sémantique », à condition de conserver à ce dernier mot le sens que lui donnent ordinairement les grammairiens. Le premier postulat concerne le rapport des théories et il signifie qu'une théorie nouvelle doit s'accorder avec les théories que l'opinion savante, fondée sur la logique et l'expérience, juge bien établies. Le deuxième postulat concerne le sens des termes et il demande que lorsque des termes ont reçu une signification précise dans la science établie (c'est-à-dire en particulier désignent des faits certains ou des notions bien définies), leur signification ne soit pas altérée par les théories qui prétendent en expliquer de façon nouvelle le contenu. Feyerabend juge ces deux conditions « restrictives », car elles imposent à la pensée un joug trop étroit et conviendraient mieux à une théologie opiniâtrement conservatrice et dogmatique qu'à une science animée d'esprit critique et désireuse de progrès. En bon dialecticien qui retourne contre l'adversaire les armes de celui-ci, l'auteur de *How to be a Good Empiricist* montre alors contre l'empirisme officiel que ces conditions restrictives n'ont, en fait, jamais été observées par la science et il illustre sa thèse par deux exemples frappants : 1° l'opposition que la théorie cinétique de la chaleur, présentée comme une « alternative » à la conception positiviste de la thermodynamique, permet d'établir entre le mouvement brownien et la deuxième loi de la thermodynamique, que Feyerabend considère comme « réfutée » par là ; 2° l'opposition syntaxique et sémantique entre la physique relativiste et la physique newtonienne, qui fait, par exemple, que le concept de masse ne conserve pas la même signification et ne permet pas les mêmes opérations lorsqu'on passe d'une théorie à l'autre. On peut conclure : la science progresse grâce aux alternatives que proposent, en face des faits, les théories opposées ; et, pour favoriser le progrès scientifique, il faut favoriser tout d'abord, au lieu de la restreindre, la production d'alternatives théoriques.

Or plus de trente ans auparavant, et très précisément à propos de la Relativité dont il voulait corriger l'interprétation

meyersonienne,²¹ Bachelard proclamait avec beaucoup d'éclat, et pour ainsi dire dans les mêmes termes, des idées analogues. Ici encore il suffit de le lire pour s'en convaincre. Résumant, dans *Le Nouvel esprit scientifique*, l'analyse épistémologique qu'il avait développée en 1929 dans *La Valeur inductive de la relativité*, il écrit en effet sur ce qu'il appelle (et l'expression a une valeur symbolique) « la mécanique non-newtonienne » : « Il ne s'agit pas de mots qui changent de sens tandis que la syntaxe serait invariable, pas davantage d'une syntaxe, mobile et libre, qui retrouverait les mêmes idées à organiser. Les relations théoriques entre les notions modifient la définition des notions autant qu'une modification dans la définition des notions modifie leurs relations mutuelles. »²² L'ouvrage de 1929, quoique plus détaillé, est plus net encore s'il est possible. L'assertion liminaire : « Un des caractères les plus évidents des doctrines relativistes, c'est leur nouveauté » revient par la suite comme un leitmotiv qui scande les étapes de l'analyse. Ainsi p. 25 : « En résumé, examinés du simple point de vue du nombre, — principe si apte pourtant à effacer des différences, les deux systèmes newtonien et einsteinien paraissent sans ressemblance, sans lien, sans parenté inductive. Le système ancien n'est pas naturellement continué par le système moderne. » Et p. 43 : « On ne voit rien dans le système de Newton qui puisse faire prévoir le système d'Einstein (. . .). Aucune voie d'inférence ne permet d'avancer du premier au second », d'autant que « si le système d'Einstein ne visait qu'à perfectionner la réussite numérique, ce ne serait peut-être pas la peine de bouleverser les habitudes de notre pensée pour augmenter la précision atteinte dans le système de Newton ». De même on ne passe pas du système d'Einstein à celui de Newton par une simple diminution d'exigences en matière d'approximation, car « en faisant abstraction d'une courbure », si faible soit-elle, « le système (newtonien) méconnaît un caractère essentiel » dans le système relativiste (p. 45). Enfin pp. 182-185 : « Le succès de la Relativité est d'abord la conscience nette

21. Le titre même de l'ouvrage de Bachelard, *La Valeur inductive de la relativité*, forme une antithèse avec celui de Meyerson, publié quatre ans plus tôt en 1925, *La Déduction relativiste*.

22. *Le Nouvel esprit scientifique*, chap. I, « La mécanique non-newtonienne », p. 51.

d'un échec des théories classiques (. . .). La Relativité ne *continue pas* les doctrines anciennes, elle les *rectifie* (. . .). (Elle) est venue réveiller le savant d'un scepticisme affirmé avec une tranquillité dogmatique », puisqu'elle est née dans l'ère « des tolérances de la commodité ». Bref, aux yeux de Bachelard, la Relativité générale poursuit le remaniement fondamental et théorique commencé par la Relativité restreinte, car les deux, prises ensemble, altèrent ou plutôt révolutionnent les notions primitives de la mécanique newtonienne, espace, temps, gravitation, force, masse, énergie, de même que les principes d'équivalence qui les lient et la structure d'univers qu'elles décrivent. Il s'agissait donc de tout autre chose que d'un accroissement de l'approximation jusqu'à la huitième décimale, alors qu'on n'atteignait encore que la quatrième en laboratoire, ou d'une récupération des 43 » d'erreur dans la variation annuelle du périhélie de Mercure, laquelle erreur ne constituait pas un grave échec pour la physique newtonienne. Plus exactement, le changement d'ordre dans le degré de l'approximation montrait qu'on avait affaire à un changement qualitatif, voire essentiel, dans le domaine des principes mécaniques et même du cadre épistémologique : on se trouvait en présence d'une véritable alternative théorique de portée épistémologico-ontologique toute nouvelle, et au sujet de laquelle une expérience réorganisée autant qu'affinée était appelée à trancher. N'avons-nous pas ici, dans un développement beaucoup plus circonstancié que notre évocation ne le laisse imaginer, les vues et les desiderata récemment exprimés par Feyerabend ?

Mais à propos de cette « épistémologie de l'alternative », dont Bachelard empruntait d'ailleurs l'idée à l'épistémologue anglais Campbell (heureux temps où les philosophies « insulaire » et « continentale » communiquaient si aisément), notre auteur prend bien soin d'écrire : « Il ne suffit pas de proposer des alternatives, il faut montrer qu'elles se posent nécessairement, par la force de la généralisation, par la vie même de la pensée inductive. Ainsi coordonnées, les alternatives réservent la raison de leur totalisation. Elles passent au rang des faits. Le doute se présente comme le premier signe d'élargissement de la doctrine. L'alternative

bien équilibrée donne ensuite le plan de la possibilité. Une méthode qui n'était qu'éristique devient heuristique dès qu'on a compris la nécessité profonde de la controverse. »²³ Ajoutons, car tel est bien, nous l'avons vu, la pensée de Bachelard : d'une controverse ordonnée à la croissance de la vérité et de la rationalité. N'y a-t-il pas là, dans cette réserve du bon sens, de quoi prévenir les inquiétudes, légitimes à nos yeux, que pourrait faire naître, par contraste avec l'académisme néo-positiviste, un certain romantisme de l'alternative décelée par certains, non sans raison peut-être, chez Feysabend ? L'équilibre intellectuel et moral dont la tradition française avait fait une vertu retrouverait ainsi une éminente valeur épistémologique.

* * *

Nous concluons en deux mots cette libre promenade à travers quelques thèmes et quelques textes, laquelle se proposait moins l'apologie d'une tradition qu'un plaidoyer en faveur de la communication réciproque des cultures et des recherches philosophiques. Si les réflexions et les exemples précédents ont quelque force probatoire, on peut en retenir en effet une double morale. Il serait utile à la philosophie en général, et à la philosophie des sciences en particulier, de relier plus étroitement et plus constamment les débats du présent avec les grands textes apparentés qui méritent de survivre dans la mémoire humaine ; car les philosophies, comme la science, ne seraient rien si elles n'avaient la force de résister au temps qui passe. En second lieu, le français, même pour la philosophie en Amérique, ne doit pas être compté parmi les pièces de musée, mais doit être tenu, en raison de l'actualité de son récent passé philosophique, pour une langue d'avenir. Ou du moins, pour qu'il le soit, il suffit qu'on le veuille.

23. *La Valeur inductive de la relativité*, chap. V, « Les garanties d'unité de la doctrine, » p. 181.

De l'orthodoxie en philosophie

Jean-Paul Brodeur

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203054ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203054ar>

[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

Brodeur, J.-P. (1976). De l'orthodoxie en philosophie. *Philosophiques*, 3 (2), 209–253. <https://doi.org/10.7202/203054ar>

DE L'ORTHODOXIE EN PHILOSOPHIE

(À propos de l'Académie canadienne
Saint-Thomas d'Aquin)

par Jean-Paul Brodeur

La philosophie, telle qu'elle s'est pratiquée au Québec, a été longtemps identifiée avec la répétition et le commentaire de thèses attribuées à saint Thomas d'Aquin. Une enquête faite par Stanley French, de l'Université Sir George Williams, a montré qu'à une date aussi tardive que 1962, plus de la moitié des professeurs de philosophie au Québec se réclamaient encore des principes du thomisme. Bien qu'il ait occupé une place considérable dans l'horizon idéologique québécois, le mouvement thomiste demeure encore relativement peu connu, une des raisons de cette lacune étant l'existence d'un sentiment diffus de honte, auquel se mêle une certaine aversion, à l'égard de cette période de notre histoire intellectuelle. À cette première raison vient s'ajouter le fait qu'on n'arrive pas très bien à imaginer l'intérêt théorique qu'il pourrait y avoir à s'employer à décrire le mouvement thomiste québécois.

Il est cependant largement temps que nous abordions sans tremblement l'histoire de notre discipline. Dans son rapport avec le passé, la philosophie québécoise s'est mise de façon croissante à ressembler au héros du roman de Charlotte Brönte, Jane Eyre, qui avait condamné l'une des ailes de son manoir parce qu'il y avait enfermé sa femme devenue folle. Bien entendu, les cris de la malheureuse se répercutaient la nuit dans toutes les pièces du manoir, remplissant ses habitants de frayeur. De la même façon, la maison de la philosophie québécoise est encore remplie des cris de tous ces prélats furieux qu'elle a enfermés dans des pièces condamnées, dont elle ne se résout plus à faire sauter les verrous. Outre ses vertus proprement thérapeutiques pour tous les habitants de la maison, la visite de ces chambres closes présente, selon moi, un intérêt théorique indéniable.

C'est en effet la malédiction des doctrines que de s'achever sous la forme d'orthodoxies. Or si la plupart des gens s'accordent pour dénoncer les méfaits de l'instauration d'une orthodoxie, qui a pour premier résultat de stériliser la recherche en fixant d'avance les conclusions auxquelles il lui est permis de parvenir, nous possédons encore assez peu de descriptions explicites de la mise en place et du fonctionnement de ce phénomène culturel caractérisé que constitue une orthodoxie dans le domaine de la pensée. Convenons provisoirement de comprendre qu'une doctrine se meut en une orthodoxie lorsque la vérité de ses énoncés est posée comme définitive et lorsqu'il est décrété que ses thèses devront être reprises et défendues par quiconque tiendra un discours public dans le domaine qu'elle recouvre. De façon plus concise, le propre d'une orthodoxie est de redoubler le dogmatisme par une exigence absolue de conformité. Or si la mise en place d'une orthodoxie a été reconnue comme la pire des servitudes à laquelle pouvait être soumise la pensée, qui ne voit pas l'intérêt de fournir une description exacte de ce processus afin de pouvoir en reconnaître les premiers stades et de conjurer son accomplissement ?

Le thomisme québécois a constitué le paradigme de ce que l'on pourrait s'entendre à dénommer une orthodoxie. Je poursuivrai dans ce texte¹ une triple tâche. Je tenterai d'abord, bien que de façon restreinte, de faire œuvre d'historien en présentant une description textuelle d'un fragment de cette partie de notre histoire intellectuelle qu'a constitué le thomisme. Cette première description me fournira la matière d'une élaboration proprement théorique par laquelle j'essaierai d'identifier de façon formelle les divers traits qui caractérisent le discours orthodoxe en lui-même. C'est cette élaboration théorique qui constitue l'objet principal de ce

1. Ce texte a déjà été présenté sous forme de conférence publique au Cegep de Sherbrooke pendant l'année académique 1975-76. À la suite de remarques de divers collègues, plusieurs modifications ont été apportées au texte original de la conférence. Je tiens à cet égard à remarquer plus particulièrement Yvan Lamonde, Georges Leroux et Robert Nadeau. Il va de soi que j'assume seul la responsabilité des imperfections qui demeurent dans mon texte. Les deux remarques finales sont le résultat partiel de discussions très fécondes qui se sont tenues dans un séminaire de maîtrise du Département de Philosophie de l'Université du Québec à Montréal pendant le semestre d'hiver 1976. Denis Charlebois, Pierre Coupal, Claude Gervais, Marc Leclerc, André Pelletier et Normand Piché ont participé à ce séminaire. Qu'ils soient remerciés de leur contribution.

texte. J'estime enfin qu'en m'employant à réaliser les deux tâches précédentes, je contribuerai à ma façon à nous rendre plus conscients des divers facteurs qui ont concouru à produire le contexte historique dans lequel nous sommes actuellement plongés.

1 — Le thomisme québécois a constitué un très long épisode de l'histoire de notre activité philosophique, Il n'en est aucun qui, au point de vue de son importance, puisse lui être comparé. Aussi convient-il que d'entrée de jeu, je fixe la matière et les limites de cette étude, dont l'objet ne recoupe pas la totalité de l'histoire du thomisme au Québec. De façon plus précise, la matière de mon étude a été exclusivement puisée dans onze volumes, récemment acquis par la bibliothèque de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), où sont reproduits les textes des conférences qui ont été prononcées dans le cadre des séances annuelles de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin². Bien que ma connaissance du thomisme québécois soit loin d'être complète, je ne crois pas qu'il y ait eu une époque de son développement où il ait été plus influent que pendant l'existence de cette Académie canadienne-française Saint-Thomas d'Aquin, sur laquelle il convient maintenant de donner quelques renseignements.

L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin a été fondée le 16 janvier 1930 par le cardinal Rouleau et son premier président fut Monseigneur Louis-Adolphe Pâquet. Monseigneur Pâquet devait rester le président et l'animateur infatigable de cette Académie jusqu'en 1940, date à laquelle le chanoine Gagnon le remplaça. La collection de volumes achetés par la bibliothèque de

2. Voici la référence exacte de ces volumes. *L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin*, Fondation, Première Session (12-13 novembre 1930), Québec, Typ. « L'Action Catholique », 1932. Ce titre réfère au premier volume des travaux de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. Les autres volumes ont le même titre que le premier et ont été publiés à Québec, par les soins de l'Action Catholique (à l'exception du dernier volume que nous avons consulté). Voici la date de ces publications : 1933 (Seconde Session, 21-22 octobre 1931) ; 1934 (Troisième Session, 12-13 octobre 1932) ; 1935 (Quatrième Session, 4-5 octobre 1933) ; 1936 (Cinquième Session, 17-18 octobre 1934) ; 1937 (Sixième Session, 9-10 octobre 1935) ; 1938 (Septième Session, 7-8 octobre 1936) ; 1939 (Huitième Session, 13-14 octobre 1937) ; 1941 (Neuvième Session, 5-6 octobre 1938) ; 1942 (Dixième Session, 23-24 octobre 1940 et Onzième Session, 15-16 octobre 1941) ; 1945 (Douzième Session, 14-15 octobre 1942 et Treizième Session, 20-21 octobre 1943). Le dernier volume cité — celui de 1945 — a été publié par l'Imprimerie Franciscaine et ne porte pas, comme tous les autres, la mention « Action Catholique ».

l'UQAM s'arrête à la reproduction des textes présentés à la treizième session, qui se tint les 20 et 21 octobre 1943. Je ne sais si l'Académie se réunit à nouveau au-delà de 1943³. Quoi qu'il en soit de cette question, l'ensemble des volumes que nous possédons et qui couvre la période qui s'étend de la fondation de l'Académie en 1930 à l'année 1943, avec l'exception de l'année 1939, où l'Académie suspendit sa réunion annuelle, est assez important pour être considéré comme significatif. Je me permettrai, au cours de ce texte, de citer abondamment les actes de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. Pour deux raisons. 1) D'abord, parce que ces textes sont maintenant très peu connus des jeunes chercheurs et que leur contenu a été oublié par les autres. 2) Ensuite, parce que certaines des affirmations qu'ils contiennent sont, à certains égards, tellement stupéfiantes qu'il m'est souvent apparu nécessaire de les produire sous forme de citations afin de me prémunir à l'avance du reproche d'en caricaturer le contenu.

L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin a d'abord été composée de vingt-neuf membres. Ce nombre ne pouvait excéder trente. Ses membres étaient dans leur très grande majorité des clercs : je ne pense pas qu'il y ait jamais eu, de 1930 à 1943, plus de quatre laïques sur la trentaine de membres constituant l'Académie. Ce nombre a été le plus souvent restreint à trois. À la trentaine de membres de l'Académie s'est bientôt adjoint un comité composé d'un président d'honneur, l'archevêque de Québec, et de plusieurs vice-présidents d'honneur où figuraient les divers recteurs des universités francophones (Laval, Montréal et Ottawa) et le

3. J'ai fait des recherches dans les bibliothèques des Universités Laval, d'Ottawa, de Montréal et à celle de l'Institut d'Études Médiévales de Montréal. À part celle de l'Université de Montréal, qui ne semble pas posséder les volumes publiés par l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin (aucune carte au fichier), toutes les bibliothèques où je suis allé possèdent une collection de ces volumes qui, comme celle de l'Université du Québec à Montréal, s'arrête à la session de 1943 (la treizième). Les archives de l'Université d'Ottawa possèdent un exemplaire du programme des communications présentées à la quinzième session de l'Académie ; cette session s'est tenue à l'Université d'Ottawa, les 3 et 4 novembre 1945, sous la présidence de l'archevêque d'Ottawa, Monseigneur A. Vachon. Cette quinzième session a dû être précédée d'une quatorzième session, en 1944. Je n'ai pas trouvé d'autres indications de la poursuite publique des travaux de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin au-delà de 1945. Je n'ai pas, non plus, trouvé de volumes colligeant les textes des communications présentées aux sessions de 1944 et de 1945. Des témoins de cette époque pourront sans doute nous éclairer sur le sort de l'Académie thomiste après 1945. Je ne connais malheureusement aucune de ces personnes.

Provincial des Dominicains. Cette liste n'est pas exhaustive. Les réunions se tenaient une fois l'an, pendant deux jours, et divers conférenciers, choisis la plupart du temps parmi les membres de l'Académie — il y eut cependant un nombre considérable d'exceptions à cette règle —, y lisaient un texte écrit sur un sujet déterminé à l'avance par Mgr Pâquet. Le parterre devant lequel ces conférences se prononçaient était extrêmement prestigieux, pour ce qui est du Québec des années trente. Qu'on en juge : la séance se déroulait devant les membres de l'Académie Saint-Thomas eux-mêmes. Or, à cette époque où les sciences expérimentales étaient décriées et les sciences sociales encore assez peu existantes au Québec, les membres de l'Académie Saint-Thomas d'Aquin, appartenant aux Facultés de Théologie, de Philosophie et de Droit du monde francophone, en représentaient une façon d'élite intellectuelle. À ceux-ci s'ajoutaient les vice-présidents d'honneur, c'est-à-dire, comme nous venons de le voir, les recteurs des universités francophones, et un nombre considérable d'évêques, parmi lesquels se trouvait le président d'honneur de la session, invité à la fin à féliciter les conférenciers de la journée. Au-dessus de tout ce monde trônaient, d'une part, le pouvoir politique, représenté par le premier ministre de la province de Québec, assorti du Lieutenant-Gouverneur de la province, et, d'autre part, le pouvoir ecclésiastique représenté par le cardinal en fonction — ce fut, pour toute cette période, le cardinal Villeneuve, le cardinal Rouleau étant décédé peu de temps après la fondation de l'Académie — et le délégué apostolique de Rome. On peut affirmer, sans grande crainte de se tromper, qu'il n'est pas d'association universitaire québécoise qui soit parvenue, depuis la disparition de l'Académie Saint-Thomas d'Aquin, à tenir ses journées annuelles devant une assemblée aussi influente.

Les textes qu'on lisait devant cette assemblée peuvent être regroupés en quatre catégories : 1) Des exposés de la pensée de saint Thomas sur des points de doctrine philosophique ou théologique relativement scolaires. Par exemple : la théorie de l'acte et de la puissance chez saint Thomas. 2) Des textes qui, de façon explicite ou voilée, se rapportaient à des problèmes de nature sociale ou politique. Par exemple : un texte sur les juridictions respectives du fédéral et du provincial en matière d'éducation. 3) D'autres textes ont comparé la doctrine de saint Thomas avec celle d'autres penseurs, parmi lesquels le plus souvent cité est saint Augustin. 4)

Enfin des commandes, souvent lues en anglais, et où la communauté francophone tentait de prendre connaissance de ce qui se faisait dans divers secteurs de l'éducation et de la pensée anglophones. Par exemple : l'enseignement de la théologie dans les facultés protestantes.

Lorsqu'ils étaient publiés, ces textes jouissaient d'une diffusion assez large dans des académies régionales qui étaient rattachées à la grande Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin et assuraient la croissance de son influence. De telles académies régionales, qui faisaient profession de suivre les mêmes principes que l'Académie canadienne originale, existaient à Chicoutimi, Montréal et Ottawa. Il a dû y en avoir d'autres.

Il est une dernière remarque que j'aimerais faire avant de passer à l'analyse des textes qui sont reproduits dans les Actes de cette Académie. Il n'y a pas lieu de trop s'étonner du nombre de clercs au sein de l'Académie Saint Thomas d'Aquin. L'enseignement universitaire, et même collégial de la philosophie, était à cette époque presque entièrement assuré par des clercs. Cette situation n'était pas propre au Canada français. C'étaient en grande partie des ministres protestants qui assuraient l'enseignement de la philosophie du côté anglophone. La proportion des clercs au sein de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin — neuf clercs pour dix membres — donne une image assez fidèle de la proportion entre les clercs et les laïques qui existait dans l'enseignement. On a trop tendance à oublier cette réalité cléricale de l'enseignement de la philosophie au Québec. Cette réalité continue d'opérer même aujourd'hui, comme le montrerait un examen de la composition des divers Départements de Philosophie francophones. La proportion de ceux qui ont, à un moment ou un autre de leur carrière, occupé une place au sein de l'appareil cléricale demeure considérable.

2 — J'en viens maintenant à l'analyse des textes produits par l'Académie Saint-Thomas. Voici quelle est la procédure que je suivrai. Je développerai cette analyse en présentant un certain nombre de thèses sur la nature d'une orthodoxie en philosophie. J'illustrerai chaque fois ces thèses à l'aide d'un exemple pris dans le corpus des textes dont je viens de décrire sommairement la provenance. Cette procédure laisserait entendre que les textes thomistes n'ont dans cet exposé que la fonction d'illustrer une théorie géné-

rale de l'orthodoxie qui aurait été produite indépendamment d'eux. Il y a là une fiction dont il faut révéler l'existence, pour dissiper des malentendus. Le texte thomiste ne constitue pas pour l'instant un cas particulier de la théorie de l'orthodoxie que je vais élaborer dans ce texte. Au contraire, cette théorie n'est qu'une généralisation des propriétés que j'ai découvertes en faisant l'analyse des seuls textes produits par l'Académie Saint-Thomas d'Aquin. Je n'ai pas encore mis à l'épreuve la théorie que j'ai construite à la suite de ma lecture des Actes de l'Académie canadienne Saint-Thomas, en examinant si elle pouvait rendre compte d'autres orthodoxies que le thomisme en philosophie. J'entreprendrai cet examen en un autre lieu⁴. Je n'ai cependant pas cru devoir renoncer à présenter sous forme de thèses générales sur l'orthodoxie des résultats qui ont été obtenus à la suite de la description d'un seul type d'orthodoxie. Les mérites didactiques de ce mode d'exposition m'apparaissent considérables, si l'on dissipe au départ, comme je viens de le faire, les malentendus qu'il pourrait engendrer. Les thèses que je vous présente sous une forme un peu dogmatique ne sont donc, en réalité, que des hypothèses de recherche obtenues à la suite d'un travail sur un seul ensemble de textes — ceux de l'Académie Saint-Thomas — et leur fécondité devra se tirer de leur puissance à rendre compte d'autres types d'orthodoxies que celle dont il sera question dans la suite de cet exposé. Je ne doute pas cependant que mes hypothèses résisteront à cette épreuve. Ceci dit, j'annoncerai maintenant mes thèses.

2.1 —

THÈSE NO 1 :

Une orthodoxie constitue essentiellement un phénomène institutionnel. Exprimée de façon plus précise, une doctrine ne devient une orthodoxie qu'à la condition de voir sa vérité instituée par une instance qui possède un pouvoir de contrainte efficace sur ceux à qui elle veut imposer cette doctrine.

La raison de cette première thèse est obvie. On sait qu'il est dans les diverses sciences certaines propositions qui sont reçues comme vraies par la communauté des chercheurs et que l'on ne saurait nier sans heurter un consensus. Il est impérieux que l'on

4. Il me faut dire que quelques chercheurs qui ont lu ce texte avant sa publication et qui travaillent sur des corpus différents du mien m'ont affirmé que plusieurs de mes thèses s'appliquaient aux textes qu'ils analysent.

évite de confondre ce qui constitue un paradigme scientifique, — l'état des connaissances dont la vérité est reconnue à une époque donnée du développement d'une science — et qui n'est qu'un résultat normal de la recherche scientifique, avec l'instauration d'une orthodoxie, qui appartient de façon irrémédiable à la pathologie du travail intellectuel. Si un savant ne saurait mettre en question avec légèreté les équations de la mécanique quantique, il lui est néanmoins permis de poursuivre des recherches qui mèneraient éventuellement à la modification de ces équations et de présenter le résultat de ses travaux sans se voir exclure, sauf dans des cas qui deviennent de plus en plus rares, de l'université où il enseigne et, de façon plus large, de la communauté des chercheurs.

Il n'en est malheureusement pas ainsi dans le cas de ce qui constitue une orthodoxie véritable. Le désaccord est alors habituellement sanctionné par un ostracisme ou par quelque mesure encore plus extrême. La doctrine de saint Thomas a été officiellement reconnue comme étant celle qui devait régler les positions de l'Église et des universités catholiques en matière de théologie et de philosophie par une encyclique de Léon XIII (*Æterni Patris*, 1879). Sa vérité a donc été officiellement instituée par l'Église, qui était une instance disposant alors d'un pouvoir de contrainte effectif sur ses membres. Le désaveu des thèses de saint Thomas d'Aquin aurait, dans le cas d'un professeur enseignant dans une institution catholique, entraîné un rappel à l'ordre énergique et éventuellement, s'il avait persisté, la mise au ban de cette institution.

Une orthodoxie est donc une doctrine dont la vérité est instituée par une instance. Cette instance est, dans la grande majorité des cas, de nature religieuse ou politique. Il est en effet rare que cette instance soit elle-même de nature scientifique. La raison en est simple : une instance d'ordre scientifique ne saurait exiger une doctrine en orthodoxie sans renoncer en même temps à son caractère scientifique. Il suit de ces remarques qu'une orthodoxie doit être caractérisée par sa double appartenance. En tant que *doctrine*, elle appartient au domaine des productions théoriques ; en tant que doctrine *instituée*, elle relève de l'instance, religieuse ou politique, qui l'a instituée.

Les conséquences de cette double appartenance sont nombreuses. Celle dont la portée est la plus considérable est la sui-

vante : parce qu'une orthodoxie est liée par une appartenance double, son contenu est un corps mixte où les prescriptions de l'instance responsable de son institution s'efforcent toujours de subvertir le contenu doctrinal originaire, quand il ne sert pas de façon assez immédiate les intérêts de cette instance. Ces prescriptions viennent de façon voilée s'intégrer à la doctrine et participent dès lors de son caractère universel. L'instauration d'une orthodoxie rend donc possible, et ceci est important, *deux opérations* de nature converse : ce qui était originalement une doctrine devient par le moyen de son institution une prescription — tous les esprits devaient en effet se soumettre à cette doctrine — et ce qui dans le futur ne serait apparu que comme une prescription relativement arbitraire — des directives de l'autorité politique ou ecclésiastique sur telle ou telle matière — se verra assimilé à la doctrine. Essayons d'illustrer tout cela.

Double appartenance du thomisme, d'abord. Je me bornerai à vous citer deux textes qui sont particulièrement éloquentes à cet égard. Dans l'introduction du premier volume reproduisant les travaux de l'Académie, Mgr Pâquet écrit :

Texte 1 :

Selon la lettre et l'esprit des statuts académiques, les travaux présentés à chaque session ont offert un double caractère : *attachement inviolable aux principes thomistes* si hautement préconisés par l'Église ; souci d'aborder et de résoudre à la lumière de ces principes, les plus graves problèmes de doctrine religieuse, philosophique et sociale, de l'époque actuelle. (Nous avons souligné).

L.-A. Pâquet, Première session, p. IV.

Notons qu'il est dans cette introduction avant tout question des principes du thomisme lui-même. La lettre par laquelle le secrétaire d'État du Vatican, le cardinal Pacelli (futur Pie XII), donne son accréditation à la nouvelle société jette cependant une autre lumière sur les raisons de sa fondation :

Texte 2 :

Le Saint Père a appris avec une vive satisfaction que votre Éminence a fondé naguère l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, à l'instar de l'Académie romaine du même nom, dans le but de faire mieux connaître au Canada les directives du Saint-Siège en matière de philosophie et de théologie.

E. Pacelli, Première session, p. 15-16.

Il n'est question dans ce texte que du Saint-Siège et de ses directives. Le thomisme relève d'une première façon de la raison théorique qui se déploie dans les Sommes de saint Thomas, mais il relève aussi et dans une mesure égale de la raison ecclésiale qui émane du Saint-Siège.

Cette double appartenance détermine l'ambivalence du contenu des textes produits par l'Académie. Comme le laisse entendre Mgr Pâquet, les travaux de l'Académie seront d'une double nature. Ils essaieront d'abord de déterminer quelle est, sur divers points, la lettre des principes thomistes. Ces efforts produiront des énoncés de doctrine assez scolaires. Dans un second type de travaux, on s'efforcera d'éclairer les problèmes contemporains les plus pressants à la lumière des principes analysés précédemment. Or, contrairement au vœu de Mgr Pâquet, ces deux grands types de travaux — énoncés de doctrine fondamentale et application des principes — n'utilisent pas les mêmes matériaux théoriques. Si les premiers se réfèrent nécessairement à la doctrine de saint Thomas, les seconds utilisent presque exclusivement les directives exprimées dans les encycliques papales. Le texte du père Archambault sur « La restauration de l'ordre social » (Deuxième session) porte, de façon significative, en sous-titre : « d'après les encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo Anno* ». L'encyclique vient relayer la doctrine thomiste dans presque tous les cas où il est davantage question d'un problème social concret que de l'exégèse explicite des œuvres de saint Thomas. Comme ces textes plus insérés dans la réalité sociale constituent, avec les énoncés de doctrine, l'ensemble qui revendique le plus grand nombre de pages dans les Actes de l'Académie, il s'ensuit que la place que tiennent dans les Actes les encycliques est aussi considérable que celle des Sommes de saint Thomas proprement dites.

On aurait tort d'y voir une contradiction. Cette pratique apparaît pleinement justifiée dès le moment où nous rappelons à notre mémoire ce qui a été dit précédemment de la double opération que rend possible la mise en place d'une orthodoxie : la doctrine et l'institution qui la promulgue se renforcent l'une l'autre selon une logique parfaitement circulaire. Parce que le thomisme a été déclaré la doctrine officielle de l'Église, ses principes doivent être reconnus par tous les croyants. C'est là la première opération qui fait d'une doctrine une prescription. Mais parce que les paroles

du Saint-Siège constituent en elles-mêmes la doctrine de l'Église, tout ce qui émane du Saint-Siège ne saurait être à son tour que thomiste. C'est là la seconde opération, qui confère le statut d'une doctrine à des directives circonstanciées. Ainsi se trouve annulé l'écart qui sépare la raison théorique, qui a le pouvoir de décréter ce qui est vrai, et la raison ecclésiale qui perçoit ce qui est avantageux. Le théorique s'incarne historiquement en prenant le visage d'un conformisme et le politique assume la figure du nécessaire en se donnant pour une science.

2.2 —

THÈSE NO 2 :

L'institutionnalisation d'une pensée, *quel que soit son contenu*, ressortit à ce que nous désignerons comme un idéalisme pratique. Ce type d'idéalisme est articulé par les catégories de l'éristique.

Cette thèse formule une remarque qui frôle en réalité le sens commun. Convenons d'abord d'appeler idéaliste une position qui privilégie le pouvoir de la conscience sur la force des choses, et réaliste ou matérialiste une position qui inverse ce privilège. La première partie de ma thèse tient dans l'affirmation suivante : même si le contenu d'une doctrine répudie de façon explicite la position idéaliste, le fait même que l'on s'estime contraint de transformer cette doctrine en une orthodoxie équivaut, en lui-même, à une reconnaissance pratique de cette position et à un acquiescement tacite à sa vérité. Pourquoi, en effet, met-on en place une orthodoxie ? Essentiellement, c'est pour préserver de l'erreur ceux à qui on ne reconnaît pas le pouvoir de départager par eux-mêmes le vrai du faux. Mais l'importance d'avoir des idées justes est d'autant moindre que l'on estime que l'action humaine ou l'histoire sont entièrement déterminées par des forces matérielles — la force des choses. La crainte qui détermine une instance politique ou religieuse à désigner explicitement une doctrine comme orthodoxe est très précisément l'aveu que le pouvoir de la conscience déborde la somme des déterminismes qui s'exercent sur l'action humaine. On ne l'a pas assez remarqué, le pouvoir qui est effectivement reconnu par quelqu'un à la conscience peut être exactement mesuré par la force qu'il attribue *aux idées fausses*. Cette force doit être considérable pour conduire à la mise en place d'une orthodoxie avec tout son appareil de censeurs ; cette mise en place constitue donc une reconnaissance à rebours ou par l'absurde du fond d'une position

de type idéaliste. Quelle qu'ait été la répugnance théorique maintes fois exprimée du réalisme thomiste en tant que mouvement idéologique pour toute forme d'idéalisme, ce thomisme n'a jamais cessé d'être obsédé par la puissance effective de l'idée sur le réel. Entendons ici par le réel surtout la réalité historique ; on apercevra mieux de cette façon pourquoi dans la formulation de la seconde thèse le qualificatif de pratique est attribué au terme d'idéalisme.

On peut donner de très nombreux exemples de cette terreur de l'idée fausse à laquelle nous venons de nous référer. Je me contenterai de deux textes.

Texte 3 :

Une seule déviation de la pensée dans la question très ancienne, et jamais vieillie, de la connaissance suffit pour rompre l'équilibre du monde, pour ébranler les bases de la croyance, pour supprimer Dieu.

L.-A. Pâquet, Première session, p. 27.

Texte 4 :

Or le concile, remarque le grand historien Mœhler, et j'attire votre attention sur ce point, est à tendances nettement positives ; volontairement, il exclut le côté spéculatif de la théologie.

La raison de cette préférence : *le danger*. (Nous soulignons). Nous savons en effet qu'en temps de crise les défenseurs de la foi, suscités par Dieu, s'en tiennent à la théologie positive . . .

H. Mathiot, Neuvième session, p. 33.

Ces deux textes peuvent nous introduire à la seconde partie de la deuxième thèse que je vous ai soumise. Le terme d'éristique que j'ai employé vient du grec «*eris* » qui signifie lutte ou combat et désigne la théorie des débats ou l'art de la controverse. Lorsque j'ai affirmé que le type d'idéalisme auquel se rattachait l'établissement d'une orthodoxie était articulé par les catégories de l'éristique, je faisais référence à l'introduction dans la littérature qui exprime la pensée orthodoxe de toutes ces métaphores qui gravitent autour des notions de lutte et d'agression. L'orthodoxie est habituellement décrite comme étant une doctrine qui nous préserve des ténèbres de « l'erreur » ou de la « déviation » ; sa vérité est constamment assiégée par des « ennemis » qui s'emploient à faire tomber les fidèles dans des embûches et des pièges ; leur seule motivation est « la haine » et il faut mener contre eux une « lutte » aussi vigou-

reuse qu'incessante. L'un des effets les plus nocifs de l'instauration d'une orthodoxie est de dramatiser, le plus souvent de façon loufoque, le processus de la connaissance. Cette dramatisation du processus de la connaissance est loin d'être aussi anecdotique qu'on a accoutumé de le penser. Ses effets sont doubles. Elle constitue d'abord un alibi global qui permet que les travaux théoriques les plus abstrus et les plus parfaitement inutiles soient conçus comme des interventions opportunes dans la grande guerre des discours que se livrent les forces du bien et du mal. Il n'est dès lors pas un seul texte qui soit suffisamment distant de la réalité sociale pour être privé des prestiges du militantisme. Mais en plus de fournir une caution à des pratiques parfaitement déréalisées, une dramatisation du travail intellectuel a pour second effet de transformer en des affrontements entre les personnes ou entre les institutions toute forme de désaccord théorique. La discussion et la critique qui constituent la vie même de la recherche cessent bientôt d'exister, la plupart des chercheurs trouvant plus économique de paraître consentir que de s'engager dans des querelles interminables.

2.3 —

THÈSE NO 3 : Une orthodoxie constitue une formation réactionnelle.

Comme la précédente, cette thèse comprend dans sa formulation des expressions qu'il nous appartient de définir. Avant de fournir l'esquisse de cette définition, j'aimerais faire état des divers motifs qui m'ont conduit à utiliser cette expression de formation réactionnelle.

L'un des traits les plus marqués du texte de l'orthodoxie est sa systématique incohérence. Cette incohérence, qui se manifeste par de nombreuses contradictions dans les textes thomistes que nous avons analysés, prend le plus souvent la forme d'une incompatibilité entre les effets désirés de la mise en place d'une orthodoxie et ses effets réels ou encore entre la théorie qu'une orthodoxie fait d'elle-même et sa pratique. Donnons d'abord quelques exemples des contradictions qui font constamment éclater le texte thomiste. Nos exemples seront au nombre de quatre et ils se suivront selon un degré de généralité croissante.

Premier exemple

Dans un texte qui commente la méthode de saint Thomas d'Aquin, l'abbé Joseph Ferland nous apprend que saint Thomas n'est pas traditionaliste et qu'en thomisme l'argument d'autorité constitue le plus faible de tous les arguments. Le texte poursuit évidemment en recommandant aux fidèles de suivre l'exemple de saint Thomas d'Aquin. C'est déjà une contradiction bénigne que d'appuyer sur un argument d'autorité — l'exemple du maître — la prescription d'y voir un mode inférieur de la démonstration. Mais à cette première inconsistance s'ajoute, cette fois de façon absolument massive, les innombrables exemples que l'on pourrait citer et où le texte des thomistes a recours à l'argument d'autorité. Ces exemples innombrables ne font que se révéler conformes à la loi qui ordonne la raison orthodoxe : lorsque la vérité d'une doctrine est officiellement instituée, le seul mode d'argumentation véritablement légitime est celui qui invoque son autorité. Il était dès lors parfaitement inconséquent de s'affirmer thomiste, par conformité avec les prescriptions des encycliques, et de déclarer dans un même souffle son peu d'estime pour l'argument d'autorité. L'acceptation de la doctrine de saint Thomas est en elle-même soumission à l'autorité.

Second exemple

Mon second exemple est de portée plus générale. Je me contenterai d'abord de vous lire ces deux textes du Cardinal Villeneuve :

Texte 5 :

Peut-être le prestige et la valeur objective de notre enseignement philosophique nous ont-ils trop vite satisfaits. On a beaucoup vécu de répéter les docteurs. On a trop peu imité le labeur qui fouille. On n'a pas beaucoup construit de majestueuses synthèses personnelles propres aux esprits puissants.

Mgr. J.-M.-R. Villeneuve, Première session, p. 242.

La requête de celui qui allait devenir le cardinal Villeneuve semble claire : la philosophie thomiste québécoise doit être *originale*. Mais comment réclamer l'originalité de ceux-là mêmes à qui on avait déclaré quelques pages avant :

Texte 6 :

S'il est un point acquis dans la discipline doctrinale actuelle du catholicisme, c'est sans conteste la *dictature intellectuelle de l'Angélique docteur*. « Ceux qui veulent être vraiment philosophes (et les religieux doivent surtout le vouloir) sont obligés », écrivait Léon XIII le 25 novembre 1898, aux Frères mineurs, « d'établir les principes et les bases de leur doctrine sur saint Thomas d'Aquin ». « S'il se rencontre des docteurs en désaccord avec saint Thomas » avait-il précédemment exposé aux jésuites (30 décembre 1892) « quel que soit par ailleurs leur mérite, l'hésitation n'est pas souhaitable, les premiers doivent être sacrifiés au second ». (Nous avons souligné).

Mgr. J.-M.-R. Villeneuve, Première session,
p. 210-211.

La contradiction est ici tellement dure qu'il est à peine besoin de commenter : c'est vouloir casser les intelligences que de les inviter à conserver leur liberté de réflexion tout en exigeant leur soumission à ce qui est explicitement désigné comme une dictature.

Troisième exemple

Nos deux premiers exemples, selon des degrés divers de généralité, concernent une délégation par le texte orthodoxe de son rapport réel avec la doctrine instituée : on prétend, d'une part, mépriser l'argument d'autorité alors qu'il est le seul qui, dans la pratique, soit effectivement utilisé ; on requiert, d'autre part, l'originalité tout en exigeant la soumission. Nos deux autres exemples porteront le débat encore plus haut. Nous procéderons comme dans le cas précédent en juxtaposant des textes contradictoire. Les deux textes que nous regarderons maintenant ensemble sont tirés d'une communication qui confronte les mérites respectifs des deux grandes doctrines catholiques rivales, celle de saint Thomas et celle de saint Augustin. Bien entendu, saint Thomas est le plus grand des deux. La raison de sa supériorité est intéressante : saint Augustin, entièrement soumis aux prescriptions de sa foi, n'est en effet pas reconnu comme un philosophe véritable :

Texte 7 :

En nous tenant à ces cadres rigides, peut-on parler de philosophie augustinienne ? Personne n'y songe. L'augustinisme n'ayant jamais voulu être autre chose qu'une exploration rationnelle du contenu de

la foi a perdu tout droit à s'appeler une philosophie au sens thomiste du mot. Mais est-ce tout de même une véritable philosophie ? Nous ne le pensons pas.

M.-C. Forest, Première session, p. 55.

Il semblerait donc, d'après ce texte, que l'acte de philosopher doive prendre une nécessaire distance avec les contenus de la foi et de façon plus générale avec l'instance religieuse. Or, encore ici, il n'y a qu'une apparence. Écoutons parler le père Forest, quelques pages plus loin :

Texte 8 :

Si on peut prier par le cœur de saint Thomas, c'est pas son intelligence qu'il faut penser, Mgr Paquet, dans le magnifique discours-programme que nous venons d'entendre, en a donné de multiples raisons. Une seule suffirait : la volonté de l'Église. (...) Il n'est pas question de préférences personnelles, mais de soumission et d'obéissance.

M.-C. Forest, Première session, p. 69-70

Saint Augustin, en réfléchissant les contenus de sa foi, n'est sûrement pas plus lié que le philosophe thomiste qui embrasse la doctrine de son maître pour se plier à la volonté de l'Église. On pourrait même penser qu'il est moins compromettant pour un philosophe de se reconnaître dépendant du contenu d'une foi que des décrets d'une Église. Pourquoi alors refuser à Augustin le titre de philosophe tout en s'obstinant à parler de Philosophie thomiste ?

Quatrième exemple

Cette dénégation de la subordination de la philosophie à l'autorité religieuse atteint, je crois, son point culminant dans un texte de l'abbé Arthur Robert sur la philosophie du communisme. Citons-en, encore une fois, un extrait :

Texte 9 :

Et comme l'ont fait les positivistes en métaphysique, Karl Marx en économie a, pour ainsi dire, substitué la croyance à la science. Ses prédictions, l'important est d'y croire. Ainsi le marxisme devient une religion, ou mieux une dévotion, un objet de foi. Un vague mysticisme, une sorte de culte vient comme pallier les contradictions qui surgissent de toutes parts et relèguent au dernier plan des éléments scientifiques et objectifs.

A. Robert, Cinquième session, p. 78-79.

Ce texte, il faut l'avouer, est particulièrement saisissant puisqu'on y voit un abbé prendre le parti de la science contre celui du mysticisme et surtout du religieux! Soulignons-le avec force : le reproche qui est ici fait à Marx est précisément d'avoir produit une théorie dont les connotations étaient religieuses. Or, cette prise de position en faveur de la raison objective n'empêchera nullement le thomisme de prendre le parti du mystère contre la science, lorsque l'on pensera qu'il est opportun de le faire, comme en témoigne ce texte de Hermas Bastien, dont le titre est « Le mystère de la connaissance » (Neuvième session). Le terme de formation réactionnelle que nous avons précédemment utilisé pourra, à la lumière de ces exemples, être expliqué avec plus d'aisance. Ce terme désigne dans la psychologie freudienne les efforts que fournit un individu pour assumer une personnalité contraire à ses tendances profondes, et dont les traits lui sont le plus souvent dictés par ce qu'il croit être les attentes de son milieu. Ainsi, pour prendre des exemples simples, un individu lubrique se contraindra au scrupule s'il vit dans une société puritaine ; de la même façon, un libre penseur se prendra pour un dévôt s'il est inséré dans une société cléricale. Naturellement, ces tentatives pour assumer une personnalité conforme à ce qui est attendu ne réussissent aux mieux qu'à engendrer des névroses, le refoulé parvenant toujours à se manifester sous une forme ou sous une autre.

Or, tel est bien ce qui semble se passer au sein du mouvement thomiste québécois. Alignons d'abord les foyers de tension. 1) Bien qu'il affecte mépriser l'argument d'autorité, le thomisme constitue en lui-même une structure d'autorité. 2) Bien qu'il prétende privilégier la pensée originale, le thomisme tente de la soumettre à une dictature intellectuelle. 3) Bien qu'il affirme démarquer la philosophie des contenus de la foi, le thomisme est tout entier soumis aux directives de cette instance qui a pouvoir de légiférer dans les matières concernant la foi, à savoir le Saint-Siège. 4) Bien, enfin, qu'il se complaise à juger de haut la part d'irrationnel qui constitue le mystique et le religieux, le thomisme n'est qu'un avatar de l'autorité religieuse et il s'efforce, chaque fois qu'il dialogue avec la science, de prendre la part du sentiment, de l'ineffable et du mystère. La raison thomiste, au Québec, s'est prétendue démonstrative, originale, laïque et objective alors qu'elle s'est toujours révélée livresque, asservie, cléricale et passionnée. Ce trait selon lequel la pensée orthodoxe se révèle comme formation réac-

tionnelle est structuré par un double mouvement qui nous semble très caractéristique des mécanismes de la pensée orthodoxe. Un premier geste, qui constitue la dénégation de toutes les appartenances extra-théoriques (religieuse ou politique) de la pensée orthodoxe est relayé par une revendication non moins opiniâtre de la scientificité. *Il n'est peut-être pas de contexte où le discours réclame avec plus d'insistance qu'on lui confère les prédicats de la science que ces contextes où s'est instaurée une orthodoxie.* Il faut souligner que la figure que le thomisme a tenté de prendre correspondait trait pour trait à des valeurs dont l'Église reconnaissait avec une acuité croissante qu'elles étaient partagées par une société d'où elle risquait d'être éventuellement expulsée. De là cet effort pour assumer, par formation réactionnelle, un visage qui correspondrait à des attentes pressenties. D'où aussi l'issue attendue de ce processus pathologique : le retour du refoulé et la névrose. On aurait tort de croire que ces névroses furent le lot d'associations marginales : tout le corps social en fut affecté et nous en souffrons encore. Comme le remarquait le Cardinal Villeneuve le troisième rôle de la philosophie, c'est :

Texte 10 : De subjuger les élites intellectuelles et par celles-ci toute la société dans les liens de la foi.
Mgr. J.-M.R. Villeneuve, Première session, p. 235.

2.4 —

THÈSE NO 4 : Une orthodoxie se définit par une volonté d'application des concepts. Son rapport avec la réalité sociale et historique est *par principe* immédiat.

Pour l'essentiel, toutes les contradictions que nous avons relevées précédemment peuvent se rattacher à l'antimonie liberté/servitude. Les tenants d'une orthodoxie doivent convaincre ceux à qui ils désirent l'imposer que malgré le caractère définitif de la doctrine proposée, un emploi est encore prévu pour le travail de la pensée craétrice et, en réalité, pour le travail de la pensée tout court. La solution à ce problème réside dans le concept d'application. Si le noyau de la doctrine est intangible, par le fait même que la doctrine a été instituée, reste à propager le message et surtout à appliquer la doctrine à la résolution de problèmes sociaux contemporains. La nouveauté ne viendra donc pas de la diversité des instruments mais de la multiplicité des applications d'un même

outil à des problèmes différents. Les textes sont sur ce sujet formels et abondants. Nous pouvons à cet égard nous référer à ce texte déjà cité par lequel Mgr Pâquet expose le but des travaux qui se poursuivront dans l'Académie et où la part de l'application à des problèmes contemporains est considérable.

Il est impérieux que se rende compte de la portée de cette quatrième thèse. Sa fonction est, pour l'essentiel, de contrer cette croyance naïve selon laquelle une orthodoxie, et de façon notoire le thomisme, se réalise sous la forme d'exercices et de travaux sans relation avec le contexte socio-politique. Nous n'avons pas l'intention de nier que bien des textes produits par le thomisme aient été abstraits ; nous tenons cependant à soutenir avec force que le degré d'abstraction ou même d'impertinence de travaux qui sont soutenus par un volontarisme de l'application n'est jamais une mesure de leur influence réelle. Il faut à cet égard ne pas hésiter à prendre parti pour le paradoxe : bien loin de manquer la réalité sociale québécoise, ces travaux ont au contraire ajusté cette réalité à la mesure de leur inexistence. Littéralement pétrifiée par le spiritualisme de ses élites, c'est toute la société québécoise qui s'est mise à ressembler aux travaux qui se sont employés à la déréaliser.

Cette volonté d'application peut aussi nous servir à rendre compte de plusieurs autres traits du discours orthodoxe. Énonçons à cet égard le problème que doit résoudre l'application de ce discours. Ce problème a été maintes fois énoncé : comment utiliser pour résoudre les difficultés de l'époque contemporaine des solutions qui ont été produites à une époque antérieure à la nôtre ? Le discours orthodoxe possède tout un arsenal de procédés pour parer à cette objection.

Premier procédé

Le premier de ces procédés est classique et bien connu de vous : il consiste dans une négation pure et simple du vecteur temps. Nous désignerons ce premier procédé par le terme d'*achronisation*. Le texte le plus saisissant que l'on puisse citer sur ce sujet est celui du Père Simard qui rédige l'avant-propos du cinquième volume des Actes :

Texte 11 :

À première vue, il peut sembler étrange aux hommes si agités de notre pays que quelques-uns

d'entre eux se consacrent à la recherche et à la diffusion d'un enseignement donné au moyen-âge. Pourtant s'il est vrai que la déviation causée par la Renaissance et accrue par le Protestantisme, l'idéologie de 1789 et le mauvais emploi des sciences modernes, explique les pires de nos maux, il ne saurait être illogique de rétrograder jusqu'à l'époque où régnaient les doctrines les plus salutaires et les plus fécondes.

G. Simard, Cinquième session, p. III.

Un procédé d'achronisation peut prendre des variantes plus subtiles que la négation abrupte de l'histoire. Au lieu de nier le temps, on le redistribue autour d'un événement central, qui est naturellement la production du corpus orthodoxe (dans ce cas-ci, les *Sommes* de saint Thomas). L'œuvre de saint Thomas intègre tout ce qu'il y a de vrai dans les textes qui ont été écrits avant l'époque des *Sommes* et constitue l'origine de tout ce qui sera recevable dans les productions intellectuelles postérieures. Corrélativement, les penseurs qui précèdent saint Thomas peuvent être intégrés au camp thomiste, à titre de précurseurs, dans la mesure où leur discours peut être dit vrai. Quant à ceux qui suivent saint Thomas, leur prétention à la vérité est exactement mesurée par leur inféodation au camp thomiste. Cette redistribution du temps donne lieu à des travaux dont le caractère loufoque peut être évalué à l'embarras des éloges qu'ils suscitent :

Texte 12 :

Avec le substantiel plat métaphysique qu'on doit au chanoine Président de notre Académie, nous avons eu ce soir ce que j'oserais appeler un dessert quelque peu fantaisiste de pré-thomisme. En effet les deux saints dont on nous a raconté la querelle — il s'agit de Saint Augustin et de Saint Jérôme — ne furent thomistes que bien avant la lettre et assez peu quant à l'esprit.⁵

Mgr J.-M.-R. Villeneuve, Dixième session, p. 185.

Ce pauvre Cardinal commençait à s'y connaître ; il avait dû, deux années auparavant, faire l'éloge d'un jeune clerc qui avait vu dans Athanase, le patriarche d'Alexandrie, un autre des précurseurs de saint Thomas.

5. Mgr Villeneuve avait, à cette époque, été fait cardinal.

Texte 13 :

Et voilà comment, ce soir, tout en nous parlant d'un docteur de l'Église qui précéda presque d'un millénaire l'Angélique Docteur, le R.P. Conférencier a prétendu faire du thomisme avant la lettre, et appeler saint Athanase le saint Thomas de son siècle. Si, en effet, le grand patriarche d'Alexandrie commença par secouer les théories antérieures . . . il aura été un thomiste précurseur . . .

Mgr J.-M.-R. Villeneuve,
Neuvième session, p. 51-52.

Les deux exemples que nous venons de donner sont relatifs à des penseurs qui ont précédé saint Thomas. Pour ce qui est des efforts pour rattacher à saint Thomas des réalisations qui lui sont considérablement postérieures, la palme doit être décernée à Mgr Lebon qui, en 1934, année où l'on discutait beaucoup des bienfaits de la Société des Nations, présenta un texte à la session annuelle de l'Académie, où il tenta de montrer que les doctrines contemporaines sur la paix internationale dérivaienent en droite ligne de la doctrine de saint Thomas par l'intermédiaire de Suarez, Vittoria et Taparelli. Le triomphalisme naïf du commentaire que fit Mgr Lamarque du texte de Mgr Lebon nous amènerait aujourd'hui à sourire :

Texte 14 :

Aujourd'hui, l'Église par ses universités est encore le meilleur facteur de la paix internationale. Le jésuite Taparelli fut le précurseur de la Société des Nations. Cette doctrine des Universités est étendue au monde entier par les documents pontificaux.

Mgr C. Lamarche, Cinquième session, p. 241.

Second procédé

Le premier processus que nous avons décrit constitue d'une certaine façon un processus d'abstraction : le discours de l'orthodoxie est systématiquement abstrait de tout contexte historique — que ce soit son contexte d'origine ou son contexte d'application — dont la description serait suffisamment précise pour le faire paraître anachronique et lui retirer sa pertinence. À ce premier processus d'abstraction qui porte sur le dehors du discours orthodoxe — les circonstances de son origine ou celles de son application — s'ajoute un second procédé d'abstraction qui, cette fois, porte sur ce

discours lui-même. Nous nommerons ce second procédé, dont l'importance est encore plus considérable que le premier, l'*extraction de la doctrine*.

La croyance selon laquelle le rapport entre une orthodoxie et la pensée du maître dont elle se réclame est immédiat et transparent ne résiste jamais à l'examen de la production réputée orthodoxe. Un indice de la distance qui sépare la pensée d'un maître et la doctrine orthodoxe qui est extraite de l'ensemble de ses textes peut être vu dans ce titre que le Père Simard donne à l'une des sections de sa communication sur les « thomistes et saint Augustin ». Le titre de cette section est « Les caractéristiques de l'augustinisme de saint Augustin ». (Simard, p. 26, Sixième session). Ce texte suggère que, en dépit des apparences, saint Augustin lui-même n'occupe pas une position privilégiée au sein de l'augustinisme : l'augustinisme constitue une doctrine qui transcende non seulement les conditions historiques de sa production mais aussi sa base textuelle originaire et à laquelle divers auteurs sont comparés selon les modalisations propres qu'ils lui font subir. L'augustinisme de saint Augustin pourra ainsi être contrasté avec celui de saint Irénée ou de saint Thomas. Or, ce qui vaut de l'augustinisme vaut évidemment aussi du thomisme. Nous dirons que de façon générale le rapport d'une doctrine instituée avec le penseur qui lui a donné naissance est d'ordre essentiellement sélectif. Nous avons donné le nom d'*extraction de la doctrine* à cette sélection, dans la pensée d'un maître, de ce qui doit devenir doctrine instituée.

Ce processus de sélection obéit, pour l'essentiel, à une règle d'abstraction. Le projet d'achronisation antérieurement décrit et qui avait pour fin d'estomper la différence entre les divers contextes socio-culturels se prolonge d'une tentative corrélative pour éterniser la doctrine, en rejetant, d'une part, toutes les propositions qu'elle contient qui seraient susceptibles d'être datées dans la chronologie de l'évolution des idées et en accroissant, d'autre part, si cela est possible, le degré de généralisation de propositions déjà sélectionnées en vertu de leur caractère abstrait. Ces deux variantes de ce que nous désignerons dorénavant comme un *processus d'éternisation* et qui accomplit au niveau du contenu d'une doctrine ce que le procédé d'achronisation accomplit au niveau de son contexte d'origine opèrent de la façon suivante.

La première variante du procédé d'éternisation accomplit une opération qui est avant tout négative. Usant d'une distinction, introduite par Maritain et reprise par le cardinal Villeneuve⁶, entre l'enrobage d'une pensée et son corps véritable, on rejettera du côté de l'enrobage, qui, comme son nom l'indique, ne concerne que les propositions non essentielles, tous les énoncés auxquels il est possible d'assigner une date précise. Ces énoncés appartiennent en général à la classe des énoncés qui sont tributaires des connaissances scientifiques d'une époque et dont on peut dire que les positions qu'ils expriment sont dépassées. Cette classe d'énoncés a cependant une plus large extension que celle des énoncés à caractère scientifique. De façon générale la distinction entre le corps propre d'une doctrine et son revêtement cautionne le rejet hors du noyau essentiel de la doctrine de toutes les propositions formulées par le maître qui ne sont pas conformes aux fins qui sont poursuivies par l'institution de sa pensée. Le résidu de cette première opération d'épuration est censé constituer la part éternelle de la pensée du maître et c'est elle qui est instituée comme doctrine contraignante. Le caractère déterminant des énoncés qui constituent la doctrine ainsi éternisée est leur extrême généralité. Si, comme nous l'avons déjà dit, cette généralité n'est pas jugée suffisante on s'emploiera à l'accroître encore. Un texte du cardinal Villeneuve est à cet égard particulièrement révélateur.

Texte 15 :

« Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles » est un principe mathématique évident par lui-même. Toutefois il se *résout* en ce principe métaphysique dont il n'est qu'une sorte de contradiction (*sic*) « Deux êtres identiques à un même troisième sont identiques entre eux ». Les principes des sciences ne sont en définitive que des applications morcelées et des incarnations restrictives de l'être universel et des évidences transcendantales ».⁷

Mgr J.-M.-R. Villeneuve, Première session,
p. 223-24.

Les commentaires que l'on peut faire à propos de ce texte où l'on pense toucher du doigt le néant sont très nombreux. Je les

6. « Il ne s'agit pas de s'attarder à retenir les éléments matériels et caducs de la synthèse thomiste, par exemple, la physique expérimentale dans laquelle les anciens, selon le mot de Maritain, *enrobaient* (souligné dans le texte), faute de mieux, leur métaphysique. » Villeneuve, Première session, p. 246.

7. « Contradiction » est sans doute une coquille. Il faudrait lire « contraction ».

ferai à l'occasion de l'énoncé d'une cinquième thèse sur la nature d'une orthodoxie.

2.5 —

THÈSE NO 5 :

La généralité des contenus doctrinaux d'une orthodoxie lui confère une plasticité telle qu'elle peut être utilisée pour légitimer ou pour condamner n'importe quelle prise de position.

Cette thèse constitue le commentaire annoncé du texte précédent. Il ne suffit pas de dire que la pensée qui s'exprime dans ce texte est grossièrement verbale ; il faut rendre compte des effets de ce type de pratique intellectuelle. Dans des textes de ce genre, — et ils sont nombreux, — les énoncés manquent tellement de spécificité que la pensée et le discours semblent y tendre vers leur propre abolition. Au sens le plus fort du terme, on parle le langage d'une orthodoxie pour ne rien dire. La conséquence de ce truisme est meurtrière : si les contenus doctrinaux d'une orthodoxie sont en réalité vides, il n'est absolument rien à quoi ils ne sauraient être adaptés et, en conséquence, il n'est pas de limite à son utilisation pour le pouvoir qui l'a mise en place. Je donnerai maintenant trois exemples pour illustrer le degré de plasticité qu'on a ainsi conféré aux contenus du thomisme. Lorsque j'ai affirmé que ceux-ci pouvaient être utilisés pour légitimer n'importe quoi, on verra que je n'ai rien exagéré.

Premier exemple

Mon premier exemple constitue moins en lui-même un exemple isolé qu'il n'a valeur de symbole du procédé le plus courant qui opère dans ces textes et que je désignerai comme l'*emploi de citations fétiches*. Une citation fétiche est un renvoi à un texte de saint Thomas, — rarement puisé dans l'œuvre de saint Thomas lui-même, on l'a plutôt trouvé déjà cité par un commentateur, — qui n'est opéré que pour la forme et par déférence aux prescriptions de l'autorité religieuse. L'écart de généralité entre les propositions de ce texte de saint Thomas et la thèse défendue par l'auteur qui le cite est tel qu'il est littéralement impossible de vérifier si le texte cité est favorable ou non à la thèse proposée par l'auteur.

Démontrons cela. Soit ce texte, dont l'auteur énonce dans son introduction les deux prémisses et la conclusion à laquelle il parviendra, ayant établi ces prémisses. Voici les prémisses. Je révélerai la conclusion plus tard.

Texte 16 :

Il y a lieu, d'abord, de bien envisager un fait, le fait des professions. Il faut ensuite situer à leur rang les professions dans l'organisation de la vie sociale.

L. Pelland, Septième session, p. 145-46.

La première prémisses est indiscutable : les professions constituent un fait social établi. Tout va donc se jouer sur la seconde prémisses. On va recourir à saint Thomas pour éclairer ce problème d'ordonner les diverses professions.

Texte 17 :

Dans la première partie de sa *Somme Théologique*, saint Thomas d'Aquin, après avoir défini et analysé l'homme au regard de Dieu et en face de la création, constate que tout l'univers créé est en quelque sorte au service de l'humanité, appelé à une fin surnaturelle et qui doit être mise à même d'atteindre sa fin suprême par une série de fins intermédiaires. Tout le problème de la vocation temporelle et de l'orientation professionnelle est là.

L. Pelland, Septième session, p. 149.

De ce texte de saint Thomas l'auteur tire que « les professions existent parce que les hommes sont divers. . . ». « De là, poursuit notre auteur, l'inégalité des conditions et l'extrême diversité des professions » (p. 149-50). Saint Thomas nous a donc appris que la diversité des professions correspondait à la diversité des aptitudes. Il est temps de conclure. Quelle est, je vous le demande, la conclusion qui doit être tirée de notre raisonnement et du texte de saint Thomas ? Cette conclusion, que personne sans doute n'aurait trouvée, la voici :

Texte 18 :

Ce point réglé, la conclusion s'impose : la médecine et les professions en général ne peuvent pas être étagées.⁸

L. Pelland, Septième session p. 146

8. L'auteur avait déjà énoncé sa conclusion avant d'entreprendre d'en démontrer les prémisses. C'est pourquoi la conclusion que nous citons apparaît sur une page qui précède celle où apparaît son argument en faveur de cette conclusion.

Deuxième exemple

Un voyage au pays de l'Académie canadienne Saint-Thomas ne constitue pas en général un itinéraire plaisant. Il est cependant des textes où l'équanimité du chercheur doit faire place au dégoût. À la session de 1936, le R.P. Arthur Caron, vice-recteur de la Faculté de Droit canonique de l'Université d'Ottawa, présente une communication sur « Les droits de la civilisation et l'occupation des terres non civilisées ». Ce sujet, en apparence abstrait, est d'une brûlante actualité : l'année précédente, l'Italie de Mussolini a envahi l'Éthiopie et le Duce a enfin connu la volupté de la gloire militaire. Les canons italiens ont eu raison, bien qu'avec difficulté, des flèches des habitants de l'Abyssinie. La navrante astuce du Père Caron consiste à renverser la question du droit des peuples civilisés à l'occupation des terres non civilisées en celle du droit des peuples soi-disant non civilisés à l'occupation par un peuple qui leur apportera les bienfaits de la civilisation :

Texte 19 :

Ces préliminaires posés, examinons le problème du premier point de vue, savoir : les droits des peuples incultes à la civilisation.

A. Caron, Septième session, p. 47.

Or, le Père Caron *n'hésitera pas à modifier* la doctrine de certains commentateurs de saint Thomas sur ce sujet, en particulier de Taparelli, afin de défendre avec un entêtement qui lui fait honneur le droit fondamental des nègres à être conquis par les blancs et à participer ainsi aux bienfaits de la civilisation. L'ignominie atteindra son point culminant dans ce texte où il se révélera que les peuples riches mais incultes n'ont pas seulement le droit à la civilisation mais qu'ils ont en stricte charité chrétienne le devoir de partager leurs richesses avec les peuples plus civilisés mais qui ont besoin de *Lebensraum*.

Texte 20 :

L'autorité ethnarchique, en vertu d'une justice distributive suréminente qui doit présider à l'équitable partage de la propriété humaine entre les nations, aurait le droit et le devoir de faciliter l'expansion d'une nation surpeuplée et incapable de nourrir tous ses fils en lui ouvrant des terres nouvelles dans les régions inexploitées de l'univers. Cajetan ne soutient-il pas que même dehors des cas d'extrême nécessité, l'autorité sociale aurait le droit de distri-

buer aux pauvres le superflu dont les riches ne veulent pas se départir ? (39). Il suffit de transposer ce principe sur le plan international, et nous ne voyons pas ce qui le rendrait inopérant.

D'autre part, le bien commun international et la justice sociale internationale ne font-ils pas aux nations un devoir de consentir au partage de leur superflu et de leur surabondance entre les membres les plus indigents de la communauté des peuples ? (39). « Sed in primo casu, cum quis habet de superfluo . . . » cf. *Commentarium in IIam IIæ*, qu. 118, A, 4, n.3.

A. Caron, Septième session, pp. 57-58.

Aussi incroyable que cela puisse paraître, il faut préciser que dans ce texte de Caron les pays riches qui doivent partager leurs richesses seraient des pays comme l'Abyssinie, c'est-à-dire l'Éthiopie d'aujourd'hui, qui est, comme on sait, une terre de famine. Fait alors figure de pays pauvre l'Italie fasciste, qui était cependant assez riche pour envoyer un corps expéditionnaire de cinquante mille hommes en Espagne, afin d'aider Franco à gagner sa guerre civile. L'argument de Caron aurait pu être utilisé en 1939 pour légitimer l'invasion de la Pologne (pays riche) par l'Allemagne (pays pauvre) et, de façon plus générale, pour faire l'apologie de tous les impérialismes. Tout cela, comme le montre la note en bas de page (note 39) que nous avons commencé à citer, s'autorise d'une citation de Cajetan, commentateur latin de saint Thomas.

Troisième exemple

Le troisième de nos exemples est tiré d'un texte de l'abbé Alphonse-Marie Parent, — celui là même qui devait donner son nom à un célèbre Rapport sur l'éducation, — qui a pour titre « Autour du racisme ». Cette communication de l'abbé Parent s'inscrit dans le contexte suivant : en 1938, dans une lettre adressée à tous les recteurs des universités catholiques, la Sacrée Congrégation des Études, Séminaires et Universités, qui relève du Saint-Siège, déclare insoutenables huit des propositions soutenues par le racisme. La troisième de ces propositions, la plus fondamentale peut-être, s'énonce comme suit :

C'est du sang, siège des caractéristiques de la race, que dérivent, comme de leur source principale, toutes les qualités intellectuelles et morales de l'homme.

Le texte de Mgr Parent va consister à montrer qu'en dépit de la prescription du Saint-Siège, cette proposition comporte *une large part de vérité*.

Texte 21 :

Il est faux de prétendre qu'il n'existe aucun rapport entre le sang et les qualités intellectuelles et morales d'un individu ou d'un peuple . . .

Il est également faux et par trop simpliste de déclarer le racisme absurde sous prétexte que tous les hommes et tous les peuples sont égaux par nature . . .

Or nier les rapports entre le sang et les qualités intellectuelles et morales de l'homme, ou les passer sous silence, implique une conception de l'homme qui ne cadre guère avec celle d'Aristote et de saint Thomas.

A.-M. Parent, Dixième session, p. 99.

L'affaire étant assez chaude, l'abbé Parent va joindre à l'autorité de saint Thomas et d'Aristote celles de saint Albert le Grand et de Cajetan pour parvenir à la conclusion suivante, qui suit une citation de plus de deux pages de saint Thomas :

Texte 22 :

Il n'est pas étonnant alors que la proposition condamnée par le Saint-Siège s'exprime ainsi : *ex sanguine, veluti et potissimo fonte* . . . Il n'en est pas moins vrai que le sang, le corps et plus généralement la nature est cause partielle, « *secundum inchoationem* », des dispositions spécifiques et individuelles, intellectuelles et morales des individus aussi bien que des nations telles que définies plus haut.

A.-M. Parent, Dixième session, p. 106.

En gros, ce que condamne l'Église lorsqu'elle dénonce la troisième proposition du racisme, c'est la croyance que le sang constitue la *source ultime ou principale* des qualités morales et intellectuelles d'une nation ou d'un peuple. On ne saurait cependant arguer de la position de l'Église, c'est là le point majeur du texte de l'abbé Parent, pour prétendre qu'il n'y a *aucun lien* entre le sang et la qualité d'un homme. Ce lien est en réalité si immédiat que dans le paragraphe qui suit immédiatement la conclusion que nous venons de citer, l'abbé Parent pourra écrire que :

Texte 23 :

Et de même que certains individus sont plus aptes par nature à se gouverner et à gouverner les autres, de même certaines nations sont plus aptes par nature à se gouverner et à gouverner les autres.

A.M. Parent, Dixième session, p. 106.

Ce dernier passage, faut-il le souligner, est l'expression canonique — par excellence — de la position raciste.

Mais pourquoi cette prise de position, de la part d'un abbé, en faveur du racisme ? La raison en est pourtant simple. Cette insistance sur l'inégalité naturelle entre les hommes a pour résultat d'accentuer la nécessité d'une intervention du surnaturel dans les affaires humaines et de lui réserver le privilège de polariser tous les efforts des hommes pour réaliser le règne de la justice sur la terre. Dit en clair, dans un monde où l'inégalité consitute la loi, seule une Église qui transcende l'ordre naturel peut légitimement déployer la bannière de l'amour universel. Ainsi se trouvent disqualifiées des idéologies comme celles que représente le communisme et qui prétendent se fonder sur la fraternité naturelle de tous les hommes. Cette prétendue fraternité n'est en fait qu'une perversion de la nature qu'engendre la haine :

Texte 24 :

Elles (les distinctions précédemment faites) nous montrent en même temps la profanation que commettent les égalitaristes qui convertissent la nature en pure apparence, voire qui nient la nature, lui substituant un perversissement du surnaturel, la fraternité universelle laïciste. Or l'égalité et la fraternité qui n'ont pas pour principe le Christ-Roi et la Reine des Anges ne pourront jamais être que des contrefaçons issues de la haine, de l'envie, de la rancune.

A.-M. Parent, Dixième session, p. 122.

Le sentiment auquel donne voix le texte de l'abbé Parent, aussi inhabituel qu'il nous paraisse, est loin d'être marginal parmi les membres de l'Académie thomiste canadienne. Le ton du passage du texte de l'abbé Parent que nous avons cité apparaît même mesuré si nous le comparons à l'âpreté des propos que tenaient ces premiers professeurs laïques que l'autorité religieuse se résolut à introduire dans l'institution philosophique canadienne-

française. À témoin ce texte de Charles de Koninck, où il s'efforce d'assimiler l'un à l'autre le personnalisme et le marxisme en citant des paroles de Jacques de Monléon.

Texte 25 :

Comme nous disait Jacques de Monléon : « Remarque que les prétendus personnalistes qui mettent la personne au-dessus du bien commun ne peuvent plus voir dans celui-ci le lien des personnes. Dès lors, ils remplacent ce lien par un autre, par une *sordide fraternité* (nous soulignons) qui unirait immédiatement les personnes entre elles : comme si chaque personne était un bien commun pour toutes les autres. Ce qui revient à faire de chaque citoyen un tyran, *amans seipsum magis quam civitatem*. » Tel fut pourtant l'idéal de Marx.

C. de Koninck, Dixième session, p. 102.

La mesure de l'information apportée par un texte pourrait s'évaluer, selon plusieurs théoriciens contemporains, par l'improbabilité des relations que ce texte établit entre certains de ses items lexicaux. Si tel était le cas, la conjonction, assez inattendue il faut le reconnaître, de l'épithète « sordide » et du substantif « fraternité » devrait retenir notre attention et pourrait même constituer un test de validité (parmi d'autres) pour la description de ce que fut l'aristotélico-thomisme dans notre société. Cette description pourrait en effet se donner pour l'une de ses fins, celle de découvrir l'ensemble des conditions tant discursives qu'extra-discursives d'émergence et d'acceptabilité d'un tel énoncé.

2.6 —

THÈSE NO 6 :

Ce que la pensée orthodoxe est appelée à légitimer et à défendre ne dépend pas de ses contenus doctrinaux mais est déterminé par les intérêts de l'instance qui l'a instituée.

À la lumière de ce qui précède, cette thèse devrait paraître évidente. Il faut néanmoins l'énoncer pour avoir l'occasion de répondre à une objection, qui, à ce point de l'exposé, pourrait être faite. Cette objection serait la suivante. La thèse 5 pose que les contenus d'une orthodoxie sont suffisamment plastiques pour être

adaptés à n'importe quelle fin. Il s'ensuivrait que le pouvoir de contrainte que confère l'institution d'une pensée doit être reconnu comme nul : si cette pensée est vidée de tout contenu spécifique, elle ne saurait contraindre personne à adopter tel point de vue plutôt que tel autre. Or il faut répondre à cette objection que la plasticité des contenus d'une orthodoxie décuple au contraire le pouvoir de contrainte qui peut-être retiré de l'institution d'une doctrine. Le vide des contenus a tôt fait d'être relayé par le plein de l'intérêt. Précisons, en effet, que la mise en place d'une orthodoxie repose non pas sur un seul geste institutionnel mais en réalité sur deux. Un premier geste consiste dans l'institution d'une doctrine. C'est ce premier geste, qui a fait l'objet de notre thèse initiale, qu'il nous faut maintenant compléter par la description d'une seconde opération. L'instauration d'une orthodoxie redouble l'institution d'une doctrine par la détermination de ceux qui ont le pouvoir de l'interpréter et par l'officialisation de ce pouvoir. Or, ce pouvoir d'interprétation coïncide dans le cas d'une orthodoxie avec un pouvoir infini de modification et d'assignation de contenu. Ce que nous tentons de dire ici tombe sous le sens : si les énoncés d'une doctrine sont d'une généralité et d'une plasticité telles qu'on peut les déclarer à toutes fins pratiques vides de contenu, les interpréter consiste effectivement à leur conférer ce contenu qui leur manque. On pourrait encore une fois formuler sous la forme d'une dernière thèse le résultat auquel nous venons de parvenir :

THÈSE NO 7 :

Le pouvoir d'interpréter le texte de l'orthodoxie coïncide avec celui de l'écrire et en conséquence, de déterminer son contenu.

Dans le contexte d'une orthodoxie, l'interprétation et l'écriture sont des opérations parfaitement réciproquables. *La mise en place d'une orthodoxie n'instaure jamais la domination d'un maître mais celle de ses exégètes.* Détenant le pouvoir d'interpréter la doctrine, ce sont aussi ces exégètes qui s'arrogent le pouvoir de décréter qui lui est fidèle et qui ne l'est pas. Or puisque leur pouvoir d'interpréter une doctrine se confond avec leur pouvoir de la réécrire, il n'est absolument aucune limite à l'arbitraire du jugement qu'ils peuvent porter sur le degré de conformité d'une pensée quelconque à la doctrine dont ils fixent, au gré des intérêts qu'ils défendent, le contenu. La doctrine orthodoxe est donc minima-

lement contraignante pour ceux qui ont le pouvoir de l'interpréter et maximale pour ceux qui sont soumis à ce pouvoir. Alors qu'il était légitime pour un conférencier de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin de prendre parti pour le racisme, il n'était même pas permis aux laïques de se reconnaître comme des frères.

3 — Nous aimerions maintenant, dans la dernière partie de cet exposé, dire quels sont les effets de la mise en place d'une orthodoxie. Nous le ferons en deux temps, présentant d'abord quelques effets généraux et terminant par la discussion de quelques effets particuliers à la société québécoise.

3.1 — L'effet le plus général, et celui dont découlent tous les autres, de l'instauration d'une orthodoxie consiste dans une déperdition du langage. Qu'on y prenne garde cependant, nous ne faisons pas ici référence à une banale réduction au silence d'un groupe de personnes au profit d'un autre. Nous voulons plutôt signifier que l'expression linguistique elle-même dégénère et perd sa nature de signe. Le propre d'un signe linguistique est en effet d'être porteur d'un sens. Cette liaison d'un signe avec son sens est habituellement contraignante pour la masse des sujets parlants. Lorsque, par exemple, nous apprenons une langue étrangère, nous ne pouvons pas à notre gré faire correspondre aux divers termes du vocabulaire de cette langue n'importe quel mot français comme étant son sens. Au contraire, cette mise en correspondance constitue essentiellement *un phénomène réglé* auquel il convient de se soumettre si nous voulons parler une langue étrangère. Le propre de l'établissement d'une orthodoxie est de rompre cette liaison des signes avec leur sens reconnu et de substituer à la contrainte sémantique commune des signes linguistiques l'opération d'une volonté particulière, déterminée par l'intérêt du groupe ou de l'instance où elle inhère. Cette rupture de la liaison entre les signes et le sens qu'ils expriment habituellement fait régresser le langage au statut de simple chose — un bruit en mal de sens —, et au lieu d'exprimer des concepts le langage devient essentiellement l'instrument, au sens fort de ce terme, d'une volonté. Cette volonté étant particulière et son opération arbitraire, les liaisons qu'elle se décidera, de façon essentiellement provisoire et opportune, à établir entre certains signes et certains contenus de signification deviennent imprévisibles. Ce qui est le comble de l'orthodoxie aujourd'hui deviendra blasphème demain, au gré de la décision du

plus puissant de ses exégètes. Une pratique meurtrière du soupçon, qui se nourrit de l'obsession d'être tenu responsable de son discours, détermine une perte du langage qui, on ne l'a pas assez remarqué, affecte *autant* ceux qui détiennent le pouvoir de parler que ceux qui leur sont soumis. Cette perte du langage se manifeste de trois façons selon le rang qu'occupe dans la hiérarchie des pouvoirs celui qu'elle affecte.

Première façon : ceux qui sont complètement exclus de la structure des pouvoirs décident habituellement de se taire ou plutôt de n'émettre aucun son.

Seconde façon : ceux qui se risquent à parler, même s'ils sont liés avec le pouvoir, ne le font plus que par *personne interposée*. C'est la pratique du renvoi indéfini à la chaîne des commentateurs, qui nous frappe tellement lorsque l'on aborde par exemple la description des textes produits par l'orthodoxie thomiste. Un thomiste cite Maritain, qui s'appuie sur Cajetan, exposant lui-même un commentaire que fait saint Thomas d'une thèse d'Aristote. Personne ne parle dans ce processus, soulignons-le avec force, car tout le monde cite. Cette pratique obsessionnelle de la citation qui caractérise le texte de l'orthodoxie n'est nullement adventice. Elle réalise au contraire le rêve du penseur orthodoxe : réussir à contraindre tout en parlant pour ne rien dire, afin de n'être responsable de rien. Je ne dis rien lorsque je cite, c'est l'autre qui parle à ma place.⁹

Troisième façon : c'est celle que se réserve l'élite du pouvoir. Le discours devient un mode de l'agir :

9. Il y a évidemment lieu de distinguer entre deux usages profondément différents de la citation. Un texte peut être allégué *de façon documentaire* pour valider ce qui en est affirmé au niveau d'un métadiscours. Toutes les citations qui apparaissent dans le cadre de cet exposé sont invoquées au seul titre de documents. Le trait propre de l'usage documentaire des textes est de mettre en suspens leur valeur de vérité. Il est aussi possible d'utiliser de façon *autoritaire* une citation : celle-ci est alors conçue comme l'expression *d'une vérité* découverte par un maître et le discours qu'elle a pour fonction de valider ou d'appuyer n'est plus un métadiscours mais un discours de premier degré. Dans l'usage autoritaire, la citation n'apparaît pas pour fonder ce qu'un discours affirme d'un autre discours ; elle intervient pour montrer que ce qu'un discours affirme *du monde* est véridique parce que conforme au corpus des vérités reconnues sur le monde, à savoir la pensée d'un maître. C'est de cette façon autoritaire que la citation est, la plupart du temps, utilisée dans les Actes de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin.

Texte 26 :

Je veux donc exposer maintenant comment non seulement l'universitaire-philosophe, de ses hauteurs, doit pouvoir *juger* les sciences et les *contrôler*, mais d'une façon prochaine les stimuler et les *diriger*.
Mgr J.-M.-R. Villeneuve, Première session, p. 221.

Texte 27 :

Le troisième rôle qui lui revient (la philosophie) dans nos universités chrétiennes, c'est, je l'ai dit, après avoir créé l'esprit universaliste et formé le spécialiste d'envergure, de *subjuger* les élites intellectuelles, et par celles-ci toute la société, dans les liens de la foi.

Mgr J.-M.-R. Villeneuve, Première session, p. 235.
(déjà cité, TEXTE 10, p. 14).

Le penseur orthodoxe a cessé de parler. Il a mieux à faire : il gouverne, subjugue, met en ordre ou trace la ligne juste, bref il agit.

3.2— Le texte précédent laisse entendre que l'Académie thomiste était tout autre chose, à tout le moins au niveau de l'énoncé de ses fins, qu'une société désintéressée composée de prélats ou de professeurs érudits qui se tenaient le plus éloignés possible des distractions de ce monde. Le conditionnement idéologique qui s'est élaboré au sein de cette société a-t-il été efficace ? Cela ne fait pour moi aucun doute. Un indice de cette efficacité : le texte qui, je crois, est le plus souvent cité dans les Actes de l'Académie, est cette phrase fameuse de Maritain selon laquelle le monde a plus besoin de métaphysique que de charbon. Or cela, il n'est pas exagéré de dire que la société québécoise a fini par le croire puisqu'elle s'est bien davantage employée à entretenir l'espérance métaphysique qu'à construire des hauts fourneaux et quelle affirme encore aujourd'hui privilégier la souveraineté culturelle sur l'indépendance économique. Pour l'essentiel, l'installation au Québec d'une pensée reconnue orthodoxe nous a fait acquérir certains *habitus*, qu'il me reste à énumérer brièvement. Cette énumération n'est évidemment pas exhaustive.

3.21 — Qu'avons-nous donc appris dans cette Académie canadienne Saint Thomas ? Nous y prîmes d'abord l'habitude de la modestie.

Textes 28 :

Il serait bien téméraire d'espérer faire avancer une question qui exerce la sagacité des plus grands esprits . . . Contentons-nous d'espérer à ne pas trop l'embrouiller et restons le plus près possible de la pensée du Maître . . .

F. Yelle, Troisième session, p. 226.

Et notre tâche est terminée. Nous ne prétendons pas le moins du monde avoir apporté des lumières nouvelles à la solution du difficile problème de la connaissance. Telle n'était d'ailleurs pas notre intention. Modeste vulgarisateur, nous avons voulu mettre en évidence quelques points fondamentaux de la théorie thomiste concernant le fonctionnement des espèces intelligibles.

L.-P. Fafard, Quatrième session, p. 109-110.

Nous n'avons pas la prétention de suivre ces philosophes dans l'exposition de leur système. Cela nous entraînerait trop loin : nous voulons tout simplement revenir à l'idéal chrétien de la « bonne vieille morale » (*sic*) qui apporte la solution aux problèmes de tous les temps.

P. Périer, Quatrième session, p. 230.

J'ai voulu répondre à cette question et à divers points subsidiaires qu'elle soulève en consultant les meilleurs autorités : chez le modeste vulgarisateur que je prétends être la bouche parle de l'abondance du livre.

M.A. Lamarche, Cinquième session, p. 29-30.

Notre intention n'est pas d'embrasser cette question dans toute son ampleur : elle déborderait le cadre de ce modeste travail . . . Nous voulons étudier seulement la nature de la perfection chrétienne d'après les principes de saint Thomas d'Aquin.

A. Desnoyers, Cinquième session, p. 142.

Loin de nous la prétention de bâtir une théologie de l'action catholique : notre témérité n'atteint pas ce niveau. Notre ambition, beaucoup plus modeste, se limite à un travail d'approche et à quelques défrichements.

A. Ferland, Septième session, p. 114.

Nous n'avons ni la prétention ni l'espoir d'apporter, aux difficultés ardues où s'agitent les nations, une réponse nouvelle et libératrice. Nos visées sont beaucoup plus modestes. Ce sont celles du disciple qui n'a pas d'autre ambition que d'extraire des œuvres de son maître saint Thomas d'Aquin quelques principes propres à éclairer . . .

A. Caron, Septième session, p. 25-26.

. . . le rôle qu'on m'a attribué . . . , c'est de poser la question plutôt que de la résoudre . . .

A. Sylvestre, Douzième session, p. 109-110.

J'interromps cette énumération qui pourrait être indéfiniment poursuivie. Cette fureur à ne pas être est sans exemple. Comme on le voit, la propension de notre communauté pour l'humilité n'est pas le fruit du hasard. Nous avons, comme on dit, de qui tenir.

3.22 — Cette passion pour l'impuissance devait évidemment influencer sur la conception du travail et de la production intellectuels que se faisait à cette époque l'Université québécoise. Une habitude que nous acquîmes, en second lieu, à ces sessions de l'Académie thomiste, fut de transformer en un rite ou en un cérémonial la communication des résultats de la recherche philosophique ou, plus simplement, théorique. Or le trait particulier au langage rituel est la dissociation qu'il opère entre le contenu de ses formules et sa valeur d'acte ou, encore, sa fonction. Les formules, pour prendre un exemple simple, par lesquelles s'inaugure une session du parlement canadien constituent un geste de déférence à l'égard de la Couronne britannique mais ne recèlent que peu de sens véritable pour les Canadiens (à l'exception peut-être de quelques loyalistes, s'il en est encore). D'une façon analogue, il semble que les textes produits par l'Académie thomiste se soient investis tout entiers dans leur fonction d'allégeance à l'autorité ecclésiastique, au détriment de leur contenu théorique jugé, sauf sous le chapitre de sa conformité, sans grande importance. La production théorique a donc été de façon croissante dissociée de la tâche de dire le vrai et de faire progresser la recherche. Strictement conçue sous l'espèce des servitudes inévitables liées à la pratique d'une profession et à l'occupation d'une place dans la hiérarchie sociale, la communication philosophique n'a bientôt plus constitué qu'un cérémonial dont le seul but était la manifestation formelle d'une capacité à remplir un poste et d'un désir de s'y maintenir. Un bon exemple de

cette ritualisation est donné par la communication de Charles de Koninck intitulée « Marie et la sagesse » (Onzième session, p. 218-247).

Quelle qu'ait été la fin de ces rituels, ceux qui s'en faisaient les officiants recevaient leur juste salaire dans la gratitude de l'autorité ecclésiastique. On peut à cet égard citer le compliment qu'adresse à Charles de Koninck le Provincial des Dominicains, qui présidait la séance au cours de laquelle fut présenté « Marie et la sagesse ».

Texte 29 :

J'ai également l'honneur et le plaisir de vous représenter tous, en ce moment, Mesdames et Messieurs, pour exprimer nos remerciements à M. le Professeur de Koninck, le conférencier de ce soir.

M. le Professeur de Koninck nous a à la fois charmés, instruits et édifiés par son docte travail : « Marie et la Sagesse ».

M. de Koninck est maître en sagesse naturelle, et, nous l'avons constaté, il se meut avec aisance dans la Sagesse surnaturelle.

Si nous étions encore au temps des luttes entre le Sacerdoce et l'empire, au sujet de leurs empiétements réciproques, l'empire lui-même serait surpris et le sacerdoce scandalisé, en voyant pareille intrusion d'un laïc dans le domaine de la Mariologie. D'autant que dans le cas de M. de Koninck, il s'agit d'un empiétement, non seulement en superficie mais en profondeur. Et n'est-ce pas précisément cette avidité d'atteindre aux conclusions extrêmes des principes naturels et du donné révélé qui étonne, j'allais dire qui détonne de la part d'un savant que beaucoup, du moins en dehors de Laval, croyaient confiné dans le pur Aristotélisme ?

Toutefois, après l'avoir entendu exposer avec cette force déductive et cette ampleur, traversés d'un souffle de piété, les grandeurs de la Vierge et les miséricordes de Dieu à son égard, si la surprise demeure, le scandale disparaît.

Il disparaît pour faire place à la reconnaissance. M. le Conférencier, comme le disait l'autre soir l'Hono-

nable Juge Thibaut Rinfret à l'un de vos collègues, des hommes tels que vous, on ne les loue pas, on les remercie.

Pie-M. Gaudrault, o.p., Onzième session,
p. 248-49.

3.23 — Je pense, en troisième lieu, que l'on pourrait étendre à la société québécoise de cette époque, et sans doute aussi à la nôtre, ma troisième thèse, celle qui est relative à l'existence d'une formation réactionnelle. L'Académie thomiste nous aurait à cet égard légué un type de conscience. Ce type de conscience serait moins une conscience malheureuse qu'une conscience dissociée. L'Académie Saint-Thomas d'Aquin exigeait de ses membres qu'ils fussent originaux tout en demeurant soumis à la dictature, pour reprendre une expression de cardinal Villeneuve, d'une doctrine. Cette situation contradictoire où l'on requiert de quelqu'un la chose même qu'on lui retire les moyens de réaliser me paraît constituer l'écueil contre lequel s'est buté de façon récurrente notre communauté. Les exemples contemporains que je pourrais donner risqueraient de transformer cet exposé en un manifeste politique. Je laisse donc à votre imagination le soin de suppléer les exemples qui sont chargés politiquement et me contenterai d'alléguer un exemple pris dans le champ de la production intellectuelle. La production théorique et/ou artistique au Québec a toujours tenté de satisfaire à deux exigences qui, lorsqu'elles constituent une déontologie explicite, sont contradictoires. La requête qui est faite à notre production intellectuelle de réfléchir jusqu'à la complaisance les idiosyncrasies de la société québécoise et d'opérer de la sorte à la manière d'un exorcisme communautaire se redouble, de façon perverse, de la condition qui lui est assignée de « faire universel ». Or l'une et l'autre exigences reposent également sur un malentendu car elles portent sur des objets qui ne peuvent faire l'objet d'une volonté ou d'une décision de la part de l'artiste ou du théoricien. Il n'appartient pas plus à la production intellectuelle de choisir de réfléchir les particularités de son contexte d'origine que d'ambitionner de « faire universel ». La première de ces exigences constitue le présupposé de la production intellectuelle et la seconde se rapporte essentiellement à ses effets chez un récepteur éventuel ou à son résultat. La production théorique et/ou artistique est *d'emblée* et *a priori* habitée par les tensions de son contexte d'origine et sa valeur

d'universalité est quelque chose qui lui est conférée *après coup* et *a posteriori* par ceux qui la reçoivent. La plus universelle des créatures de Shakespeare, Falstaff, apparaît dans les pièces qui ont pour objet le destin particulier des rois d'Angleterre.

3.24 — Il est enfin une dernière chose que nous connûmes au cours de ces séances de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. C'est la saveur douceuse de l'abjection. Retrouvons-la brièvement en écoutant parler un avocat :

**Ensemble de
textes 29 :**

L'entrée des laïques dans l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin parut à maintes gens une audace. C'en est une autre que de les y faire parler. Les simples mortels dont je suis avaient-ils leur place dans cet aréopage où philosophes et docteurs se proposent de commenter les enseignements du docteur angélique ? En faire des auditeurs, passe encore. Mais leur assigner un rôle actif, seul le besoin d'antithèse expliquerait pareille initiative.

A. Perrault, Première session, p. 141.

Il y a trente ans j'ai commencé à subir l'ascendant de l'esprit de Mgr L-A. Pâquet. Je n'ai jamais cherché à m'y soustraire. Chaque jour je remercie Dieu d'avoir placé sur ma route la lumière de cette intelligence, l'amitié dont il a bien voulu m'honorer. Un mot Mgr Pâquet est pour moi un ordre. Je lui ai voué obéissance.

(p. 143).

Mais pour que son œuvre ne soit pas néfaste ou vaine, vous apercevez à quelles conditions le laïque doit aussi collaborer à l'apostolat doctrinal de l'Église. Il ne saurait être le dirigeant. Son rôle est d'aider non de guider. Et son premier devoir est de connaître les prescriptions de l'autorité religieuse et d'y demeurer fidèle. D'un mot Mgr L-A. Pâquet résuma cette attitude imposée aux laïques : « le zèle des laïques doit se renfermer dans de justes limites de soumission de docilité et de déférence vis-à-vis l'autorité religieuse ».

(p. 180).

Prêchant l'absolu, les laïques vivent dans le relatif. Que de récifs ! Les passes dangereuses sont éclairées par les feux fixes des encycliques papales. La lumière qui en descend permet-elle, chaque jour et pour chaque difficulté, de voir l'écueil et de l'éviter ? Les circonstances posent constamment des problèmes dont la solution par le souverain pontif n'interviendra que plus tard. En attendant il faut agir, agir en esprit de simplicité, et de droiture. La règle de conduite ne sera-t-elle pas la soumission à la hiérarchie immédiate... ?

(p. 182)

On peut difficilement nier l'existence d'une certaine gêne à la lecture d'un texte comme celui qui vient d'être cité. Ce sentiment de gêne a dû aussi se manifester à la lecture d'autres textes que j'ai reproduits. J'aimerais à cet égard énoncer un double souhait, en terminant. Je souhaiterais d'abord que les réactions de toutes natures que ne manqueront sans doute pas de susciter les exemples que j'ai produits n'inhibent pas l'attention que l'on devrait apporter à l'évaluation de mes hypothèses. Ce sont elles qui constituent l'essentiel de ce texte, dont on aurait tort de croire qu'il est tourné vers un passé révolu. J'ai pu me rendre compte, suite à des publications antécédentes, que le traumatisme que ravivait mes exemples empêchait que l'on prît un soin suffisant pour apprécier mes propositions. Ceci, malheureusement se produira encore et j'en pressens la façon. Plusieurs diront que j'ai délibérément choisi, dans la somme des textes que j'ai examinés, le pire et l'idoine. Je souhaite à cet égard que l'on prenne la peine de relire dans leur ensemble les textes qui ont constitué ma matière. On découvrira que bien loin d'avoir sélectionné le pire, qui aurait servi mon entreprise, j'en ai passé et du moins bon. La session de 1945, pour prendre un exemple, affichait une communication de l'abbé J.-Aderville Bureau de Québec, intitulée « Les cryptorchides et les eunuques peuvent-ils contracter mariage ? ». Je laisse à l'appréciation du lecteur ce qu'un humour malveillant aurait pu tirer d'un tel programme.

Pourquoi, enfin, sonder les placards pour en retirer des squelettes ? On pourrait évidemment revendiquer l'autonomie du projet théorique et contester les termes d'une métaphore qui veut se donner pour une question. Cette réponse est la plus juste mais elle présuppose, pour être entendue, une sérénité qu'il est difficile

de reconnaître à ceux qui soulèvent cette question. Nous situant où ils se placent, nous répondrons donc : parce que beaucoup de ces squelettes dansent encore parmi nous, gainés d'une nouvelle chair.

Deux remarques

* L'une des critiques le plus souvent adressées à ceux qui, comme moi, situent avant tout leurs analyses au niveau du discours consiste justement à déplorer que l'analyse choisisse de se maintenir au niveau du discours, sans apparemment se soucier de rechercher les conditions d'ordre infrastructurel (« en dernière instance économiques ») qui président à la production des discours et qui déterminent souvent leurs effets. L'énoncé de ce type de critique est suffisamment fréquent pour que l'on consacre quelques paragraphes à y répondre.

Je remarquerai d'abord que cette critique se présente la plupart du temps sous une double forme. Une première variante, que je qualifierai d'épistémologique, tient dans une série de propositions, souvent parfaitement recevables, qui affirment que l'analyse des discours constitue une entreprise régionale qui aurait intérêt à rapporter le discours à autre chose qu'à lui-même et qui a parfois en outre le tort de confondre la syntaxe des phrases avec les processus de l'histoire. Il est cependant une autre variante de cette critique, dont l'occurrence est plus fréquente, et que je pourrais indifféremment qualifier de militante, par rapport à son style, ou d'essentialiste, par égard à son contenu. Selon cette seconde variante, la critique procède de la manière suivante. On fait d'abord valoir de façon péremptoire le primat de l'économique ou celui de quelque autre instance fondamentale dans l'étude de tout phénomène qui est justiciable d'une histoire; on décrète ensuite que toute entreprise théorique qui n'est pas avant tout préoccupée de reconduire les phénomènes dont elle fait l'analyse à l'instance réputée ultime, et dont la lutte des classes constitue l'horizon familial, ne peut avoir qu'un objet *non essentiel* ; on juge enfin, en arguant à partir d'une certaine « urgence » d'effectuer quelques tâches théoriques privilégiées, que tout discours qui n'est pas fasciné par *l'essentiel*, tel qu'il a été défini, est équivalent à un non-discours théorique. Qui parle d'autre chose que de ce qui a été reconnu comme essentiel ne dit rien.

Comme je l'ai dit plus haut, la forme épistémologique de la

critique à laquelle je m'efforcerai maintenant de répondre recèle une part très assurée de vérité. La troisième section de mon article devrait à cet égard être complétée. La ligne qui sépare cependant cette forme heuristique de la critique de sa forme militante ou essentialiste m'apparaît cependant d'un tracé bien incertain, de telle sorte que l'épistémologie dérive trop souvent vers l'essentialisme. Voici maintenant ce que j'ai à dire par rapport à cette seconde variante, plus répandue, de la critique de l'analyse du discours. J'ai d'abord toujours été extrêmement frappé par la disproportion qui existe dans ce type de critique entre la part qui est faite à l'exigence et celle qui est faite à l'exemple. Les arguments qu'on nous sert m'apparaîtraient plus convaincants s'ils faisaient autre chose que ressasser un programme de recherche que d'autres auraient la charge de remplir ; la généralité non dépassée des propositions qui ont jusqu'ici été produites par ceux-là mêmes qui réclament une sortie de la théorie des discours vers la matérialité de l'histoire n'est certes pas de nature à convaincre ceux qui ont peu d'habitude à l'effectuer de son opportunité. Il y va de la théorie comme du sacerdoce : on souhaiterait que la ferveur à pratiquer s'égalât au moins au zèle à convertir.

La requête qui nous est faite de rapporter les discours à leurs conditions matérielles de production tire une grande partie de son pouvoir d'interpellation de sa conformité avec une exigence pragmatique qui a reçu son brevet de naturalité et selon laquelle la pertinence d'une discipline et la validité de ses résultats peut se tirer de la réalité de ses objets. Le rabattement de l'abstrait sur le concret, ou du moins sur ce qui est décrété tel, est une opération qui nous apparaît aussi raisonnable que le rejet de l'évanescent au profit de ce qui est durable et agissant. Cette quête du « réellement réel » me semble à l'examen aussi abstraite que les métaphysiques qui lui ont donné naissance. Que l'on s'en réfère en effet à la science. Les problèmes qui sont soulevés par la réduction interthéorique y sont abondamment discutés. Il est plusieurs linguistes qui, par exemple, pensent que le savoir linguistique absolu se produira comme une psychologie ; une psychologie fondamentale prendrait à son tour de façon croissante la forme d'une neurologie ou d'une névrologie ; celles-ci s'achèveraient éventuellement dans une biologie se réduisant elle-même enfin, à travers les intermédiaires d'une biochimie et d'une bio-physique, à une physique. À n'en pas douter, ces programmes existent. Ils constituent cependant bien davantage

des idées régulatrices qu'une invitation à abandonner la recherche à tous les niveaux médians au profit de celui en lequel ils devraient tous finir par se résoudre. Le concept même de réduction *interthéorique* implique l'existence de la recherche à tous les niveaux de l'édifice : le niveau A, s'il cesse d'exister, ne pourrait être traduit dans le langage du niveau B ou même mis en relation avec lui. C'est pourquoi on ne saurait penser, même si nous en venions à posséder toutes les règles d'une réduction interthéorique, que la découverte de ces règles entraînerait l'abolition de toutes les disciplines au profit de celle qui a pour objet la réalité matérielle ultime de tous les objets du savoir. On imagine dès lors assez mal un physicien qui se ferait une carrière d'assister aux débats de ses collègues linguistes, psychologues ou biologistes en leur enjoignant plus ou moins péremptoirement d'abandonner leurs errements idéalistes au profit d'une théorie de l'instance ultime. On caricature à peine en disant que c'est cette sotte invitation qui est faite de façon réitérée aux chercheurs des sciences humaines, où il n'est aucune discipline qui n'ait considéré, sous la pression d'intervenants, de se redéfinir comme économie politique.

Je tenterai d'être explicite, au risque d'être mal entendu. Mon propos n'est pas de produire un plaidoyer en faveur de l'incarnation de la recherche en sciences humaines. Je refuse cependant de penser qu'un acquiescement, serait-il sans réserve, à des propositions aussi abstraites et aussi controversées que celles qui ambitionnent de nous désigner l'essentiel et l'ultime implique que l'on doive renoncer à poursuivre des recherches qui produisent des propositions vraies sous le prétexte qu'elles n'auraient pas la bonne fortune de se situer à l'intérieur du périmètre de ce qui a été posé comme l'essentiel. En une seule phrase : *il est ruineux pour une politique de la recherche d'assimiler ce qui est pertinent à ce qui a été défini comme essentiel.*

Pourquoi d'ailleurs nous mettrions-nous tous soudainement à rapporter les phénomènes que nous examinons à leurs conditions matérielles de production. Non seulement cela n'est-il pas requis mais, dans la mesure où la difficulté de ces recherches se laisse soupçonner de l'espoir qu'elles suscitent, on ne pourrait que mal augurer d'un recyclage improvisé et abrupt de tous les chercheurs qui travaillent dans le champ des sciences humaines. Que ceux-là qui jugent depuis longtemps qu'une telle reconduction est né-

cessaire et qui ont dû produire la méthodologie qui permettra qu'on l'effectue avec rigueur reprennent le fardeau de l'analyse là où d'autres, moins clairvoyants, l'ont déposé et qu'ils s'emploient à le porter plus loin. Il n'est personne qui refusera d'être instruit par les résultats qu'ils obtiendront. Cette répartition des tâches m'apparaît raisonnable et j'avouerai pour ma part, en terminant, n'avoir jamais compris pourquoi les partisans de l'établissement d'une jonction entre les objets des sciences humaines et leurs conditions matérielles de production répugnaient tant à devenir les partenaires d'une recherche diversifiée et si peu à vouloir s'en faire les contre-maîtres.

** L'une des questions le plus souvent soulevées dans la discussion des propositions avancées par ce texte fut celle des rapports entre le concept d'orthodoxie et celui d'idéologie. Cette question est vaste et je ne prétends pas la traiter de façon exhaustive dans cette seconde remarque. Je me limiterai à présenter ce qui m'apparaît pour l'instant clairement. Je m'en rapporterai, pour ce qui est de la théorie de l'idéologie, à l'article, justement influent d'Althusser, intitulé « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (*La pensée*, no 151, mai-juin 1970, p. 3-38). Je compte moins retenir la définition de l'idéologie que propose cet article (représentation du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence, p. 24) que certaines des propositions d'Althusser sur le fonctionnement des appareils d'État. « Ce qui distingue les AEI (appareils idéologiques d'État) de l'Appareil (répressif) d'État, écrit Althusser à la p. 14, c'est la différence fondamentale suivante : l'Appareil répressif d'État « fonctionne à la violence », alors que les Appareils idéologiques d'État *fonctionnent « à l'idéologie »* (souligné dans le texte). Bien sûr, Althusser a soin de préciser que cette distinction violente/idéologie réfère davantage à un fonctionnement prévalent des Appareils d'État qu'à des opérations exclusives. Il n'y a pas de pur appareil répressif, comme il n'y a pas de pur appareil idéologique ; néanmoins les privilèges sont suffisamment marqués pour qu'Althusser nous parle d'un fonctionnement « massivement prévalent » à la répression violente ou à l'idéologie (p. 14).

C'est par rapport à cette distinction entre deux types de fonctionnement des appareils institutionnels que j'aimerais brièvement situer la notion d'orthodoxie. Il apparaît à première vue clair que

notre notion d'orthodoxie réfère davantage au champ de l'idéologie qu'à celui de la répression violente. « Orthodoxe » est un prédicat qui qualifie habituellement les doctrines et qui peut en conséquence s'appliquer aussi aux idéologies. Sans contester cet aperçu de sens commun, j'aimerais cependant lui apporter la précision suivante. Ce que désigne proprement la notion d'orthodoxie, c'est l'intrusion d'une violence au sein de l'appareil où se produit et se diffuse le savoir pour assurer la persistance de son fonctionnement à l'idéologie. De ce point de vue, l'orthodoxie constituerait le point limite où un appareil qui fonctionne à l'idéologie doit être relayé par un appareil qui fonctionne à la violence (à la sanction) pour continuer d'opérer. Si l'on peut croire avec Althusser que l'idéologie n'a pas d'histoire, il est néanmoins permis de concevoir que son mode d'existence est *cyclique*, les différents moments de ce cycle étant constitués par la croissance et la dégénérescence progressives de son pouvoir d'interpellation. Située au terme du cycle, l'orthodoxie se définirait comme la forme dégénérée d'une idéologie, dont le pouvoir d'interpellation a tellement décliné qu'il doit recourir à un pouvoir institutionnel répressif pour s'exercer encore. L'évolution de ce qu'Althusser désigne comme l'idéologie religieuse chrétienne (avant ce que l'on a appelé en suite de Nietzsche la « mort de Dieu ») ne démentirait pas l'existence du cycle dont nous avons tenté de décrire le dernier moment.

Département de Philosophie
Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Ghyslain Charron, *Du langage*, A. Martinet et M. Merleau-Ponty, collection « Philosophica », vol. 1, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1972, 187 p.

Pierre Martin

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203055ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203055ar>

[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

Martin, P. (1976). Ghyslain Charron, *Du langage*, A. Martinet et M. Merleau-Ponty, collection « Philosophica », vol. 1, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1972, 187 p. *Philosophiques*, 3 (2), 255–260.
<https://doi.org/10.7202/203055ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1975

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

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

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

ÉTUDES CRITIQUES

Ghyslain CHARRON, *Du langage, A. Martinet et M. Merleau-Ponty*, collection « Philosophica », vol. 1, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1972, 187 p.

par Pierre MARTIN

L'ouvrage de Charron comprend trois parties principales : un résumé de la théorie linguistique de Martinet, une présentation de la philosophie du langage de Merleau-Ponty et une confrontation des deux œuvres. L'idée même d'amorcer et de maintenir un dialogue sérieux entre philosophes et linguistes est digne de mention, non pas tout simplement parce que l'interdisciplinarité est à la mode, mais parce que des contacts répétés et des discussions approfondies entre chercheurs des deux disciplines ne peuvent que naître des points de vue qui vont de mieux en mieux convenir à l'objet dont il s'agit (le langage). En ce sens donc, le projet de Charron est fort louable et les chercheurs ne pourront que se réjouir à la parution de ce petit livre. Mais à quel niveau va se faire ce dialogue ? Sur quelle base les linguistes et les philosophes vont-ils discuter ? S'agira-t-il en tout et pour tout de juxtaposer ou de subordonner l'un à l'autre des desseins qui apparaissent souvent, à première vue du moins, inconciliables ? Ces questions, l'auteur se les est posées et l'objet de son livre constitue en quelque sorte une tentative pour y répondre. Entreprise courageuse, originale et bien conduite. Toutefois, nous allons essayer de montrer ici qu'en dépit d'un exposé assez fidèle des théories de Martinet et de Merleau-Ponty, de même qu'une caractérisation de leurs postulats respectifs spécifiques, — points sur lesquels nous n'allons pas nous attarder ici, — l'auteur n'a pas su tirer la conclusion théorique qui s'imposait : le dialogue de sourds entre linguistes et philosophes (lequel, quoiqu'en pense l'auteur, est bien apparent à la lecture de l'ouvrage) ne tient pas tant à la spécificité des points de vue de chacun qu'à une mauvaise utilisation des concepts qui connaissent à l'intérieur de chaque discipline une utilisation particulière.

Un des buts du livre de Charron est de présenter la problématique du langage telle qu'elle apparaissait dans les années 1930-1960. L'auteur entend s'adresser au non-spécialiste, c'est-à-dire à l'individu, ni linguiste, ni philosophe, qui se pose des questions sur le langage ; ou, encore, au philosophe qui veut bien s'intéresser à la linguistique ; ou, enfin, au linguiste qui s'intéresse au bien-fondé de la spécificité du point de vue du philosophe sur le langage. La visée est loin d'être répréhensible. Cependant, nous doutons qu'aucune connaissance technique (linguistique ou philosophique) ne puisse être présumée pour la bonne compréhension de l'ouvrage. En tout cas, s'il en reste là, le non-linguiste ne pourra se faire qu'une idée bien abstraite de la linguistique de Martinet, pour ne pas parler de la linguistique tout court. Et, à notre avis, s'il doit s'instaurer un dialogue fructueux entre linguistes et philosophes, il faudra avant tout que les philosophes s'abstiennent le plus possible de *théoriser* sur la linguistique sans, parallèlement, la *pratiquer*, la réciproque (pour les linguistes) n'allant pas nécessairement de soi puisque ce ne sont généralement pas les linguistes qui ont la prétention de faire de la *philosophie du langage*.

Charron fait montre d'une bonne dose d'information linguistique lorsqu'il explique (p. 97) si habilement comment Merleau-Ponty s'est fourvoyé au sujet de Saussure en opposant la linguistique synchronique de la parole à la linguistique diachronique de la langue, en pensant que Saussure accordait la priorité à la *parole* et en utilisant de façon impropre les termes *signe* et *signification*. Pourtant, d'autres formulations trahissent l'auteur en indiquant incontestablement son appartenance à la discipline philosophique. Ainsi ce passage de la page 116, qui ne fait pas beaucoup de sens pour un linguiste, parce que, d'une part, les mots clés ne sont pas définis et que, d'autre part, toutes les affirmations sont autant d'affirmations gratuites puisqu'on ne voit pas à quoi elles peuvent correspondre sur le plan du fonctionnement linguistique d'une langue : « La vigueur (?) d'une langue, sa puissance expressive (?) vient de sa stabilité (?) et de sa versatilité (?). C'est la relative constance (?) du système phonologique d'une langue et sa capacité de susciter un plus grand nombre de styles (?) qui définissent sa force (?) parmi les autres institutions linguistiques. » Ou encore, ce contresens fâcheux, revenant à quelques reprises (p. 102, p. 120), qui veut que le signifié *dépasse* le signifiant. S'il s'agit de l'acte réflé-

xif, l'on n'est plus en droit de parler de *signifié* mais de *réflexion sur le signifié*. Et que dire du signe *diacritique* (p. 95), du système *diacritique* (p. 122), mot qu'on se plaît à utiliser comme s'il s'agissait d'un passe-partout théoriquement révolutionnaire alors qu'il n'y a de diacritique en linguistique, comme tout bon dictionnaire l'indique d'ailleurs, strictement que les signes graphiques destinés à empêcher la confusion entre des mots homographes. Les linguistes accepteraient tout aussi difficilement des formulations comme les suivantes : « Tout acte de parole est le résultat de vibrations des cordes vocales. » (p. 35) ; « [...] l'ordre selon lequel les monèmes s'articulent dans la chaîne n'est pas fortuit, mais est partiellement déterminé par la syntaxe de la langue. » (p. 39). Dans le premier cas, que ferait-on alors des consonnes sourdes et des voyelles chuchotées ? Et dans le deuxième cas, il est prouvé qu'il n'en va pas de même dans toutes les langues. On ne peut également passer sous silence les définitions bien incomplètes des *unités distinctives* et des *unités significatives* à la page 21. Enfin, il serait inexact de laisser croire, comme le fait Charron à la page 7, que la phonologie est à l'origine du structuralisme. Si structuralisme en linguistique signifie concevoir la langue comme un système où tout se tient (Saussure), il faudra bien admettre (comme la preuve en a été faite récemment) que cette vision est avant tout tributaire de l'économie politique classique suisse (Walras).

Quoiqu'il en soit, l'auteur se montre plus avisé que Merleau-Ponty en linguistique. En effet, que penser d'expressions du type : « [...] système phonématique signifiant [...] » (Merleau-Ponty, cité par Charron, p. 106) ? En quoi les phonèmes sont-ils les « [...] vrais fondements de la parole [...] » (p. 106) ? Et que signifient les tours : « [...] les phonèmes [...] circulent entre les sujets, [...] » ; « [...] les phonèmes sont d'emblée des variations d'un unique appareil de parole [...] » (toujours p. 106) ? De quoi parle-t-on lorsqu'on applique les termes *signifiant* et *signifié* à la peinture (p. 93) ? Qu'est-ce que Merleau-Ponty entend par *signification* lorsqu'il dit : « Le style est ce qui rend possible toute signification. » (p. 85) ? Qu'entend-il par *langue* (système formel ? et si oui, qu'est-ce ?) lorsqu'il oppose *parole* et *langue* (p. 84) ? Et qu'est-ce qu'une *structure* (p. 85) ? À remarquer aussi : Saussure n'a jamais dit, comme le prétend Merleau-Ponty, que le signe linguistique était *négatif*, pour ne pas parler encore une fois du signe *diacritique*. Le signifié et le signifiant, pris séparément, le sont (né-

gatifs). Au contraire, pour Saussure, le signe linguistique est un fait positif, comme en témoignent ces citations tirées des pages 166 et 167 du *Cours* : « Bien que le signifié et le signifiant soient, chacun pris à part, purement différentiels et négatifs, leur combinaison est un fait positif ; [. . .]. » Et : « Dès que l'on compare entre eux les signes — termes positifs — on ne peut plus parler de différence ; [. . .]. » Bien entendu, il ne saurait être question de reprocher à Merleau-Ponty de ne pas avoir adopté le point de vue du linguiste. Simplement, il faut signaler qu'afin d'éviter toute inflation terminologique, une utilisation appropriée des concepts linguistiques aurait été de rigueur. Cela suppose, à notre avis, plus qu'une lecture, même attentive, des textes linguistiques. Cela suppose une *pratique* des descriptions linguistiques des faits de langue. Ce qui est en cause ici, rappelons-le, ce n'est pas la spécificité du point de vue philosophique sur le langage, spécificité dont la justification n'a probablement rien à voir avec la linguistique et qui se concrétise en l'occurrence ici par des affirmations comme « Parler, [. . .] c'est instituer le sens » (la phrase est de Charron, p. 162) et « la parole, [. . .] accomplit (la pensée). » ; « [. . .] la pensée se transcende dans la parole, [. . .] » (Merleau-Ponty, rapporté par Charron, p. 118), affirmations sur lesquelles, il faut bien le dire, le linguiste ne saurait avoir d'emprise. Nous ne pouvons pas être d'accord avec Charron lorsqu'il affirme (p. 154) que « La mauvaise humeur du savant, qui s'aperçoit que le philosophe ne le répète pas mot pour mot, ne tient donc qu'à son incompréhension du projet philosophique ». Nous pensons, tout au contraire, que la méconnaissance et l'utilisation fautive des concepts linguistiques sont à l'origine du fossé qui sépare encore aujourd'hui savants et philosophes. Et nous pensons que cette méconnaissance et cette utilisation fautive des concepts linguistiques sont dues en grande partie au fait qu'on se contente de *théoriser* sur le langage à partir de bribes d'information linguistique (et pas toujours les meilleures). Aurait-on honnêtement idée de concevoir une philosophie de la physique ou de la bio-chimie sans que son concepteur se soit donné au préalable une solide formation dans la science exacte en question ? Ce que l'on exige du philosophe des sciences dites de la nature, ne sommes nous pas en droit de l'exiger du philosophe des sciences dites humaines ?

Pour Merleau-Ponty, en définitive, parler est un moyen d'expression de l'être. Pour Martinet, la langue est un moyen de com-

munication entre les êtres. Ces définitions correspondent aux projets spécifiques du philosophe et du linguiste. Charron l'a bien fait remarquer. Et comme à juste titre il le laisse sous-entendre, il y a lieu de voir dans ces deux définitions des *postulats*. À cette différence près, toutefois, que dans l'optique martinettienne cette définition de la langue doit être considérée à la fois comme un axiome et comme le résultat d'un long processus inductif. En effet, s'il est vrai, d'une part, que cette définition de la langue comme instrument de communication commande de façon a priori la description de la langue et permet de classer, d'ordonner et d'expliquer les faits linguistiques, il n'est pas moins vrai, d'autre part, qu'elle est le résultat de l'analyse des faits linguistiques, dans la mesure où elle est la conclusion nécessaire à laquelle nous amène la description de la langue. Dans cette perspective, la question (que se pose Charron) de savoir si c'est le modèle qui engendre la structure (p. 158-159) ou la structure qui engendre le modèle trouve une réponse. Cette définition de la langue comme instrument de communication n'exclut aucunement la possibilité pour celle-ci d'être également un moyen d'expression, esthétique, par exemple. La considération de la fonction de communication comme fonction centrale de toute langue rend le mieux compte des faits linguistiques. Le linguiste n'a pas à inventer les *faits* linguistiques ; ils sont là, en quelque sorte sous ses yeux, n'en déplaise au philosophe qui s'empressera de reconnaître ici une attitude *physicaliste* ou *naturaliste*. Peu importe le modèle linguistique qui servira de cadre théorique, l'on doit reconnaître qu'en français, par exemple, /p/ et /b/ servent à opposer des mots comme *pain* et *bain*. En algonquin, il n'en est rien, puisque [p] et [b] sont les variantes d'un phonème /p/. Ce n'est pas en disant que l'homme parle pour s'exprimer, pour réaliser son être, que l'on expliquera pourquoi il existe en français et non en algonquin une corrélation de sonorité dans le système phonologique. Autre exemple : en français, la vibrante apicale [r] et la constrictive vélaire [R], qui sont, bien entendu, des réalisations phonétiques tout à fait différentes, constituent des variantes d'un même phonème /r/, tout simplement parce que ces deux sons ne servent jamais en français à assurer la communication de signifiés différents, dont les signifiants ne différeraient que par ce seul son. Le mot *rat* prononcé [ra] ou [Ra] renverra toujours au même signifié : « petit mammifère rongeur à museau pointu et à très longue queue . . . ». Il n'en va pas de même en arabe où [r] et

[R] constituent deux phonèmes distincts, /r/ et / R /, dont les différences articulatoires et auditives servent à distinguer des mots par ailleurs identiques (sur le plan phonétique) : [šaraf] « noblesse » et [šaRaf] « passion ». Que l'on ait recours à une terminologie et à des critères acoustiques (Jakobson) plutôt qu'articulatoires (Martinet) pour constituer le modèle qui rendra compte de la structure fera inévitablement varier la nature même du modèle. Que l'on attribue beaucoup ou peu d'importance aux faits prosodiques, par exemple, dans la composition du message linguistique, modifiera la théorie mais ne changera rien à la nature physique de ces faits mesurables objectivement (acoustiquement et articulatoirement) à l'aide d'appareils oscillographiques et cinéradiologiques. S'il n'y a pas *un* modèle mais *des* modèles linguistiques, n'empêche que les *faits* linguistiques auxquels se trouve confronté le linguiste demeurent les mêmes, peu importe la théorie explicative : en français, [pē] « pein » et [bē] « bain » sont distincts ; en cris de la baie James (dialecte algonquin), [napaw] et [nabaw] signifient tous deux « hommes » ; en français, [ra] et [Ra] renvoient au même signifié « rat » ; en arabe, [šaraf] « noblesse » et [šaRaf] « passion » sont distincts. La nature du rapport entre le langage et la pensée, la méthode d'approche du problème ainsi que le modèle explicatif qu'on peut en tirer, n'ont rien à voir, par exemple, avec le problème de la nature (auditive, acoustique et articulatoire) de l'identification et de la définition du son [p]. Peu importe la théorie ou le modèle explicatif, on peut mesurer la durée, l'amplitude et la fréquence d'un [p] à l'aide d'appareils oscillographiques, on peut faire une étude auditive du timbre d'un [p] à l'aide d'un enregistrement sonore, on peut localiser le lieu d'articulation et le mode articulatoire de [p] à l'aide d'appareils cinéradiologiques. Au niveau phonologique, on peut définir et classer le phonème /p/ en fonction de son rôle dans le système phonologique de la langue étudiée. Tout ceci pour dire que le savant fait des opérations abstraites alors que le philosophe, en matière de langage du moins, raisonne et théorise trop souvent et presque exclusivement sur des abstractions d'abstractions. L'hypothèse de la langue comme instrument de communication est le résultat même d'une longue opération abstraite qui veut que cette hypothèse rende le mieux compte du fonctionnement et de l'évolution du langage.

UNIVERSITÉ LAVAL

Linguistique, philosophie du langage et épistémologie (Réponse à P. Martin)

Ghyslain Charron

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203056ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203056ar>

[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

Charron, G. (1976). Linguistique, philosophie du langage et épistémologie (Réponse à P. Martin). *Philosophiques*, 3 (2), 261–278.
<https://doi.org/10.7202/203056ar>

LINGUISTIQUE, PHILOSOPHIE DU LANGAGE ET ÉPISTÉMOLOGIE

(RÉPONSE À P. MARTIN)

par Ghyslain CHARRON

Martin n'en finit pas de rappeler que Merleau-Ponty se fourvoie au sujet de Saussure, que « la méconnaissance et l'utilisation fautive des concepts linguistiques sont à l'origine du fossé qui sépare encore aujourd'hui savants et philosophes ». Mon livre voulait uniquement faire ressortir la spécificité de l'analyse fonctionnelle et structurale de Martinet et celle de l'approche phénoménologique de Merleau-Ponty, montrer leur cohérence en rattachant l'ensemble des concepts fondamentaux aux postulats et aux définitions de base. Je lui avouerai qu'en lisant son étude critique, je me trouve plus en face de ses hantises que du contenu de mon livre. Au lieu d'analyser et de discuter les thèses essentielles que j'avance, il lance pêle-mêle des remarques qui pour la plupart me paraissent non pertinentes si l'on tient compte du contexte.

D'abord, ce n'est pas un « résumé » de la pensée de Martinet que je proposais au lecteur. Je n'ai jamais cru qu'on pouvait décemment résumer en cinquante pages quatre ou cinq mille pages d'études détaillées de phénomènes linguistiques déterminés¹. J'ai seulement essayé de repérer l'appareil conceptuel et théorique construit par Martinet (1^{ère} partie de mon livre) pour ensuite expliciter les présuppositions et les conséquences et les mettre en contraste avec celles de Merleau-Ponty (3^{ème} partie). Mon idée à moi était que « la façon selon laquelle Martinet et Merleau-Ponty lisent Saussure et s'en inspirent [...] présuppose et manifeste la spécifi-

1. Martin estime que le non-linguiste qui s'en tiendrait à ma présentation de la linguistique de Martinet n'en aurait « qu'une idée bien abstraite ». J'en conviens aisément. Il n'y a qu'un moyen pour se faire une « idée concrète » du travail du linguiste « sur le terrain » : c'est de travailler sur le terrain, c'est-à-dire décrire des langues.

cité de leur projet respectif »². Ma préoccupation n'était pas de mesurer le degré de « fidélité » que l'un et l'autre entretenaient à l'égard de Saussure mais de déceler la perspective de chacun par la façon même dont ils parlaient de Saussure, s'en servaient en le transformant et en le critiquant. Tout le monde sait depuis longtemps que la « fidélité » à la lettre et la répétition dévote n'ont jamais été le fort de Merleau-Ponty. Ce n'est pas seulement parce qu'il ne pratiquait pas assez la linguistique que Merleau-Ponty a interprété Saussure de cette façon. Il a fait la même chose avec Kant ou Husserl, avec Descartes, Marx ou Freud. On ne peut utiliser l'œuvre des autres sans l'interpréter. Pour lui, il n'y a pas à choisir entre « l'interprétation objective et l'arbitraire ». Interpréter, c'est penser l'impensé de l'auteur et, bien sûr, pour le faire, utiliser ses idées à soi. « Si l'on croit que l'interprétation est astreinte ou à déformer ou à reprendre littéralement, c'est qu'on veut que la signification d'une œuvre soit toute positive, et susceptible en droit d'un inventaire qui délimite ce qui y est et ce qui n'y est pas. » (*Signes*, p. 202). Et Saussure lui-même ne savait pas toujours clairement où il en était ; il n'aurait pas été capable d'un tel inventaire. Sur une opposition considérée aussi fondamentale que celle entre langue et parole, Martinet estime qu'il « n'est pas sûr que Saussure lui-même s'y retrouve toujours »³. Et combien de fois encore faudra-t-il répéter que Merleau-Ponty en s'inspirant de Saussure ne faisait pas d'abord un travail d'historien de la linguistique⁴ ! Il tâchait plutôt d'élaborer sa philosophie de la parole. Il utilisait les textes de Saussure, de Wartburg, de Pos, etc., pour for-

2. G. CHARRON, *Du Langage*, p. 149. N'est-ce pas à partir et en fonction de la phonologie que Martinet juge Saussure ? « Mais Saussure, dit-il, ne fait jamais le pas décisif qui fondera la phonologie en reconnaissant expressément au phonème un statut linguistique. Les linguistes qui, aujourd'hui, se déclarent saussuriens sont souvent ceux qui n'ont pas compris la nature de la révolution phonologique. » (A. MARTINET, *F. de Saussure* dans *Encyclopædia Universalis*, vol. 14, p. 696). « L'enseignement saussurien a fait faire à la recherche un pas décisif en distinguant absolument entre synchronie et diachronie. Mais la dichotomie langue-parole, en renforçant le psychologisme traditionnel, n'a pu que retarder l'avènement de la phonologie et, lors même que celle-ci s'était établie, elle a longtemps empêché certains linguistes de reconnaître les véritables fondements de la nouvelle discipline. » (A. MARTINET, « Les choix du locuteur » dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1966, no 3, p. 273).
3. A. MARTINET, « F. de Saussure », dans *Encyclopædia Universalis*, vol. 14, p. 696.
4. D'ailleurs, même l'historien ne peut aborder son objet d'étude d'un regard vierge de toute idée et du point de vue de Sirius ; comme tout le monde, il parle à partir d'un

muler sa propre pensée. Celui qui fait l'étude critique d'un ouvrage ou entreprend son édition critique a d'autres préoccupations, il va sans dire. Or, ce même Martin pour qui les faits semblent sacrés a trouvé le moyen de passer sous silence tous les arguments principaux de mon livre. Il a cru plus important d'entonner une fois de plus le refrain si souvent chanté par Martinet ou Mounin à l'endroit de Merleau-Ponty, de Lévi-Strauss, de Lacan, de Barthes, d'Althusser, etc : « utilisation fautive » des concepts de la linguistique. Je ne m'attarderai pas, dit Martin, à l'exposé des théories de Martinet et de Merleau-Ponty et à la caractérisation de leurs postulats respectifs spécifiques. Il ne prend même pas la peine de discuter l'explicitation des présupposés que je propose des hypothèses et des concepts clés des deux auteurs. Pas un mot de ma discussion du principe d'économie chez Martinet, pas un mot sur ma critique de l'identification de la langue à un code, rien sur le concept de discours que j'invoque à la fin pour marquer les limites de la théorie de Martinet et de la phénoménologie de la parole de Merleau-Ponty, rien sur la distinction entre la signification comme intention signifiante et la signification (ou signifié) comme différence. Pour Martin, tout cela ne mérite pas d'être discuté ni même mentionné. Il note plutôt : « l'auteur n'a pas su tirer la conclusion théorique qui s'imposait : le dialogue de sourds entre linguistes et philosophes [...] ne tient pas tant à la spécificité des points de vue de chacun qu'à une mauvaise utilisation des concepts qui connaissent à l'intérieur de chaque discipline une utilisation particulière. » Qu'est-ce qu'une « mauvaise » utilisation ? Si utiliser correctement un terme scientifique, c'est lui conserver dans le discours philosophique exactement la même valeur qu'il a dans le discours scientifique, il ne peut y avoir un usage philosophique absolument correct d'un terme scientifique. La valeur d'un terme, on le sait,

lieu où il se trouve et en fonction duquel se constitue sa perspective. Comme l'écrit R. Blanché : « Toute histoire, a-t-on dit, est contemporaine. Naïvement ou consciemment, nous projetons sur le passé, pour l'interpréter ou simplement pour le percevoir, non seulement nos connaissances nouvelles, mais aussi et surtout nos intérêts présents et notre outillage conceptuel du moment. De quoi l'histoire de la logique, on le verra, nous offre une bonne illustration. Le renouveau de cette discipline à notre époque a modifié notre regard, et il n'est plus possible aujourd'hui de voir la logique d'Aristote, celle des stoïciens, celle des médiévaux, et même celle des modernes de Leibniz à Boole inclusivement, du même œil dont on les regardait encore au début de notre siècle. L'histoire de la logique est à récrire, et l'on s'y emploie de divers côtés depuis quelques décennies. » (R. BLANCHE, *La logique et son histoire, d'Aristote à Russell*, A. Colin, Coll. U, 1970, p. 5).

tient aux relations et aux oppositions avec les autres termes du système et du discours où il trouve place et fonction. Qui croira que le terme *parole*, par exemple, a dans le langage ordinaire, chez Saussure, chez Merleau-Ponty et chez Martinet, absolument la même valeur ! Quand Merleau-Ponty écrit : « Si mes paroles ont un sens, ce n'est pas *parce qu'elles* offrent l'organisation systématique que dévoilera le linguiste, c'est parce que cette organisation, comme le regard, se rapporte à elle-même »⁵, peut-être tient-il du point de vue du linguiste un discours aberrant ou vide de sens, il montre en tout cas que son discours sur le langage n'est pas un double ou une copie conforme de celui du linguiste. Face au discours du linguiste, le philosophe peut ou s'inspirer des concepts qu'il y trouve et en faire des idées philosophiques pour formuler ses propres dévouvertes, ou expliciter les présuppositions des concepts, hypothèses et postulats du linguiste. De son côté, le linguiste peut s'inspirer de certaines idées philosophiques et les transformer en hypothèses ou concepts scientifiques. Un emprunt par une discipline des concepts d'une autre discipline me semble être toujours inévitablement une métamorphose, puisque l'unité empruntée est inscrite dans un nouveau système et elle est utilisée en vue d'un discours original. Quel intérêt y aurait-il, par exemple, à reprocher à Freud de n'avoir pas conservé aux termes *inconscient*, *moi*, *traumatisme*, *transfert*, *sexualité*, etc., le sens que ces termes avaient dans la philosophie ou dans la psychologie, dans la médecine, la chirurgie ou dans la langue commune. Le paradoxe justement est que tout emprunt est conservation et transformation. Conservation, c'est pourquoi on préfère employer un terme déjà en usage au lieu

-
5. Et Merleau-Ponty continue : « Comme il y a une réversibilité du voyant et du visible, et comme au point où se croisent les deux métamorphoses naît ce qu'on appelle perception, de même il y a une réversibilité de la parole et de ce qu'elle signifie ; la signification vient sceller, clore, rassembler la multiplicité des moyens physiques, physiologiques, linguistiques de l'élocution, les contracter en un seul acte, comme la vision vient achever le corps esthésiologique. » (V.I., p. 202). Je commentais dans mon livre cette proposition importante de la façon suivante : « Bref, si la structure est condition nécessaire de la signification, elle n'est pas condition suffisante. La signification existe bien sûr comme différence par rapport à toutes les autres significations mais elle *est* différence par l'acte du sujet parlant, par l'intention et la réflexion qui animent et orientent cet acte. » (G. CHARRON, *Du langage*, pp. 172-173). C'est là à mon avis la thèse essentielle de la philosophie de la parole de Merleau-Ponty et cette thèse montre assez que malgré son intérêt pour Saussure et le structuralisme, Merleau-Ponty ne renonce aucunement au point de vue phénoménologique.

d'en créer un de toute pièce, métamorphose car le terme sera utilisé en vue d'exprimer une découverte et prendra un sens en partie nouveau. L'usage est justifié s'il est efficace, fécond, cohérent dans le système et le discours qui empruntent.

Lagueux, Madison et d'autres ont reconnu que l'interprétation de Saussure par Merleau-Ponty « est plutôt philosophique qu'historique ». Ça me paraît indiscutable. Je ne croyais pas nécessaire dans mon livre de m'appesantir sur ce fait. J'étais plus intéressé à reconstituer la perspective de Merleau-Ponty qu'à repérer dans le détail toutes les « erreurs » qu'il a pu commettre à l'égard de Husserl, Saussure, Descartes, etc. À mon avis, ce n'est pas tant parce que Merleau-Ponty a méconnu Saussure ou qu'il a fait des concepts de la linguistique un « mauvais » usage qu'entre Martinet et Merleau-Ponty le fossé, comme on dit, n'a pas été comblé ou surmonté d'un pont. C'est plutôt que leurs convictions épistémologiques, explicites ou implicites, étaient irréductibles et en conséquence irréductibles aussi leurs conceptions de la science, de la philosophie et des relations entre elles. Il y a quelques années, Martinet voyait dans la mode de la linguistique un « drame atroce » et en tenait Merleau-Ponty en partie responsable. Il a été le premier, dit Martinet, à lancer la mode, il « a cru pouvoir s'inspirer de Saussure sans avoir de la linguistique une connaissance sérieuse. Il s'est posé des problèmes qu'un linguiste s'interdirait d'aborder ». Depuis quand revient-il au linguiste de déterminer les questions qu'il est permis ou interdit au philosophe de poser ? N'y a-t-il de légitimes, même pour le philosophe, uniquement les problèmes que les linguistes se permettent d'aborder ! Le sourd ici, c'est celui qui déclare a priori que les seules questions permises sont les siennes. Dialogue de sourds aussi entre Martinet et Merleau-Ponty sur la « théorie » de la science : faire œuvre scientifique, estime Martinet, c'est « d'abord observer les faits » ; Merleau-Ponty, lui, pense qu'il faut récuser avec la dernière énergie le « mythe du savoir scientifique qui attend de la simple notation des faits non seulement la science mais la science de cette science ». À mon avis la principale conclusion à tirer, ce n'est pas que la « mauvaise utilisation » par Merleau-Ponty des concepts saussuriens explique le dialogue de sourds entre lui et Martinet, mais plutôt que leurs convictions épistémologiques et leurs présuppositions étaient irréconciliables. Merleau-Ponty a toute sa vie refusé le type de réalisme que professe Martinet. Je reviendrai sur ce point plus loin. Je voudrais

d'abord discuter quelques-unes des remarques de détail mises en avant par Martin.

Quand il annonce que si le non-linguiste en reste à ma présentation de Martinet, il « ne pourra se faire qu'une idée bien abstraite [...] de la linguistique tout court », je dois bien admettre : la linguistique tout court, je ne sais pas ce que c'est, pas une seconde il ne m'est venu à l'esprit l'idée d'instruire mon lecteur sur cette « linguistique tout court ».

« On ne peut, dit Martin, passer sous silence les définitions bien incomplètes des unités distinctes et des unités significatives à la page 21. » Justement, il ne s'agissait pas dans ce paragraphe de donner une définition complète du phonème, ou unité distinctive, et du monème, ou unité significative, mais d'affirmer que la méthode de Martinet est une analyse fonctionnelle. Déjà aux pages 16-17, une citation de Martinet avait suffisamment déterminé pour ce chapitre préliminaire ce qu'il fallait entendre par phonème et monème. Les chapitres II (pp. 25-38) et III (pp. 39-52) sont justement consacrés à ces questions. Si Martin veut des définitions plus exhaustives, ce n'est pas à la page 21 qu'il faut les chercher mais aux pages 28 à 38, dont le titre me paraît assez évocateur : « Identification et définition des phonèmes », et aux pages 39 à 43 intitulées « Détermination et hiérarchisation des monèmes ».

Puis on m'avertit que les linguistes accepteraient difficilement une formulation comme celle-ci : « tout acte de parole est le résultat de vibrations de cordes vocales » (p. 35) m'objectant les consonnes sourdes et les voyelles chuchotées. Rappelons que cette proposition ouvre un paragraphe où il est question de la mélodie du discours, c'est-à-dire de la montée et de la descente de la voix dans l'énoncé. Ce que j'appelle là acte de parole n'est rien d'autre que l'énonciation d'un ou de plusieurs énoncés. Je n'ai aucunement affirmé que tous les phonèmes pris un à un impliquaient des vibrations des cordes vocales. Cette citation est tirée d'une section où il est question non des phonèmes mais des faits prosodiques ou suprasegmentaux. Je faisais allusion à la proposition de Martinet : « On classe dans la prosodie tous les faits de parole qui n'entrent pas dans le cadre phonématique, c'est-à-dire ceux qui échappent [...] à la deuxième articulation. Physiquement, il s'agit en général des faits phoniques nécessairement présents dans tout énoncé parlé : que l'énergie avec laquelle on articule soit considérable ou

limitée, elle est toujours là à un degré quelconque ; dès que la voix se fait entendre, il faut bien que les vibrations de la glotte aient une fréquence, ce qui donne à chaque instant, aussi longtemps que la voix est perçue, une *hauteur mélodique* déterminée⁶. » Comment s'organise le travail du larynx, de la glotte et des cordes vocales pour les deux fonctions linguistiques que sont l'accent et l'intonation, je laisserai aux phonéticiens et aux physiologistes le soin de le déterminer. Je sais seulement que des énoncés sans accent, sans intonation, sans voyelle et sans consonne sonore, je n'ai pas, Dieu merci, à en déchiffrer trop souvent dans la même journée !⁷

Si j'écris : « l'ordre selon lequel les monèmes s'articulent dans la chaîne n'est pas fortuit, mais est partiellement déterminé par la syntaxe de la langue » (p. 39), il s'empresse de me corriger : « il est prouvé, dit-il, qu'il n'en va pas de même dans toutes les langues ». Peut-être bien en effet existe-t-il des langues sans aucune règle quant à la position des monèmes dans la chaîne parlée ; je n'en sais rien, n'ayant pas examiné les trois mille et quelques langues passées ou présentes. Je sais cependant ce que j'avais en tête quand j'ai écrit la proposition que me reproche Martin, rien de plus et rien de moins que ce que dit Martinet dans l'énoncé suivant : « la position respective des monèmes est souvent déterminée par la tradition ou par le besoin de distinguer entre des énoncés ayant des sens différents : il se trouve que l'on ne dit pas *Paul c'est avec allé que je Rome à suis* et il est loin d'être indifférent que je fasse allusion à un *grand homme* ou à un *homme grand*, sans parler évidemment de la différence entre *l'homme tue l'ours* et *l'ours tue l'homme*. »⁸ Il y a quelques semaines, dans un

6. A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, A. Colin, U prisme, 1974, p. 83.

7. « On nomme consonne, dit Martinet, les sons qui se perçoivent mal sans le soutien d'une voyelle précédente ou suivante. » (*Ibid.*, p. 45). « La voix résulte de vibrations de cordes vocales [...]. » « Comme les cordes vibrent à chaque instant à une hauteur déterminée, on peut pour tout énoncé, tracer une courbe des hauteurs mélodiques [...]. » (*Ibid.*, p. 84).

8. A. MARTINET, *Langue et Fonction*, p. 62. « Dès que tout énoncé, dit-il plus loin, en quelque langue que ce soit, est conçu comme une succession de signes minimaux ... il devient évident que la grammaire peut être présentée comme l'ensemble des règles qui restreignent la libre combinaison de tous ces signes. » (*Ibid.*, p. 140). « Une langue dans laquelle tous les monèmes seraient du type *hier*, c'est-à-dire doués de l'autonomie syntaxique, parce que l'indication de la fonction fait partie du sens du terme, serait si peu économique que nous pouvons l'éliminer comme pratiquement impossible. » (*Ibid.*, p. 92). « La relation entre deux éléments de l'énoncé peut ... être exprimée au moyen des positions respectives de leurs équivalents linguistiques ... » (*Ibid.*, p. 83).

ouvrage dirigé par le linguiste M. Mahmoudian, il m'est arrivé de lire ce qui suit : « Admettre que tout énoncé est une suite de monèmes nous place devant une alternative : ou bien les monèmes peuvent être assemblés librement dans les énoncés, ou bien la combinaison des monèmes est soumise à des restrictions. On a pu observer que la combinaison libre des monèmes n'est attestée dans aucune langue. [...] Dire que les monèmes sont soumis à des règles dans leur combinaison, c'est admettre qu'il y a une structure de la première articulation. »⁹ Il va sans dire que le philosophe n'a pas compétence pour arbitrer le désaccord entre le linguiste Martin et les linguistes de l'équipe Mahmoudian.

Merleau-Ponty, dit Martin, emploie « de façon impropre » les termes *signe* et *signification*. Je dirais plutôt qu'il conserve la plupart du temps la terminologie du langage ordinaire où *signe* correspond à peu près à ce que Saussure appelle *signifiant* et *signification* à *signifié*. Qu'on lise donc Merleau-Ponty avec cette hypothèse : « la fameuse définition du signe comme « diacritique, oppositif et négatif » veut dire que la langue est présente au sujet parlant comme un système d'écarts entre signes et entre significations [...]. »¹⁰ Martin, lui, préfère chicaner sur l'usage du terme « diacritique »¹¹. Il aurait pu s'apercevoir que Merleau-Ponty relevait ce qui lui paraissait l'essentiel de l'apport saussurien, à savoir

9. Dans *Pour enseigner le Français*, direction : M. MAHMOUDIAN, P.U.F., 1976, pp. 74-75.

10. MERLEAU-PONTY, *Résumé de cours*, p. 33. Quant au terme de « signification » Martin sait comme moi que Saussure lui-même continue de l'employer mais est loin d'être au clair sur les rapports entre signification, signifié et valeur. « La valeur, dit-il, prise dans son aspect conceptuel, est sans doute un élément de la signification et il est très difficile de savoir comment celle-ci s'en distingue tout en étant sous sa dépendance. » (*Cours*, p. 158). Si l'on dit que le rapport de signification est la relation unissant le signifiant au signifié, on pourra comme le souligne Martin après Saussure, en faire un « fait positif ». Tandis que le signifié tient sa valeur de ses relations aux autres signifiés du système. Je me contenterai de renvoyer ici aux interprétations de Burger, Godel, Prieto et au résumé de ces discussions que T. de Mauro présente dans son édition critique du *Cours*, pp. 464-465. Quant aux fameuses propositions : « dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs » ; « le mécanisme linguistique roule tout entier sur des identités et des différences », Buysens a vu entre elles deux thèses contradictoires. Ce sur quoi H. Frei n'est pas d'accord avec Buysens. Pour cette controverse, voir *Cahiers Ferdinand de Saussure* 8, 1949, pp. 37-60 ; 9, 1950, pp. 7-28 ; 10, 1952, pp. 47-50.

11. Il n'est pas difficile de comprendre que Merleau-Ponty prend « diacritique » dans son sens étymologique : du grec *diakrinein*, distinguer, discriminer.

la notion de valeur et de système. Les expressions « signe diacritique », « système diacritique » de Merleau-Ponty sont à prendre comme l'équivalent de la proposition de Saussure : « dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs. » Les signifiés « sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système. Leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas » (*Cours*, p. 162). Et le signifiant « dans son essence n'est aucunement phonique, il est incorporel, constitué, non par sa substance matérielle, mais uniquement par les différences qui séparent son image acoustique de toutes les autres » (*Cours*, p. 164). C'est cela que Merleau-Ponty retient de Saussure quand il parle de « système diacritique ». Et des passages comme celui-ci : « la langue ne peut être qu'un système de valeurs pures » (*Cours*, p. 155). « L'idée de valeur, ainsi déterminée, nous montre que c'est une grande illusion de considérer un terme simplement comme l'union d'un certain son avec un certain concept. Le définir ainsi serait l'isoler du système dont il fait partie : ce serait croire qu'on peut commencer par les termes pour construire le système en faisant la somme, alors qu'au contraire c'est du tout qu'il faut partir pour obtenir par analyse les éléments qu'il renferme. » (*Cours*, p. 157). Quand Merleau-Ponty utilise le terme « système diacritique », loin d'en faire un « passe-partout théoriquement révolutionnaire », il rejoint une idée qui a révolutionné effectivement la manière de concevoir et de décrire les langues, idée qui va à l'encontre des présupposés du sens commun et de la linguistique pré-saussurienne, idée dont s'est inspiré Merleau-Ponty non seulement pour élaborer sa philosophie du langage mais pour repenser toute sa philosophie¹². Sans doute, Martin va-t-il proclamer que les

12. Martin est plus catholique que le Pape, je veux dire Mounin et Martinet. L'essence du fait linguistique, dit Mounin, « réside dans le concept saussurien de *valeur* [d'un signe] « constituée uniquement par des rapports et des différences avec les autres termes de la langue » (*Cours*, p. 163) ; ce qui fait « la plus exacte caractéristique des valeurs est d'être ce que les autres ne sont pas » (*Cours*, p. 162). » (G. MOUNIN, *Linguistique et philosophie*, p. 7). Les parenthèses carrées sont de Mounin lui-même. Martin s'aperçoit-il que Mounin le très pur dit « valeur d'un signe ». Martin lui reprochera-t-il d'avoir trahi Saussure pour ne pas avoir écrit valeur du signifié du signe ? Et c'est Martinet qui écrit : « Pour marquer la cohérence interne de la langue Saussure emploie le terme de système. Les formulations, en la matière, sont très catégoriques : les unités linguistiques sont fondamentalement oppositives et chacune est ce que les autres ne sont pas. » (*Encyclopædia Universalis*, vol. 14, p. 696). Il n'est pas nécessaire d'être grand clerc pour s'apercevoir

linguistes n'ont aucune emprise sur ce genre d'entreprise. C'est tout entendu. Mounin, lui, il fallait s'y attendre, trouve que « la lecture de Merleau-Ponty reste interprétative et très déformante, [qu'] il accomode Saussure à sa propre phénoménologie » et qu'il soumet le texte saussurien à des « extrapolations très subjectives »¹³. Martin a fréquenté les milieux où on se félicite d'être réaliste, donc non déformant puisqu'on s'interdit rigoureusement n'est-ce-pas toute « extrapolation subjective » ! Merleau-Ponty n'a jamais prétendu à ce réalisme et ce serait lui faire injure que de le lui attribuer. Il pensait avoir mieux à faire : s'inspirer de certaines idées et les faire fructifier de son point de vue à lui. La philosophie n'était pas pour lui un musée où conserver intacts les précieux objets que sont Saussure, la Gestaltpsychologie et que sais-je encore. Les idées de ses prédécesseurs et de ses contemporains intéressaient Merleau-Ponty dans la mesure où elles le faisaient penser, lui aidaient à comprendre son expérience de la parole et à expliciter le *Lebenswelt* dans ses multiples dimensions. Pour développer sa philosophie, il utilisait tout ce qui lui tombait sous la main. Il s'inspirait aussi bien de la littérature que de la science et des œuvres de philosophes. Il croyait aussi que « la science achète son exactitude au prix d'une schématisation ». Un philosophe ne peut lui emprunter avec profit que s'il ne cesse de confronter les postulats et les résultats de celle-ci avec « une expérience intégrale » dont il lui revient d'explicitier le sens. Ainsi tout en s'inspirant de la théorie saussurienne de la valeur, il affirmera néanmoins : « Les significations de la parole sont toujours des idées au sens kantien, les pôles d'un certain nombre d'actes d'expression convergents qui aimantent le discours sans être proprement donnés pour leur compte. » (*Signes*, p. 112). Il se trouvera sûrement des historiens consciencieux qui reprocheront à Merleau-Ponty les « contresens fâcheux » et les « utilisations fautives » aussi bien à l'égard de Kant que de Saussure. Je les laisserai à leurs tourments. La seule question qui m'intéresse vraiment est celle-ci : à travers tous ces énoncés, Merleau-Ponty

que c'est exactement ce que désigne Merleau-Ponty par l'expression « système dialectique ». Notons que Martinet, au lieu d'insister comme Martin sur la proposition que l'union du signifiant au signifié est un fait positif, relève plutôt que l'unité est oppositive et négative : le signe comme total s'oppose aux autres unités et les versants signifiant et signifié de chaque signe ou unité significative ne sont pas ce que sont les autres signifiants et signifiés du système.

13. G. MOUNIN, *Saussure*, p. 80.

parvient-il oui ou non à nous faire voir quelque chose de l'expérience de la parole que nous n'avions pas saisi auparavant ?

Au moment où j'essaie bien maladroitement, j'en conviens, de ramasser en deux phrases ce qui me paraît l'essentiel du propos de Merleau-Ponty au chapitre « La science et l'expérience de l'expression » de *La Prose du Monde*, Martin, toujours chaussé de ses lunettes de linguiste-sérieux-rigoureux, laisse tomber : « ce passage ne fait pas beaucoup de sens [sic !] pour un linguiste, parce que d'une part, les mots clefs ne sont pas définis et que d'autre part toutes les affirmations sont autant d'affirmations gratuites. » Et voilà qu'il cite mes deux phrases prenant soin de les décorer de sept points d'interrogation¹⁴. Je gage qu'avec un peu de bonne volonté il aurait pu économiser sur les points d'interrogation. Ces deux malheureuses petites phrases maintenant trop honorées par une telle fureur interrogative voulaient indiquer à grands traits comment Merleau-Ponty concevait à la fois la décadence et l'émergence des valeurs expressives, des significations, signifiés ou sens autant que des styles. « La volonté d'expression elle-même est ambiguë et renferme un ferment qui travaille à la modifier : chaque langue, dit par exemple Vendryès, est soumise à chaque moment aux besoins jumeaux et contraires de l'expressivité et de l'uniformité. »¹⁵ Quelques pages auparavant, se référant à Saussure, (*Cours*, pp. 122-123), Merleau-Ponty s'était intéressé au passage du latin au français et au fait que la perte des flexions avait quelque chose à voir avec la place de l'accent en français. « L'accent sur la dernière syllabe est alors retenu comme *règle* puisqu'il envahit jusqu'aux mots d'emprunt, qui ne devaient rien au latin. » (P.M., p. 48). De même à la perte de la flexion a succédé l'emploi généralisé de la préposition et de l'article. Merleau-Ponty se demande : « Comment comprendre le moment fécond de la langue, qui transforme un hasard en raison et d'une manière de parler qui s'effaçait, en

14. J'ai le sentiment que Martin a attrapé ce tic de Mounin qui lui non plus ne lésine pas sur les points d'interrogation quand il veut insinuer que celui qui parle ne sait pas ce qu'il dit. « Aucun linguiste, dit Mounin, ne saurait tirer quelque chose des pages 49-50 de *Signes*, avec des formules comme celle-ci : « C'est parce que le signe est diacritique [?] c'est parce qu'il se compose et s'organise avec lui-même [?] qu'il a un intérieur [?] et qu'il finit [?] par réclamer [?] un sens. Plus vite les philosophes cesseront de parler du langage de cette manière, et plus vite on pourra rétablir un véritable pont entre philosophie et linguistique. » (G. MOUNIN, *Clefs pour la linguistique*, p. 11-12).

15. M. MERLEAU-PONTY, *La Prose du Monde*, p. 50.

fait soudain une nouvelle, plus efficace, plus expressive, comme le reflux même de la mer après une vague excite et fait grandir la vague suivante ? » (P.M., p. 49). Une institution linguistique, comme toute institution d'ailleurs, sera dite vigoureuse ou puissante dans la proportion même où elle permettra des gestes expressifs. Un geste sera dit expressif dans la mesure où il est habité et animé par un style. Un style sera défini comme . . . etc., etc.¹⁶. Quand dans mon livre je parlais de relative constance du système phonologique je voulais simplement dire que ce n'est pas tous les jours qu'on abandonne une douzaine de phonèmes pour en créer cinq ou vingt autres. Je disais aussi que la langue impliquait cependant une certaine versatilité ou souplesse, autrement dit que cette institution n'avait pas dans sa dimension sémantique (ou axiologique) la même fixité, la même rigidité et univocité que le code de la route par exemple. Les styles Proust, Valéry, Racine, Eluard ou Rimbaud auraient-ils pu se construire si la langue était un système genre code de la route ? Assez de bavardage !

À mon tour d'interroger. Martin affirme que la définition que Martinet propose de la langue doit être considérée « comme un axiome et comme le résultat d'un long processus inductif ». En tant qu'axiome cette définition commande de façon a priori la description de la langue et cette même définition « est le résultat de l'analyse des faits linguistiques, dans la mesure où elle est la conclusion nécessaire à laquelle nous amène la description de la langue ». Que voilà un discours difficile à entendre ! Première difficulté : j'ai toujours cru que le processus inductif, si long soit-il, ne conduit jamais à une conclusion nécessaire. Deuxième difficulté : la conclusion nécessaire qu'est la définition est le résultat de l'analyse des faits et pourtant ces faits sont analysés grâce à la définition. Bref, il faut déjà avoir la définition pour analyser correctement les faits. Et on nous dit du même souffle que c'est l'analyse des faits qui nous fournira cette définition.

Entre une conclusion inductive plus ou moins probable et une conclusion nécessaire, la distinction est capitale. S'il faut accorder à Martin que plus de linguistique serait parfois à souhaiter chez le

16. En attendant que je puisse lui fournir toutes les définitions, formalisations et axiomatisations, je prierai Martin de lire l'ouvrage de G.G. GRANGER, *Essai d'une philosophie de style*, A. Colin. Il trouvera là beaucoup plus de définitions que je pourrais lui en offrir ici.

philosophe qui parle du langage, serait-il outrecuidant de penser qu'un peu plus d'épistémologie, de logique ou de philosophie des sciences ne serait pas superflu pour les linguistes qui s'aventurent sur des questions comme celle que nous examinons présentement !

Ce que Martin dit du statut de la structure et des relations entre faits et théories ne me convainc aucunement. Il répète simplement Martinet et Mounin à ce sujet. Je n'étais pas d'accord avec eux il y a dix ans, je le suis encore moins aujourd'hui. Ce n'est pas le lieu pour débattre en long et en large ces questions, à mon avis, fondamentales. Déjà dans mon livre, j'avais relevé les thèses de Martinet et je les avais brièvement discutées : « la structure est dans les faits eux-mêmes » dit Martinet ; le « modèle est ce que réalise le chercheur, pour faire comprendre aux autres ce qu'est la structure » ; la structure nous est donnée « par une constatation fondée sur l'observation intelligente de cet objet » qu'est la langue, etc., etc. Et Martin de s'exclamer : « le linguiste n'a pas à inventer les faits linguistiques, ils sont là, en quelque sorte sous ses yeux. » Comme s'il suffisait, pour faire de la science, d'ouvrir yeux et oreilles et de pratiquer ces « opérations abstractives » dont nous parle Martin à la suite de Mounin¹⁷. Faut-il répéter encore une fois que ni les « opérations abstractives », ni l'observation, si intelligente soit-elle, ni l'usage des « appareils oscillographiques et ciné-radiologiques » ne suffisent à faire d'une connaissance une connaissance scientifique ? Alors même que Martin vient d'introduire un peu plus de confusion sur les rapports faits / théories, structure / modèle, il prétend avoir trouvé la réponse. Quant au statut de la linguistique fonctionnelle et structurale de Martinet, je voudrais bien un jour qu'on réponde aux questions suivantes : s'agit-il d'une science empirico-formelle ? Et si oui, qu'attend-on pour formaliser ou axiomatiser ? C'est le seul moyen qu'on connaisse pour arriver à un peu de rigueur en science. Eux qui se piquent de scientificité et d'objectivité, ils devraient se soucier de problèmes de ce genre. Je voudrais bien savoir aussi comment ils s'y prennent pour tester les hypothèses fondamentales et les propositions qui en dérivent ? Sont-elles confirmables, infirmables, falsifiables ? Avant de crier victoire et de se contenter de trouver gratuites les affirmations des autres, je propose à Martin d'examiner la linguistique de Martinet selon les canons des sciences arrivées à maturité. Qu'on lui

17. G. MOUNIN, *Linguistique et philosophie*, P.U.F., 1975, pp. 8-9.

administre le traitement que Hempel applique à la physique et à la biologie par exemple¹⁸. Si la linguistique n'est ni de la philosophie ni de la littérature ni une science formelle, elle est je suppose une science empirique. Une science de l'homme, dira-t-on. Justement, faut-il reconnaître que les sciences de l'homme ne sont pas sciences comme les sciences de la nature, ne sont pas formalisables comme celles-ci, n'obéissent pas aux mêmes canons de rigueur, aux mêmes procédures de mise à l'épreuve des hypothèses et des théories ? Martin, lui, se contente de nous annoncer que « les faits linguistiques auxquels se trouve confronté le linguiste demeurent les mêmes peu importe la théorie explicative ». Ce ne sont pas les exemples qu'il apporte et que j'ai vus cent fois cités partout qui me convaincront. Comme si la perception ou l'observation des faits, la description des faits se faisaient sans théorie, sans outils conceptuels¹⁹. Et ces divins appareils qui nous livrent des « faits mesurables objectivement », les mesurent selon une perspective inscrite en eux par celui qui est à l'origine de leur construction ; et les données fournies par eux sont déchiffrées n'est-ce-pas par quelqu'un qui interprète, c'est-à-dire retient ce qui est pertinent de son point de vue et ignore le reste²⁰ ? Personne n'a prétendu que la différence entre *pain* et *bain* pour des sujets parlant français relevait purement du rêve ou de l'hallucination. Mais la découverte des phonèmes /p/ et /b/, leur description scientifique du point de vue de la phonologie, c'est-à-dire en termes de traits distinctifs ou pertinents est une toute autre histoire. Il ne suffit plus, Martin en conviendra, d'ou-

18. Voir, entre autres, C.G. HEMPEL, *Éléments d'épistémologie*, A. Colin, Coll. U 2, 1962, 184 p.

19. Je dirai en passant mon accord le plus total avec cette thèse de C. Castoriadis : « Un fait d'expérience n'est tel que dans le cadre d'une théorie ; encore une fois « c'est la théorie qui décide d'abord de ce qui est observable ». Nous ne pouvons donc pas faire semblant de croire qu'il existe un monde de faits en soi, qui sont tels qu'ils sont avant toute interprétation scientifique et indépendamment d'elle, auquel nous comparons des théories pour voir si elles sont ou non falsifiées par lui. » (C. CASTORIADIS, « Science moderne et interrogation philosophique dans *Encyclopædia Universalis*, vol. 17, Organum, 1973, p. 55.

20. Comme le dit R. Bastide : le savant se veut objectif, « il essaie de se supprimer pour se faire remplacer par des machines ; mais on déplace seulement alors le locus de la partition entre le sujet et l'objet, on le situe après, dans l'interprétation des données apportées par la machine, au lieu de le situer avant, dans l'observation empirique. Personnellement j'irai encore plus loin, car on n'expérimente pas sur le réel à travers des instruments, on expérimente à travers la théorie de l'instrument ; et cette théorie est une construction de l'esprit humain ». (R. BASTIDE, Préface à G. DEVEREUX, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Éd. Gallimard, 1970, p. XVI).

vrir les yeux et de regarder « ce qui est », d'observer les faits dans leur réalité ni même de s'adonner à ces inoffensives « opérations abstractives ». Le linguiste Prieto lui-même a dénoncé « l'illusion de ceux qui croient pouvoir partir, pour l'étude d'un objet, de « l'expérience vécue », des « faits concrets », ou de quelque chose dans le genre, et non pas, comme c'est inévitable, de la définition de concepts, c'est-à-dire l'explicitation des classes à travers lesquelles cet objet est connu au départ, quel que soit le degré de scientificité de cette connaissance initiale »²¹. Les remarques de Martin sur les instruments qu'utilisent les phonéticiens et sur la façon dont travaillent les phonologues me font penser que le même Prieto nous a offert sur la formation de la phonologie et sur ses relations avec la phonétique instrumentale des renseignements et des réflexions du plus haut intérêt²². Le phonologue explique le « sentiment linguistique » du sujet parlant en offrant une description des phonèmes que celui-ci utilise pour se faire comprendre et qu'il sait reconnaître dans le discours qu'il entend. Si la phonétique instrumentale a contribué à la découverte du phonème et à la constitution de la phonologie comme discipline autonome, ce n'est pas parce que « l'emploi d'instruments dans l'étude des sons augmente la capacité de réception sensorielle du sujet et révèle ainsi des caractéristiques qu'on ne saurait en aucun cas reconnaître à l'oreille nue ; au contraire, c'est en révélant la présence dans le son de caractéristiques qu'on peut reconnaître à l'oreille nue, mais que le sujet ignore systématiquement, que la phonétique conduit à cette découverte fondamentale qu'est le phonème »²³. La merveille justement qui permet l'échange entre les sujets parlant la même langue est qu'ils prennent pour le même phonème, c'est-à-dire pour absolument *identiques*, des « blocs » de bruits ou de sons qui reviennent dans la suite des énoncés, blocs de sons que le phonologue, comme

21. L.J. PRIETO, « La découverte du phonème. Interprétation épistémologique » dans *La Pensée*, no 148, déc. 1969, p. 46. Prieto se dit en désaccord avec la position qui veut que « le seul travail de la connaissance sur l'objet c'est l'abstraction, qui veut que pour connaître l'objet « tel qu'il est réellement » il suffit de reconnaître toutes les caractéristiques qu'il présente et à les distinguer par conséquent de tous les objets dont il est susceptible d'être distingué : bien au contraire — et nous retrouvons notre point de départ —, avant que la connaissance ne construise l'objet il n'y a que la totale non-distinction de celui-ci, la totale non-reconnaissance de ses caractéristiques. Le problème que pose toute connaissance est donc celui des distinctions que le sujet *fait* » (*ibid.*, p. 52).
22. Voir, par exemple, L.J. PRIETO, « Considérations sur la phonologie » dans *Études de linguistique et de Sémiologie générales*, pp. 153-167.
23. L.J. PRIETO, « La découverte du phonème », p. 52.

le sujet parlant, admet être membres de la classe que constitue le phonème /p/ par exemple alors que l'appareil du phonéticien, lui, enregistre ce dont fait « abstraction » le sujet parlant et le phonologue. Que Martin cesse de se torturer ! Quand Merleau-Ponty décrit le passage du babillage à la parole et qu'il dit que les phonèmes sont « les vrais fondements de la parole », il veut simplement dire que la reconnaissance des unités distinctives est condition nécessaire de la compréhension du discours de l'autre et de l'exercice de la parole par le sujet. Reconnaître une identité à une entité quelconque, c'est reconnaître son appartenance à une classe. Et tout classement s'effectue selon un point de vue. Pour la connaissance ordinaire comme pour la connaissance scientifique, il n'y a de fait et d'identité d'un objet qu'en fonction de concepts qui sont autant de principes de classification, d'identification de ce qui se donne à l'expérience, à l'observation, à l'expérimentation. Sans catégorie, sans principe de classification, non seulement pas d'identification possible mais pas de fait²⁴.

La position épistémologique de Martin, comme celle de Martinet et de Mounin d'ailleurs, est celle du réalisme. Merleau-Ponty a passé sa vie à chercher une voie entre le réalisme et l'idéalisme. Pour Martinet, la structure est immanente aux faits ; les faits sont là déjà constitués, ils s'imposent à nous. Nous n'avons qu'à les reconnaître pour ce qu'ils sont. Merleau-Ponty, lui, rejette et l'interprétation qui fait de la structure un substitut de l'essence ou de l'idée et l'interprétation qui la considère comme un simple fait innocent de toute catégorie, de tout « modèle » ou de toute théorie. La pensée structuraliste indiquait selon lui un chemin au-delà du primat de l'objet ou du sujet²⁵, une voie qui permettrait d'échapper à la pensée objectiviste prise justement entre l'idée pure et le fait brut. Je vois que ni Merleau-Ponty ni moi n'ont réussi à convaincre Martin qui réaffirme avec on ne peut plus de sérénité le réalisme dont, tout comme Merleau-Ponty et bien d'autres, je ne puis me contenter.

24. L.J. PRIETO, *Pertinence et pratique*, pp. 81-83.

25. Comme l'écrit J. Vuillemin : « En tout cas, si Merleau-Ponty pensait probablement que toute connaissance objective demeurerait illusoire tant qu'elle ignorait l'intervention latente du sujet, il liait cette idée à cette autre que le sujet ne peut se ressaisir comme tel et qu'il est vain d'assigner à la philosophie la tâche de retrouver les actes constitutifs d'un tel sujet. » (J. VUILLEMIN, « La méthode indirecte de Maurice Merleau-Ponty » dans *Critique*, XX, 1964, no 211, p. 1016).

Je ne m'engagerai pas aujourd'hui dans le vieux problème épistémologique des relations sujet-objet dans le mécanisme des connaissances²⁶. Bien sûr, on peut de nos jours comme dans l'antiquité et au moyen-âge défendre une épistémologie réaliste. Mais pour ma part, je n'éprouve aucune satisfaction à entendre quelqu'un réaffirmer le réalisme du sens commun sans avoir consenti à se débattre sérieusement avec Kant et le néo-kantisme, avec la phénoménologie et les grands philosophes des sciences du XXe siècle. S'il n'est pas interdit d'être réaliste en cette fin du XXe siècle, il est à mon avis interdit de l'être comme l'est l'homme de la rue ou comme on pouvait l'être au moyen-âge.

Quant à savoir si l'épistémologie relève de la science ou de la philosophie, c'est là une énorme question. Les réflexions récentes de S. Auroux²⁷ à l'occasion d'un ouvrage de Desanti m'ont conduit là où j'en suis présentement. Je pense comme lui que pour le moment au moins « l'épistémologie possède une syntaxe analogue à celle des langues naturelles, que, si elle est science, ce n'est pas au sens courant du terme » (p. 320). Ce qui ne veut pas dire qu'elle est condamnée à coïncider avec la philosophie des sciences traditionnelle.

Il faut distinguer, il me semble, linguistique, philosophie du langage, philosophie de la linguistique (partie de la philosophie des sciences), philosophie linguistique, épistémologie. Ma thèse est qu'un philosophe peut parler du langage sans connaître le moindre mot de la linguistique et élaborer une philosophie du langage aussi valable que quelqu'un qui a toute sa vie pratiqué la linguistique. Tout comme le linguiste peut développer une théorie révolutionnaire sans connaître le moindre mot des discours philosophiques sur le langage. La philosophie de la linguistique, elle, prend pour objet de réflexion cette discipline qu'est la linguistique. L'ouvrage de Searle²⁸, par exemple, en est un de philosophie du langage, non

26. Voir à ce sujet l'étude de J. PIAGET, « Les courants de l'épistémologie scientifique contemporaine » dans *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, pp. 1225-1271.

27. S. AUROUX, « Qu'est-ce que l'épistémologie ? » dans *Dialogue*, juin 1976, pp. 302-320.

28. J.R. SEARLE, *Les Actes du langage Essai de Philosophie du langage*, Hermann, Paris, Coll. Savoir, 1972.

de philosophie de la linguistique, ni de philosophie linguistique²⁹, ni de linguistique ou d'épistémologie. Il ne se réfère pas à la linguistique, science empirique, et il a raison de ne pas le faire puisque sur les questions dont il discute, elle n'a à peu près rien à lui apprendre.

Mounin et Martin souffrent : les philosophes, disent-ils, connaissent mal la linguistique. Là est la source du malheur qu'est le fossé entre savants et philosophes et du dialogue de sourds entre eux. Je constate de mon côté que l'épistémologie n'est pas le fort de l'école de Martinet. Ce qui ne les empêche pas, bien sûr, de se prononcer sur ces questions. Autant leurs travaux de phonologie et de syntaxe m'ont intéressé, autant me désappoient leurs résultats sur la sémantique ou sur l'axiologie³⁰ et m'impatientent leurs propos épistémologiques. Les recherches en sémantique d'O. Ducrot me paraissent autrement stimulantes³¹. En ce qui concerne la réflexion épistémologique chez les linguistes, L.J. Prieto me semble aller beaucoup plus loin que Martinet.

La lecture de l'étude critique de Martin m'a apporté une preuve supplémentaire des difficultés de toute entreprise pluri ou interdisciplinaire. C'est toujours à partir d'un lieu et en fonction d'une discipline qui a ses présuppositions qu'on se tourne vers d'autres disciplines. La tâche est bien de trouver un point d'articulation entre les disciplines au-delà du purisme sourcilieux et de la confusion des perspectives.

Université d'Ottawa

29. «Le terme «philosophie linguistique» désigne essentiellement une méthode». «La philosophie linguistique a pour but de résoudre certains problèmes philosophiques particuliers en examinant l'emploi courant de certains mots ou de certains éléments à l'intérieur d'une langue donnée.» (J. SEARLE, *Les actes du langage*, p. 38).

30. Axiologie, c'est-à-dire étude des valeurs linguistiques. Voir à ce sujet la postface de A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, édition de 1974, pp. 208-210.

31. Voir O. DUCROT, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Hermann, Coll. Savoir, 1972, 284 p. ; et aussi O. DUCROT, *La preuve et le dire*, Repères — Mame, 1973, 290 p.

Lire Bergson (Réponse à J. Goulet)

Guy Lafrance

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203057ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203057ar>

[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

Lafrance, G. (1976). Lire Bergson (Réponse à J. Goulet). *Philosophiques*, 3 (2), 279–284. <https://doi.org/10.7202/203057ar>

LIRE BERGSON
(Réponse à J. Goulet)
par Guy Lafrance

La lecture de l'étude critique faite par M. Jean Goulet de mon ouvrage sur *La philosophie sociale de Bergson* a suscité chez moi et chez de nombreux lecteurs de la Revue, qui ont tenu à me faire part de leur réaction, un vif sentiment d'indignation. Indignation devant le ton cavalier et même grossier de l'article et son style de mauvais goût. Indignation aussi devant cette façon superficielle de regarder « la forme » d'un ouvrage à partir de sa table de matière et d'en rester là, pour en déduire à partir du nombre de pages consacrées à chacun des thèmes traités, l'importance que l'auteur accorde à ceux-ci ! Indignation enfin devant l'impertinence générale de cette critique qui se permet des ratés considérables dans la pensée même de Bergson qu'elle extrapole plus qu'elle ne comprend, des ratés du même genre dans la lecture de notre texte que M. Goulet, volontairement ou involontairement je ne saurais dire, déforme du tout au tout par des inversions évidentes du sens des phrases tirées hors de leur contexte ; le tout assaisonné d'un prêchi-prêcha alimenté d'une certaine métaphysique, et de l'assurance pour ne pas dire de l'outrecuidance trop évidente du défenseur offensé de la vérité.

Une telle critique ne mérite pas de réponse pour elle-même car elle ne donne prise à aucun élément de discussion sensée sur la pensée de Bergson. Comme, en outre, cette critique soulève un doute évident sur la lecture même de notre ouvrage faite par M. Goulet, qui semble s'en être tenu à glaner ici et là quelques phrases pour servir de point de départ à ses extrapolations, plutôt qu'à une lecture motivée par une recherche interne du sens, nous nous sentions tout à fait légitimé de ne pas donner suite à ce genre d'étude.

Pourtant, toute chose a ses limites. On ne peut pas et on ne doit pas, surtout à l'intérieur d'une nouvelle Revue philosophique

qui entend servir d'outil à une jeunesse intellectuelle encore fragile à l'intérieur d'une société non moins fragile, laisser librement et tacitement cours à l'arbitraire et au dogmatisme étroit sans qu'on en subisse la conséquence. C'est cette unique raison, soucieuse me dira-t-on de la qualité de notre production philosophique collective, qui m'a incité à prendre la plume.

Je veux d'abord, par cette intervention, dénoncer ce style déplorable de la critique philosophique qui vise de façon évidente la destruction systématique, arbitraire et inconditionnelle, qui ne débouche sur rien de constructif et qui est peut-être la conséquence de l'aigreur et des frustrations ressenties par ces personnes (et elles sont légion chez nous) qui prennent subitement et tardivement conscience de la pauvreté ou de l'absence pure et simple de leur production philosophique, qu'elles cherchent désespérément à justifier ou à valoriser en utilisant avec une totale irresponsabilité l'outil de la destruction.

Je veux surtout, puisqu'il s'agit ici d'une lecture de Bergson et des études bergsoniennes, dénoncer ce genre d'interprétation d'allure poétique et extrapolante qui passe par toutes les transformations du prisme et qui préfère lire à travers les phrases de Bergson les idées qu'ils y mettent eux-mêmes plutôt que d'en lire le message authentique de Bergson par crainte d'y voir déranger leurs propres convictions. Une lecture tant soit peu bergsonienne de Bergson, c'est-à-dire d'un Bergson dont le fil de la pensée commande d'être suivi de l'intérieur et qui dévoile par là même sa perméabilité aux influences extérieures par son souci d'ajustement continu à un réel qui bouge sans cesse, — et cela s'entend à plus forte raison de l'ensemble du climat intellectuel à l'intérieur duquel Bergson a développé et véhiculé sa pensée, — devrait suffire à décourager au point de départ toute interprétation dogmatique, qui vise à isoler Bergson sur lui-même comme s'il avait besoin d'être protégé de la sorte pour être mieux défendu, et qui crie au scandale en brandissant l'épithète infamante de « positivisme », dès qu'on lui montre un Bergson en son temps, curieux de toucher du doigt la réalité sous ses multiples facettes et qui n'a pas craint par souci de positivité philosophique de se mettre aux écoutes des sciences positives.

M. Goulet, à travers sa critique, offre un exemple patent d'une lecture fermée de Bergson quand il écrit: « il y a lieu

d'espérer qu'on va encore relire Bergson sérieusement, comme un « philosophe digne de ce nom » qu'il faut préserver, non seulement par rapport aux sciences de la nature, mais aussi pour sa contribution aux sciences humaines » (p. 86). Outre son incohérence notoire, cette phrase est une véritable injure à la pensée de Bergson, car jamais Bergson n'aurait accepté qu'on cherchât à « préserver » sa pensée par rapport aux sciences, que ce soit les sciences de la nature ou les sciences sociales. Toute sa démarche philosophique en a été une essentiellement de confrontation avec les sciences dont il voulait découvrir à la fois la richesse et les limites pour mieux camper sa réflexion philosophique. Bergson n'a pas eu peur du caractère positif des sciences ; il a eu le courage de se mettre à leurs écoutes et de les étudier pour en découvrir leur richesse et leur valeur de vérité.

M. Goulet a manifestement peur de lire Bergson à travers ses exigences de positivité et de confrontations qu'il jugeait nécessaires avec la science de son temps. M. Goulet passe même aux aveux d'incompétence en ce domaine quand il dit : « je laisse à des sociologues de métier le soin de » ou encore « il y aurait lieu de réexaminer point par point la comparaison instructive que l'auteur conduit, avec beaucoup de succès, et pour cause, entre les divers aspects de la société close, selon Bergson, et ce que la sociologie d'alors en dit » (p. 87). Tout ceci témoigne de façon évidente d'un double échec.

Échec dans la saisie de la pensée de Bergson d'abord et à plus forte raison de sa pensée sociale, qui contient cette référence indispensable aux sciences et en particulier aux sciences sociales de son époque. Échec aussi dans la saisie de notre interprétation de la pensée sécoale de Bergson puisqu'un des buts premiers et explicites de notre ouvrage est de mettre en lumière cette pensée sociale de Bergson qui se forme dans un contexte intellectuel vivant et qui s'est mesurée nécessairement avec les idées sociologiques et anthropologiques qui avaient cours à l'époque. M. Goulet n'a rien compris de tout cela et ne semble même pas s'en être rendu compte.

Serait-ce cette même peur du positivisme qui amène M. Goulet à ne pas lire correctement le sens de nos phrases ? Quand il dit en nous citant de travers « pour celui qui dénie à son entreprise philosophique de vouloir aller plus loin que les (. . .) sciences » (p.

92) ; il aurait dû d'abord nous citer correctement afin de mieux nous comprendre. Nous disions : « Elle (l'entreprise philosophique pour Bergson) ne devait pas se présenter comme une sythèse des autres sciences, encore moins comme une démarche pour aller plus loin que les diverses sciences en empruntant la même direction qu'elles » (p. 136). En ne retenant qu'un membre de la phrase, M. Goulet effectue une grossière inversion du sens.

Les lecteurs avertis de Bergson savent d'ailleurs que celui-ci n'a jamais prétendu dépasser la science en s'engageant sur le même terrain qu'elle. Ce genre de prétention constituait aux yeux de Bergson une injure à la science. Il estimait, bien sûr, que la philosophie avait un domaine propre de recherche et qu'elle pouvait sur son propre terrain dépasser les conclusions de la science, mais dans une autre direction. Il n'y a pas d'opposition ou de conflit, pour Bergson, entre la science et la philosophie, mais complémentarité. Comment une lecture sensée de Bergson peut-elle conduire à ces dichotomies irréductibles ?

C'est encore une lecture faussée de Bergson qui amène M. Goulet à faire des sommations du genre « il faut choisir » entre l'émotion qui est le ressort de la morale bergsonienne et « la pure positivité qui, elle, pour être comprise, requiert qu'on ne s'émeuve jamais » (p. 88), *sic*. Quel mépris à l'égard de la positivité scientifique, dans laquelle Bergson n'hésitait pas à reconnaître qu'elle était chargée d'émotion créatrice ! Et quelle attitude des plus contraire à la pensée même de Bergson qui jusque dans ses oppositions en apparence les plus radicales a voulu montrer la conciliation possible à travers la continuité !

Puisque M. Goulet a cru devoir choisir un élément de sa fausse dichotomie, celui qui répond sans doute à ses convictions personnelles, il se laisse prendre à son propre jeu en tentant de faire voir, en termes à peine voilés à la fin de son texte, un Bergson apologiste de la foi chrétienne ! Il y a de quoi désespérer à lire pareil discours quand on sait avec quelle précaution Bergson s'est aventuré dans les questions religieuses, en les abordant par leurs manifestations les plus tangibles à travers ces grands hommes d'action que sont les mystiques. Mais ce sont ces actions créatrices des héros et des mystiques qu'il a analysées, non leur foi !

Faut-il attribuer à ce même sens de la déformation chez M. Goulet ce long et fort inutile galimatias (cf. pp. 82 à 85) visant à

nous montrer que la pensée sociale de Bergson s'exprime non seulement dans *Les Deux Sources* mais à travers toutes les grandes œuvres de Bergson? Nous avons consacré trois chapitres de notre ouvrage à faire précisément cette preuve et à montrer que la philosophie sociale de Bergson est présente dans chacune de ses articulations fondamentales ; qu'il s'agisse de la liberté, de l'intelligence, de l'intuition, du rire, du bon sens, de l'évolution biologique, du langage, etc. . . , partout se manifeste chez Bergson l'importance du social. Comme du reste pourrait-on prétendre à une compréhension de ces thèmes bergsoniens sans leur indispensable référence au social et comment a fortiori une interprétation de la philosophie sociale de Bergson pourrait-elle en toute naïveté « glisser prestement » sur des thèmes aussi fondamentaux ? Décidément, il y a lieu de s'interroger sur une façon aussi étrange de lire un texte et d'en tirer une conclusion si manifestement contraire à celle qui s'y trouve pourtant exprimée.

Que dire enfin de cette longue et incohérente digression sur Spencer (cf. pp. 88 à 91) ? Quelle en est la signification et la pertinence ? Veut-on vraiment montrer en utilisant le cas Spencer « ce qu'il en coûte philosophiquement d'opter clairement pour la pure positivité » (p. 88) ?

Bien mauvais exemple pour vouloir illustrer sans doute ce « terrible écueil » de la positivité que Bergson aurait su éviter, quand on considère que la critique de Bergson à l'endroit de Spencer vise justement à faire voir son manque de positivité qui l'a conduit au « fantôme » de la réalité ! Du reste, à quoi se réfère au juste, dans l'esprit de M. Goulet, ce spectre de la positivité qui suscite tant de phobies et qu'il utilise (c'est le moins qu'on puisse dire) dans un sens fort peu bergsonien ?

Ou bien veut-on, en introduisant subrepticement l'exemple de Spencer, suggérer une lecture et une interprétation de la philosophie sociale de Bergson qui conserverait jusque dans ses ultimes développements la marque quasi indélébile d'une réaction antispençérienne de jeunesse, conçue comme unique et constant cadre de référence ? C'est là prendre une voie facile puisque la référence à Spencer est tellement explicite chez Bergson ; c'est là, du même coup, s'engager dans une réduction simpliste qui mène forcément à la pensée résiduelle en même temps qu'elle discrédite l'intelligence du philosophe ; comme si Bergson, jusque dans les

Remarques finales aux Deux Sources, en était resté à l'antispencérisme de ses vingt ans ! Loin de nous l'intention qui voudrait nier ou minimiser l'importance du spencérisme pour comprendre Bergson ; mais il y a bien davantage.

La référence aux idées sociologiques, anthropologiques et psychologiques les plus vives et les plus contemporaines de Bergson est autant sinon plus indispensable à une lecture sensée et honnête de la pensée sociale de Bergson.

On ne dénoncera avec jamais trop de vigueur les omissions en ce sens, car il en va de la compréhension fondamentale de la démarche bergsonienne dans les questions sociales, comme il en va de la pertinence que Bergson a su donner à chacune de ses considérations touchant la société.

À qui veut feindre d'ignorer ce contexte ou se refuse d'en tenir compte sous le prétexte (difficilement conciliable du reste avec l'ouverture et la disponibilité de la recherche philosophique) de vouloir « protéger Bergson » de la positivité scientifique, il convient de rappeler la dernière proposition du *Tractatus* de Wittgenstein : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. »

Université d'Ottawa

L'immutabilité du Dieu biblique et du Deus Thomisticus (Réponse à B. Garceau)

John King-Farlow

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203058ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203058ar>

[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

King-Farlow, J. (1976). L'immutabilité du Dieu biblique et du Deus Thomisticus (Réponse à B. Garceau). *Philosophiques*, 3 (2), 285–288.
<https://doi.org/10.7202/203058ar>

Bulletin

L'IMMUTABILITÉ DU DIEU BIBLIQUE ET DU DEUS THOMISTICUS

(Réponse à B. Garceau)

par John King-Farlow

Le bulletin *La philosophie analytique de la religion : Contribution canadienne 1970-1975*, publié dans la revue *Philosophiques* [II,2, 1975, 301-339], mérite l'expression d'une vive reconnaissance non seulement dans plusieurs camps analytiques mais aussi à l'intérieur de chaque temple dédié à la critique du théisme. Par conséquent, nous prenons le risque d'apparaître coupable d'une ingratitude extraordinaire à l'égard de M. Benoît Garceau, en élevant quelque protestation contre ses commentaires si méticuleux. Néanmoins, en nous inspirant d'un adage favori d'Oscar Wilde, « Je sais résister à toute chose — à l'exception de la tentation elle-même », nous nous occuperons de deux citations, où M. Garceau se fourvoie, peut-être, d'une manière instructive :

(I) « Ce qui étonne dans ce genre d'analyse de la religion, c'est avant tout le fait qu'elle contribue si peu à comprendre le christianisme, la seule religion habituellement étudiée par les analystes. » [P. 338 — ici M. Garceau *excuse* seulement M. Fackenheim, qui s'oppose à la tradition analytique.]

(II) « Soutenir en tout cas que le concept d'un dieu immuable et intemporel chez Thomas d'Aquin lui est venu de son attachement à Aristote et n'a rien à faire avec le message biblique (pp. 112ss) me paraît traduire un manque évident de sens de l'histoire. La théologie augustinienne, par exemple, que personne ne saurait soupçonner de lien avec l'aristotélisme, accordait pourtant à l'immutabilité de Dieu le rôle de premier des attribus de Dieu. » [P. 337. Ici, M. Garceau évalue notre livre *Faith and the Life of Reason*].

Ces textes, nous semble-t-il, manifestent une désorganisation intellectuelle, qui n'est pas du tout représentative de ce bulletin.

Mais ils servent à révéler une question bien digne des discussions entre les thomistes, les phénoménologues de la religion, les analystes anglosaxons et les historiens de la pensée biblique. Il nous suffit de présenter quelques petites observations et d'y ajouter deux citations qui sont prises (a) d'un penseur suprêmement analytique qui connaît bien la théologie chrétienne, (b) d'un théologien moderne qui sait utiliser les instruments de l'analyse logico-linguistique.

On s'embrouille dans l'inconséquence si l'on implique à la fois (i) que les analystes n'ont pas posé efficacement des problèmes qui augmentent notre compréhension du christianisme, mais (ii) que le concept d'un Dieu immuable, scruté vigoureusement par les analystes, appartient d'une façon essentielle aux traditions centrales du christianisme. Il se peut que cette inconséquence dérive du fait que trop de thomistes, qui sont autrement perspicaces, traduisent à l'égard de ce concept un manque évident de sens de l'histoire biblique. En outre, la phrase (I) de M. Garceau manifeste une ignorance des études analytiques consacrées depuis longtemps par M. Ninian Smart et M. David Bostow, *inter alios*, aux religions occidentales.

(I) Évidemment Aristote n'est pas le seul philosophe grec qui inspirait les penseurs chrétiens. Il n'est pas non plus le seul Grec pour lequel le concept d'un être qui est immuablement parfait devient celui d'un individu qui est *complètement* immuable et, ainsi, *non pas temporel*. À cette page 112, citée dans la première phrase de (B), nous mentionnons que Platon et le néo-platonisme, et non seulement Aristote et ses commentateurs, influençaient Thomas d'Aquin. Le paradigme platonicien d'une *idée*, qui appartient au domaine atemporel d'EINAI, si supérieur au monde des GIGNOMENA, contribua profondément à la théologie augustinienne. Cependant, si saint Augustin s'intéressait plus à Platon et saint Thomas plus à Aristote, il ne s'ensuit pas que l'un fut plus fidèle que l'autre aux concepts bibliques du Dieu parfait. Il ne s'ensuit pas non plus que si saint Augustin fut plus fidèle à Platon, il fut également plus fidèle à ces concepts bibliques. Et ces concepts doivent contribuer beaucoup à notre compréhension de la religion biblique des juifs et des premiers chrétiens : leur Dieu ressemble bien plus à un père hébraïque et moins à une abstraction grecque, que la théologie thomiste ou augustinienne nous le représente.

Notre inférence que l'immutabilité du bon Dieu chez Thomas d'Aquin dénature la notion acceptée par tant de prophètes bibliques et par Jésus de Nazareth n'est pas tirée simplement, comme suggère M. Garceau à ses lecteurs, de la prémisse que l'auteur de la *Summa Theologica* adorait Aristote comme le *Philosophus philosophorum*. Nous offrons dans ces pages citées [12 ss.] nos propres arguments. En outre, nous y considérons ceux de Boas et de Brightman. Ces sortes d'arguments indiquent la même direction qu'acceptent un nombre croissant de spécialistes modernes.

Voici deux exemples de ce genre sur lesquels on aurait profité à réfléchir

(EL) « Of course, if the doctrine of timelessness could be justified by reference to the basic concept of God . . . or if it could be supported by reference to biblical or confessional materials, then it might have to be retained in theology even if its systematic effect were largely that of chaos. But, again, there appears to be little reason to think that this doctrine is implied by the basic Christian concept of God (Ch. 8), nor have I been able to find any basis for it in Biblical literature, or in the confessional literature of the Catholic and Protestant Churches . . . In Vol. I., Ch. I of *God: His Existence and His Nature* . . . R. Garigou-Lagrance affirms that God's eternity is to be understood as excluding duration. He points out, however, that this item is *not* a dogma of the Catholic faith . . . It is now my suspicion that the doctrine of God's timelessness was introduced into Christian theology because Platonic thought was stylish at the time and because the doctrine appeared to have considerable advantage from the point of view of systematic elegance. » (Nelson Pike, *God and Timelessness* ; London, Routledge and Kegan Paul, 1970, pp. 189-190).

« The Lord, we are told [by Malachi, 3:5-7] persists in certain attitudes (devotion to Israël), and in this constancy of basic attitude he changes not. But, so far from affirming or implying complete metaphysical immutability the passage seems rather to support the idea of divine change. 'Return to me and I will return to you' amounts to this : change in a certain direction, and I will myself change in a thereto appropriate way. The principle of appropriateness in unchanging, but neither the wordly objects of divine attention nor the divine responses thereto are depicted as

immutable. » (Charles Hartshorne, *Philosophers Speak of God* ; University of Chicago Press, Third Impression, 1965 ; p. 37).

Université de l'Alberta

Ceux qui aimeraient se procurer, à des conditions intéressantes, la collection de *Dialogue* de 1962 à 1972 inclusivement, peuvent s'adresser à Mme Madeleine Sauvé, Secrétariat général, Université de Montréal, B.P. 6128, Montréal, P.Q. H3C 3J7. Téléphone : 514-343-7818.

L'idéologie dans l'éducation

Léon Charette

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203059ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203059ar>

[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

Charette, L. (1976). L'idéologie dans l'éducation. *Philosophiques*, 3 (2), 289–297.
<https://doi.org/10.7202/203059ar>

Interventions

L'IDÉOLOGIE DANS L'ÉDUCATION

par Léon Charette

I — L'INTENTION DE CE PROPOS

Le but de cet article ne saurait être de faire le point sur la notion d'idéologie, ou de déterminer une fois pour toutes ses rapports avec l'éducation. Les deux notions impliquées sont trop complexes pour justifier un tel optimisme. Il suffirait à l'auteur de contribuer à une certaine clarification préliminaire des termes, et d'essayer d'entrevoir l'un ou l'autre de leurs rapports essentiels, en particulier en ce qui concerne la philosophie pratique.

Ce que le présent texte voudrait surtout suggérer, c'est, d'une part qu'un certain type ou niveau d'idéologie est tout à fait nécessaire et légitime étant donné la fonction éducative de la cité, et, d'autre part, qu'un autre type ou niveau d'idéologie est à proscrire ou à restreindre de plus en plus, à mesure qu'on progresse vers les niveaux universitaires de l'éducation. Car, à ce niveau, l'activité intellectuelle doit se caractériser par la démarche scientifique et non par l'opinion, par la valeur scientifique et non par la valeur de persuasion.

II — LE SENS DES TROIS MOTS

Précisons dès maintenant que l'idéologie dont nous voulons ici parler est une forme de conscience plus réfléchie que spontanée, renfermant déjà une certaine élaboration doctrinale. Une philosophie et une philosophie de l'éducation sont des élaborations doctrinales. En ce sens, ce sont des idéologies, non spontanées, mais réfléchies. L'idéologie pourrait ainsi être définie comme « un ensemble de représentations collectives par lequel s'affirme une hiérarchie de valeurs ».¹ Mais on doit encore considérer plus concrètement les différents sens possibles du mot « idéologie ». Et dès

1. J.-W. Lapierre, *Qu'est-ce qu'une idéologie*, dans *Les idéologies dans le monde actuel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 14.

lors, on se rend rapidement compte que, selon les divers critères utilisés pour la classer, une idéologie peut être limitée à un petit groupe, ou étendue à l'ensemble d'une société ; elle peut être identifiée à une partie seulement, ou à la totalité de la culture² d'un groupe ; elle peut être décrite comme un processus d'aliénation ; elle peut être distinguée de la science ; elle peut être considérée comme un moyen d'action vis-à-vis du pouvoir politique ; elle peut être vue enfin (pour arrêter ici l'énumération) comme une interprétation systématique et totalisante de la réalité. Il n'échappera à personne que ces différents sens du mot idéologie ne sont pas toujours exclusifs l'un de l'autre, et qu'ils peuvent se recouper à des degrés divers. Nonobstant la difficulté inhérente au projet, nous nous efforcerons de parler surtout ici de l'idéologie comme élément ou partie de la culture d'une société, car c'est là que peut apparaître le plus clairement son sens légitime.

Le mot « éducation » n'est guère plus simple et pose des problèmes analogues. En effet, ainsi que le souligne J. Maritain, le mot éducation possède au moins trois sens distincts. Le premier se rapporte à l'auto-actualisation de la personne. Le second se rapporte « à l'œuvre de formation que les adultes entreprennent auprès de la jeunesse »³, (ceci inclut l'influence de la société), et le troisième se rapporte spécifiquement à l'ensemble du système d'enseignement. Au cours de cet article, nous nous arrêterons surtout au second et au troisième de ces sens, selon le contexte de l'exposé.

En ce qui concerne le mot *philosophie* enfin, nous nous satisferons pour le moment de la description plutôt empirique qu'en donne S. Breton dans un volume connu⁴. La philosophie cherche à se caractériser par trois qualités ou attitudes qui sont les suivantes : un effort pour atteindre ce qui est essentiel et fondamental dans les choses ; l'organisation du discours dans un ensemble suffisamment complet ; la recherche de la clarté, de la rigueur et de la cohérence dans la présentation : en bref, l'effort de dire ce qui pourrait avoir le sens le plus universel, pour atteindre les choses dans leur essence fondamentale et dans leur totalité, voilà le sens

2. A. et R. Muchielli, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Éd. Soc. Fr., 1969, p. 51. La culture est l'ensemble des institutions et valeurs qui caractérisent une société humaine spécifique.

3. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris, Fayard, 1959, p. 18.

4. S. Breton, *Situation de la philosophie contemporaine*, Paris, E. Vitte, 1959, pp. 13-16.

que l'on pourrait donner à cette traditionnelle recherche de la sagesse et aux œuvres dans lesquelles cette recherche prend forme.

III — LE PROBLÈME IMMÉDIAT

Ces trois termes étant présentés, le problème auquel je voudrais m'adresser est le suivant : un vocabulaire initialement marxiste, mais largement répandu dans les sciences humaines, conduit de plus en plus les adeptes de ces sciences et de la philosophie, à croire que leur entreprise est irrémédiablement entachée d'idéologie. Ce fait constituerait un vice tellement profond et indéracineable qu'il s'en faudrait de peu, selon plusieurs, pour qu'on tombe dans l'historicisme et le relativisme le plus pur. D'autres penseurs, marxistes surtout, croient pouvoir éviter la difficulté en recourant à la distinction qui oppose la science à l'idéologie⁵. Qu'en est-il donc ? Les sciences humaines et la philosophie sont-elles irrémédiablement condamnées à formuler et communiquer seulement des visions déformantes et interchangeables de la réalité ? Celui qui enseigne ces disciplines, et l'éducateur en général, sont-ils autre chose que de simples instruments inconscients de propagande ou d'endoctrinement ?

IV — L'IDÉOLOGIE DANS LA SCIENCE, L'ÉDUCATION, LA POLITIQUE

Il conviendrait de nous dissocier, au moins au point de vue méthodologique, de la distinction science-idéologie au sens marxiste. Premièrement parce que le fondement de cette distinction n'est pas évident ; deuxièmement parce que la science au sens marxiste effectue une réduction de la notion même de science⁶ ; et troisièmement parce que cette science elle-même n'est pas exempte de présupposés idéologiques se rapportant à une certaine vision du monde. Par ailleurs, si nous nous reportons aux discussions actuelles sur la notion même de science, les conclusions de K. Popper et, plus récemment, de T.S. Kuhn et I. Lakatos⁷, semblent également incapables de nous fournir un critère efficace pour distinguer la science de l'idéologie. En effet, il n'est guère éclairant pour

5. H. Lefebvre, *Problèmes actuels du Marxisme*, Paris, P.U.F., 1958, p. 44.

6. E. Simard, *Communisme et science*, Québec, P.U.L., 1963, p. 283 (texte de J. Staline).

7. R.F. Baum, « Popper, Kuhn, Lakatos : A Crisis of Modern Intellect », dans *The Intercollegiate Review*, Spring 1974, Vol. 9, No. 2, p. 106.

notre propos de constater que même dans les sciences de la nature, il peut se produire une véritable compétition entre des paradigmes ou modèles scientifiques incorporant différentes visions du monde, et que le choix de théories fondamentales par le savant tient surtout à des raisons de sociologie et de psychologie individuelle. Le roc ferme des sciences de la nature semble donc en voie de s'effriter et de nous priver du critère qui aurait pu servir de ligne de démarcation entre les sciences et l'idéologie. Si, enfin, nous laissons de côté le modèle scientifique des systèmes formels, c'est, d'une part, que les limites de la formalisation, depuis Gödel, sont assez connues⁸, et, d'autre part, que l'objet de notre étude ne saurait se prêter, du moins pour le moment, à une formalisation satisfaisante. Il vaut certainement mieux, comme le suggère M. Lagueux⁹, ne pas trop insister sur l'opposition science-idéologie.

Reprenons donc la question d'une autre façon, cette fois en partant de la notion d'idéologie. On n'aura sans doute aucune difficulté à faire admettre que l'idéologie entretient toujours quelque rapport avec les contenus de l'enseignement, avec la transmission des valeurs qui accompagne l'enseignement de toute science, avec les options qui conditionnent les types et les niveaux d'enseignement, avec les visées de toute formation sociale et civique, avec l'effort de persuasion mis en œuvre par toute éducation au sens large, avec cette culture enfin, dont l'éducation et l'idéologie elle-même font partie. Le Rapport Faure¹⁰, par sa recommandation de faire de la cité tout entière une Cité éducative, reconnaît bien l'action consciente et délibérée qu'un État doit jouer auprès de ses citoyens et que toute institution sociale joue, même inconsciemment ou indirectement. On ne connaît personne qui s'offusquerait d'une telle nécessité, ou qui en contesterait la légitimité.

En effet, les chercheurs reconnaissent de plus en plus qu'une société ne saurait se passer d'idéologie¹¹, parce qu'elle doit se représenter à elle-même, c'est-à-dire se formuler, puis se communi-

8. J. Ladrière, *Les limites de la formalisation*, dans *Logique et Connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1967, pp. 312-332.

9. M. Lagueux, *L'usage abusif du rapport science / idéologie*, dans *Culture et langage*, Montréal, Hurtubise HMH, 1973, p. 226.

10. Rapport Faure, *Apprendre à Être*, Paris, Unesco, Fayard, 1972, p. 186.

11. J. Ellul, *Propagandes*, Paris, Armand Colin, 1962, ch. 5, début. M. Amyot et al., *Les idéologies dans le monde actuel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 173, (Article de J. Lacroix).

quer ; elle doit être organisée et doit agir dans un contexte et des circonstances particulières et précises. La politique est du domaine de l'action, et puisque toute tendance vers l'action vise à rejoindre le concret et ses conditions particulières, la politique ne peut dépendre exclusivement de vues théoriques sur les hommes et la société. Elle inclut inévitablement aussi des vues pratiques plus ou moins particulières, qui sont le lieu naturel de l'idéologie. Comme tout ensemble de concepts ordonnés à l'action concrète et impliquant le désir¹² de biens particuliers et contingents, la politique et l'idéologie simplifient ; elles tendent au particulier et à l'opinion. C'est pourquoi elles comportent inévitablement une part de persuasion, de rhétorique ou de propagande. Lors d'une conférence récente, le philosophe P. Ricœur attribuait justement à l'idéologie un premier rôle, tout à fait positif, qui est sa fonction intégrative et médiatrice au sein de la société. En ce sens, concevoir la politique sans idéologie ou sans rhétorique apparaît impossible. Nous parlons évidemment ici de la politique en elle-même, et non de la façon dont elle peut être pratiquée dans des circonstances particulières bien définies. À ce même point de vue de la chose en elle-même, ce qui est dit ici de la politique pourrait être dit tout autant de l'éducation, car elle ne se conçoit et n'existe pas non plus, sans idéologie.

V — LES NIVEAUX OU TYPES DE DISCOURS DE L'IDÉOLOGIE

Cependant, dire d'une réalité qu'elle est idéologique ou qu'elle accepte de se dire idéologique ne signifie pas qu'on prononce sur elle un jugement sans appel. Les vicissitudes de la science, auxquelles nous avons fait allusion plus haut, nous invitent à plus de modération. De plus, il y a idéologie et idéologie. En effet, comme toute rationalisation se rapportant à l'action, l'idéologie peut se présenter à différents degrés de proximité de l'action concrète. Et, de ce fait, il y a plusieurs niveaux d'idéologie, ou de langage idéologique, dont le statut épistémologique est peut-être différent. Considérons, par exemple, la série¹³ d'affirmations suivantes :

1. L'homme est naturellement sociable.

12. F. Dumont, *Les idéologies*, P.U.F., Collection SUP, 1974, p. 43.

13. Pour d'autres exemples, voir L.P. Brown, *Ideology*, Baltimore, Penguin Books Ltd., 1973, pp. 40-69.

2. L'autorité est nécessaire à la société.
3. L'autorité doit veiller au bien commun.
4. L'autorité politique peut revêtir plusieurs formes.
5. La forme d'autorité démocratique est la meilleure.
6. Tel parti politique peut former un meilleur gouvernement.
7. Tel programme politique est excellent.
8. Telle décision politique semble souhaitable.
9. Les modalités de cette décision paraissent bonnes.

L'attitude politique concrète du citoyen ou d'un groupe de citoyens peut incorporer toutes ou seulement quelques-unes de ces affirmations, ou encore aucune (comme, peut-être, les Témoins de Jéhovah)¹⁴. Quoiqu'il en soit, le statut épistémologique de ces propositions n'est pas identique, pas plus que l'utilisation idéologique que peuvent en faire les individus ou les groupes. Par conséquent, il apparaît abusif dans certains contextes de parler d'idéologie en général, sans identifier le type ou niveau d'idéologie au sujet duquel on veut spécifiquement discourir. Il apparaît également abusif de toujours parler d'idéologie au seul sens d'une vision essentiellement déformante et illusoire. À ce compte, toute connaissance, lorsqu'elle s'exprime dans l'ordre pratique, serait essentiellement idéologique, et donc mensongère. Or, du fait qu'un discours quelconque soit toujours exprimé par une subjectivité, il ne s'ensuit pas que ce discours soit intégralement subjectif, c'est-à-dire qu'il n'ait qu'une valeur ou une portée subjective. En outre, on ne voit pas vraiment ni pourquoi, ni comment, la seule façon de s'arracher à l'idéologie serait de construire une réflexion sociale radicalement critique et totale. En effet, cette position nie d'abord la distinction entre le spéculatif et le pratique. Ensuite, elle fait dépendre la valeur de la connaissance spéculative d'une quelconque justification de la connaissance pratique. En dernier lieu, elle considère comme identiques les conditions de validité ou de vérité de la connaissance spéculative de la connaissance pratique¹⁵. Le rapport entre l'idéologie et la réalité apparaît plus complexe. Il faut plutôt penser qu'il

14. John A. Hardon, *The Protestant Churches of America*, New York, a Doubleday Image Book, 1969, p. 333.

15. F. Dumont, *Les idéologies*, P.U.F., Collection SUP, 1974, p. 46.

ne se réduit pas au rapport du faux au vrai ; qu'il est plus ambigu : il est de « reconnaissance et de méconnaissance » « d'illusion et d'allusion » (Althusser)¹⁶.

À cet égard, la position de L. Althusser nous paraît relativement juste, puisqu'elle permet d'inclure le rôle positif du premier niveau de l'idéologie. Il faut encore ajouter ceci. Dans nos remarques précédentes, il aurait fallu préciser les rapports respectifs de l'art et de la science avec l'idéologie. Car, la pratique (art), en éducation par exemple, diffère nécessairement de la vision ou conception (discipline-science) qui l'inspire. Il en est de même en ce qui concerne la politique, la philosophie et la science. La conception qui les anime, toute idéologique qu'elle soit, sera toujours différente de l'utilisation idéologique qu'on peut en faire. Elle ne s'y réduit pas.

D'un autre point de vue, il faudrait encore revoir la distinction science-idéologie, parce qu'elle n'apparaît pas rigoureusement équivalente à la distinction science-opinion. La raison en est non seulement que la science peut elle aussi comporter des affirmations dont la certitude n'est que probable, mais encore, que l'idéologie elle-même pourrait bien incorporer, à un certain niveau, des affirmations dont la certitude paraît plus que probable. Par exemple, les quatre premières affirmations de la série énoncée dans la section précédente ne sauraient être reléguées purement et simplement dans le domaine de l'opinion¹⁷. Nous croyons, pour notre part, que le vocabulaire d'une certaine philosophie morale traditionnelle renferme ici une distinction qui est loin d'avoir perdu toute son utilité. En effet, à partir, d'une part, du type de principes incorporés dans le discours, et, d'autre part, de la plus ou moins grande proximité des affirmations par rapport à l'action concrète, la philosophie morale scolastique distinguait entre le discours « spéculativement pratique » et le discours « pratiquement pratique »¹⁸. Or, comme l'idéologie constitue un discours d'ordre pratique, elle peut se situer à chacun des deux niveaux mentionnés ci-dessus. Au premier niveau, le discours idéologique jouit de la certitude qui ca-

16. M. Rafie, *Idéologie et sciences humaines*, dans *Culture et langage*, Montréal, Hurtubise HMH, 1973, p. 234.

17. Sur le « noyau » de savoir inclus dans toute idéologie, voir F. Dumont, *Les idéologies*, PUF., Collection SUP, 1974, p. 110 ; L.B. Brown, *Ideology*, Baltimore, Penguin Books Ltd., 1973, p. 176.

18. J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946, p. 885.

ractérise les affirmations de la science morale (au sens aristotélicien de l'expression), ni plus, ni moins. Au second niveau, le discours idéologique, de par son caractère complexe et rapproché de l'action, ne semble apte à produire rien de plus que l'opinion, quelles que soient par ailleurs la nécessité et la légitimité de ce discours. L'ensemble qui en résulte, c'est-à-dire l'idéologie comme tout, est lui aussi du niveau de l'opinion.

VI — QUELQUES APPLICATIONS

Si l'on essayait maintenant d'appliquer quelques-unes des distinctions qui précèdent soit à l'éducation, soit à la philosophie, il faudrait commencer par dire que toutes deux, en tant qu'on en fait usage ou qu'on les exerce, incorporent les deux niveaux de l'idéologie et se trouvent, à ce titre, particulièrement vulnérables. Toutes deux le paraissent même d'autant plus qu'elles peuvent se joindre à des idéologies tout à fait différentes, au plan du discours pratiquement pratique. Mais alors, le discours complexe qui en résulte n'a plus que valeur d'opinion. Ce discours rassemble des éléments hétérogènes ; il explique et simplifie ; il justifie et rationalise ; il déforme sans cesser d'être nécessaire et légitime. C'est à ce niveau que peut apparaître surtout l'idéologie qui est mensonge et illusion.

Par ailleurs, si l'on essaie d'envisager l'éducation et la philosophie en elles-mêmes, et comme s'exprimant au niveau spéculativement pratique, le discours qui en résulte peut encore être qualifié d'idéologique, mais ce ne peut plus être au sens qui précède. D'une part, l'éducation et la philosophie apparaissent ici nettement irréductibles à l'idéologie, du fait même de cette compatibilité avec des idéologies différents au plan du discours pratiquement pratique. D'autre part, comment soutenir qu'une conception de l'éducation ou

qu'une philosophie ne vaut que comme production culturelle et se révèle inexplicable de part en part par les relations qu'elle entretient avec l'environnement social, politique, historique ?¹⁹

À ce niveau, de l'éducation et la philosophie s'efforcent surtout d'élaborer un discours qui esquisse un idéal à poursuivre. Et à ce titre, elles se rapprochent beaucoup plus de l'utopie que de

19. E. Borne, *Idéologie et philosophie*, dans *Les idéologies dans le monde actuel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 81.

l'idéologie²⁰. Elles apparaissent davantage comme un « contre-idéologie » visant inlassablement à produire la « conscience claire »²¹, non seulement pour une classe sociale donnée, mais à l'intérieur de la société toute entière. Voilà un rôle que la philosophie n'a jamais dédaigné.

Les remarques qui précèdent ne prétendent aucunement à l'exhaustivité, la profondeur ou l'érudition. Elles expriment simplement une certaine perplexité, un certain étonnement, devant ce qu'il est convenu d'appeler la crise de la raison contemporaine. Elles ne cherchent qu'à promouvoir un dialogue constructif, à partir de notions peut-être anciennes, mais dont l'utilité est apte à être renouvelée.

Université d'Ottawa

20. K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, (trad. de l'allemand), New York, Harvest Book, 1936, p. 192.

21. G. Rocher, *Sociologie générale*, Montréal, HMH, tome 3, 2e éd., 1969, p. 380.

Chronique de la vie philosophique

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203060ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203060ar>

[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

(1976). Chronique de la vie philosophique. *Philosophiques*, 3 (2), 299–306.
<https://doi.org/10.7202/203060ar>

CHRONIQUE de la vie philosophique

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DU QUÉBEC

Lors de son assemblée annuelle tenue dans le cadre du Congrès de l'ACFAS, le 14 mai 1976 à l'Université de Sherbrooke, la Société a élu les membres de son conseil d'administration. Au bureau de direction ont été élus : R. Brouillet (président), R. Nadeau (UQUAM), vice-président, C. Panaccio (UQTR), second président, L. Marcil-Lacoste (McGill), secrétaire, Y. Cloutier (Collège de Sherbrooke), secrétaire-adjoint, et G. Legault (Cégep Bois-de-Boulogne), trésorier. Le président sortant, P.-A. Quintin (UQTR), fait également partie du Bureau de direction. Dans le conseil d'administration les représentants régionaux sont : pour la région de Québec, Guy Bouchard (Laval) et M. Bailly (Cégep F.-X. Garneau) ; pour la région de Montréal, G. Héral (Montréal), M. Duhaime (Cégep Edouard-Montpetit), S. Mullet (Concordia) et J. Ayoub (Cégep Vieux-Montréal) ; pour la région de l'Outaouais, G. Lafrance (Ottawa) et T. Geræts (Ottawa) ; pour la région de Chicoutimi, M. Rhéaume (Cégep de Chicoutimi) ; pour la région de l'Acadie, M. Rainville (Université de Moncton) ; pour la région de Rimouski, R. Lemieux (Cégep de Rimouski) ; pour la région de Sherbrooke, M. Gagnon (Université de Sherbrooke) et G. Baudrias (Cégep de Sherbrooke) ; pour la région de Trois-Rivières, A. Lallier (Cégep de Trois-Rivières) et N. Kaufmann (UQTR).

Conformément à la résolution adoptée par l'assemblée générale annuelle du 14 mai 1976 à l'effet que la revue « Philosophiques » devienne l'organe officiel de la Société de Philosophie du Québec, le conseil d'administration de la revue a nommé, dans sa réunion du 6 novembre, les nouveaux directeur et directeur adjoint de la revue ainsi que les nouveaux membres du comité de rédaction. Il s'agit de : G. Bouchard (Laval), directeur, et de Danièle Letocha (Cégep Rosemont), directeur adjoint. Les membres du nouveau comité de rédaction sont : B. Garceau et Y. Lafrance (Ottawa), N. Kaufmann (UQTR), M. Lagueux (Montréal), M.

Gagnon (Sherbrooke), G. Leroux (UQAM), S. Mullet (Concordia), M.J. De Groot (Ahuntsic), C. Gagnon (Edouard-Montpetit).

La Société a organisé son colloque d'automne qui eut lieu au Cégep du Vieux-Montréal les 23-24 octobre sur le thème : « Psychologie et Philosophie ». Les sujets abordés furent les suivants : *Le constructivisme piagétien et les épistémologies traditionnelles*, table ronde animée par Louise Marcil-Lacoste (McGill) avec la participation de R. Plante (Laval), M. Gagnon (Sherbrooke), G. Nœlting (École de psychologie, Laval) et J.C. Brief (Département des Sciences de l'Éducation, UQAM) ; *Les contestations contemporaines de la psychiatrie*, table ronde animée par C. Savary (UQTR) avec la participation de C. Sterlin (Centre Hospitalier Douglas), P. Mayers (Centre Hospitalier Douglas), M. Laferrière (Faculté d'Éducation, Laval) et R. Savoie (Département de Philosophie du Collège St-Laurent) ; *Behaviorisme et philosophie*, table ronde animée par H. Malouin (UQAM) avec la participation de N. Kaufmann (UQTR), M. Schleifer (Département des Sciences de l'Éducation, UQAM), J. Reintbold (Centre des services sociaux de Sherbrooke) et J. Bélanger (Département de Psychologie, UQAM) ; *Les contestations contemporaines de la psychanalyse*, table ronde animée par Laurent-M. Vacher (Département de Philosophie, Collège Ahuntsic) avec la participation de G. Charron (Ottawa), L. Monette (UQAM), F. Peraldi (École de Traduction, Montréal) et C. Lévesque (Montréal). Ce deuxième colloque de la Société de Philosophie du Québec était organisé en collaboration avec le Département de Philosophie de l'Université du Québec à Montréal. Le professeur Robert Nadeau (UQAM) en était le responsable.

La Société a également publié le numéro 4 du volume II de son Bulletin (août 1976). On pourra lire dans le liminaire un bilan des deux premières années de publication du Bulletin, signé par C. Panaccio, suivi d'un index des volumes I et II. En plus des informations courantes, on trouvera un document sur *Place et rôle de la philosophie au Collégial. Position officielle de la coordination sur le rapport Le Collège*, signé par M. Jacques Ouellet, coordonnateur provincial de la philosophie. Le document, entériné par le comité provincial de la coordination de la philosophie pour les cégeps, représente donc la position officielle de la coordination sur le rapport « Le Collège », mieux connu sous l'appellation de

« Rapport Nadeau ». Comme contribution, Suzanne Le Beau, du Conservatoire LaSalle, signe l'article : *Recherche et identification des besoins étudiants*.

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE MONTRÉAL

La Société de Philosophie de Montréal, dont le président pour l'année en cours est le professeur G. Héral (Montréal), a présenté au cours du premier trimestre de l'année académique 1976-1977 les conférences suivantes : D. Lecourt (Université de Picardie) : *Louis Althusser, la Philosophie et la lutte des classes* (5 octobre) ; Panel : F. Couturier (UQAM), E. Joos (Concordia), B. Rioux (Montréal) : *Heidegger est-il mort ?* (12 octobre) ; J.-G. Guédon (Montréal), *Objets de l'histoire des sciences : inventaire et critique* (19 octobre) ; B. Bazan (Université St-Thomas, Fredericton), *La crise rationaliste du XIII^e siècle*, (26 octobre) ; H. Baum, (Saarbrücken et Laval), *Le concept de matière dans le matérialisme dialectique* (2 novembre) ; Panel : J.P. Cardinal (Collège Édouard Montpetit), R. Clavet (Collège de Matane), D. Gagnon (Collège de Trois-Rivières), R. Savoie (Collège St-Laurent) : *L'enseignement de la philosophie dans les Cégeps vu par des professeurs*, (9 novembre) ; R. Houde (Montréal), *Pour l'histoire de la philosophie au Québec* (16 novembre) ; C. Murin (Montréal), *La crise religieuse chez Nietzsche* (23 novembre) ; Panel : *L'enseignement de la philosophie dans les Cégeps vu par des étudiants d'université* (30 novembre).

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE L'OUTAOUAIS

La Société de Philosophie de l'Outaouais a organisé au premier trimestre de l'année académique une table ronde, destinée à un public plus restreint et un panel, destiné à un public plus large. Le thème de la table ronde était : *La science et la politique* (13 octobre) avec les professeurs G. Lafrance, B. Garceau et R. Miguez, tous trois de l'Université d'Ottawa. Le panel avait pour thème : *Le journalisme est-il libre ?* (30 novembre), avec L. Laplante (journaliste), P. Tremblay (éditorialiste en chef au *Droit*) et R. Riopel (directeur du Département de Philosophie du Cégep de Hull). Le Doyen Th. Geræts de la Faculté de Philosophie

présidait la table ronde tandis que le professeur Vance Mendenhall présidait le panel de la Faculté de Philosophie.

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE SHERBROOKE

La Société de Philosophie de Sherbrooke a mis à son programme, pour une première partie de l'année académique, les conférences suivantes : Dominique Lecourt (Amiens), *La conception marxiste de l'État* (6 octobre) ; Alain Chevrete (Collège de Sherbrooke), *Henry Miller, philosophe de la rue* (24 novembre) ; Raymond Laverdière, (Séminaire de Sherbrooke), *Le Comique* (8 décembre) ; Maurice Gagnon (Université de Sherbrooke), *Rationalisme de Bachelard et rationalisme classique* (19 janvier 1977).

ACTIVITÉS DES DÉPARTEMENTS

Université d'Ottawa

Le professeur Benoît Garceau a été nommé vice-doyen de la Faculté de Philosophie en remplacement du professeur Theodore Geræts qui remplit le poste de doyen depuis le mois d'avril 1976. Les professeurs Jean Louis Allard, Jean Theau et Pierre Laberge jouissent pour leur part d'un congé sabbatique.

La Faculté a accueilli cette année les professeurs suivants : le professeur W.H. Dray qui était l'an passé professeur invité fait maintenant partie du corps professoral à titre de professeur titulaire, le professeur J.A. Buijs qui a obtenu son doctorat à l'Université Western (Ontario), le professeur G. Ghanotakis, docteur de l'Université de Toronto ainsi que les professeurs R. Calistro, L. Gendron et Roger Wehrell qui sont chargés de cours. Comme professeur invité, la Faculté a reçu le professeur M. Lagueux (Montréal) qui donne un cours sur le « *Capital* » de K. Marx et un autre sur l'épistémologie des sciences économiques.

Colloquium, comité de la Faculté qui s'occupe d'inviter des conférenciers durant l'année académique, a présenté le Dr. Peter Jones (University of Edinburgh) qui a parlé sur : *Hume on art, Criticism and Language : debts and promises* (30 septembre) ; K. Nielsen (Calgary) a donné une conférence sur : « *Religion and Groundless Beliefs* » (8 octobre) ; J. Bouveresse (Université de Paris) sur *Hintikka et Kant* (22 novembre).

Les étudiants gradués de la Faculté ont mis sur pied cette année un cercle de philosophie qui porte le nom de « Philosophia ». Le cercle est dirigé par deux étudiants gradués, Richard Hudson et Roger Wehrell et son but est d'inviter des étudiants gradués à présenter des conférences suivies de discussions. Le calendrier du trimestre d'automne se présente comme suit : J. Huertas-Jourda, *Les bases expérimentales de l'égo transcendantal selon Husserl* (24 septembre) ; H. Pallard, *Le corps comme instrument de connaissance dans la Phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty* (1er octobre) ; M. Schatz, *Limits of Causal Explanation in History* (5 octobre) ; J. Priddle, *Moral Progress and the Doctrine of Radical Evil in Kant* (14 octobre) ; M. Nasr, *Conscience et être social* (26 octobre) ; R. Wehrell, *Collingwood on Explanation and Description in History* (29 octobre) ; K. Webster, *Scientific Discovery : Psychological or Methodological ?* (5 novembre) ; M. Icart, *Kuhn et la philosophie de la science* (12 novembre) ; W. Sims, *Husserl's Idea of Science* (19 novembre) ; J. Thorp, *Why Aristotle Had 10 Categories ?* (26 novembre) ; M. Mongeon, *La Psychologie d'Aristote comme fondement d'une psychologie existentielle* (3 décembre).

Université de Montréal

Le professeur R. Houde a publié dans *Les Lettres québécoises* (n. 3, septembre 1976, p. 43-44) un article intitulé : « Québec contre Montréal ou la querelle universitaire 1876-1891 ». Il a aussi publié sur texte polycopié et relié une étude sur : *Pour l'histoire de la philosophie au Québec*, 170 p. Il donnait une conférence sur le même thème devant la Société de Philosophie de Montréal (16 novembre).

Le professeur Y. Gauthier donnait une conférence à l'Université de Toronto sur : « Rationality and Contemporary Philosophy » (octobre 1976).

Le professeur C. Lévesque participait au panel sur « Psychologie et Philosophie » organisé par la Société de Philosophie du Québec (Cf. p. 300) et le professeur C. Murin donnait une conférence sur Nietzsche devant la Société de Philosophie de Montréal (Cf. p. 301).

Université de Sherbrooke

Par suite d'une entente avec la Faculté des Sciences de l'Université de Sherbrooke, le Département de Philosophie offrira à partir de septembre prochain un nouveau programme de baccalauréat ès arts avec majeure en philosophie et mineure en sciences. Ce nouveau programme comporte un total de 90 crédits, dont 60 en philosophie et 30 dans l'une ou l'autre des disciplines suivantes : mathématiques, physique, chimie, biologie.

Les professeurs Gilles Lane, de Trois-Rivières, et Albert Hamel, autrefois de l'Université de Hartford, Conn., sont invités au Département pour l'année en cours.

Le professeur Maurice Gagnon a participé au deuxième colloque de la Société de Philosophie du Québec, tenu à Montréal les 23 et 24 octobre.

Le 18 novembre, le Département de Philosophie recevait le professeur Jacques Bouveresse, de l'Université de Paris, sur *Karl Popper et le problème de l'induction*.

Université du Québec à Rimouski

Depuis deux ans, une Association internationale « Présence de Gabriel Marcel » a été mise sur pied à Paris. Elle a pour objet de grouper ceux qui ont connu le philosophe et de réunir ceux qui ne l'ayant pas rencontré ont puisé dans ses écrits des raisons de s'attacher à son œuvre. L'Association encourage la publication de travaux sur Gabriel Marcel et projette de publier un Cahier chaque année.

Par les soins de l'Association, deux ouvrages ont été publiés jusqu'à maintenant : *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, La Baconnière, Neuchatel et *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, par E. Lévinas, X. Tilliette, P. Ricœur, Beauchesne, Paris.

L'Association a demandé à Madame Simonne Plourde, de l'Université du Québec à Rimouski, auteur de *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance* (P.U.Q. 1975), de remplir la fonction de secrétaire correspondante pour le Canada.

Les personnes intéressées à devenir membres de cette Associa-

tion doivent faire parvenir une cotisation de \$12.00 à Madame Flourde et recevront les publications annuelles de l'Association.

Université McGill

M. Guy Désautels a été l'animateur d'un atelier sur Malebranche et Hume lors du Congrès de McGill sur Hume en octobre 1976. Il a également participé au Congrès sur « Le dix-huitième siècle et l'éducation » à l'Université McMaster en octobre 1976.

Mme Louise Marcil-Lacoste a été professeur invité au Département de Philosophie de l'Université de Montréal au premier trimestre 1976. Elle a donné son cours sur la philosophie de l'éducation et l'enseignement de la philosophie. Elle était paneliste à la table ronde sur les « Écoles de demain » lors du Congrès du Conseil du Québec pour l'enfance exceptionnelle (novembre 1976). Mme Marcil-Lacoste a été nommée secrétaire de l'Association Canadienne de Philosophie ainsi que de la Société de Philosophie du Québec pour l'année courante.

M. William Shea, en collaboration avec M. King-Farlow (Alberta), est le coéditeur de trois ouvrages (dans la collection nouvelle « Canadian Contemporary Philosophy ») qui ont paru sous les titres suivants : *Values and the Quality of Life*, *Contemporary Issues in Political Philosophy*, et *Basic Issues in the Philosophy of Science*. Le professeur Shea a participé au Colloque sur l'histoire des sciences, organisé par l'École Pratique des Hautes Études (Paris, juin 1976) sur « La détermination de la vitesse de la lumière » ainsi qu'au Congrès international de Philosophie de la Religion tenu à Perugia (octobre 1976). Il a été élu membre du Conseil du Centre International d'Étude de la Religion. Il a donné une conférence à la Fishbein Lecture de l'Université de Chicago (novembre 1976) sous le titre : « Descartes et les Frères de la Rose-Croix ».

Le Département de Philosophie a aussi été l'hôte d'un Congrès international sur Hume qui eut lieu du 29 septembre au 3 octobre à l'Université McGill.

PUBLICATIONS

La collection « L'Univers de la Philosophie », dirigée par les professeurs Yvon Lafrance et John King-Farlow, s'est enrichie d'un volume paru sous le titre : *Philosophie au Québec*. Ce dernier ouvrage de la collection a été préparé par P.A. Quintin et C. Pannaccio (UQTR).

Le professeur Jean Roy (Université de Montréal) a publié dans la collection « La Philosophie au Canada », dirigée par le professeur David Braybrooke (Dalhousie), un ouvrage intitulé : *Hobbes et Freud*.

Le professeur Georges Leroux (UQAM) a publié en collaboration dans la collection « Recherches et Théories », section Philosophie, un ouvrage intitulé : *La métaphore et les figures*.

Le groupe de recherche formé par l'Institut des Sciences Sociales et Humaines (ISSH) de l'Université Laval et dirigé par les professeurs A. Vidricaire (UQAM) et Guy Godin (Laval) vient de publier le résultat de ses recherches dans la collection des « Cahiers de l'ISSH » sous le titre suivant : *Matériaux pour l'histoire des institutions universitaires de philosophie au Québec*. Des informations plus complètes sur ce groupe ont été données dans notre dernière chronique (Vol. III, n. 1, p. 139-143).

Les professeurs D. Monière et A. Vachet de l'Université d'Ottawa ont publié une bibliographie des études sur les idéologies au Québec sous le titre : *Les idéologies au Québec* (Montréal, Bibliothèque nationale du Québec, 1976). Le professeur C. Savary de l'Université du Québec à Trois-Rivières présente une deuxième édition de sa *Bibliographie sur l'idéologie*, dans la collection « Recherches et Théories », (1976). La première édition datait seulement de 1975.

Le professeur R. Montpetit a publié dans la collection « Les cahiers du Québec », section philosophie, un ouvrage intitulé : *Comment parler de la littérature*.

Le professeur Y. Gauthier de l'Université de Montréal vient de publier aux Presses de l'Université un ouvrage sous le titre : *Fondements des mathématiques. Introduction à une philosophie constructiviste*, 406 p.

Index du volume III

Volume 3, numéro 2, octobre 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014439ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014439ar>

[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

(1976). Index du volume III. *Philosophiques*, 3 (2), 307–308.

<https://doi.org/10.7202/014439ar>

INDEX DU VOLUME III

1. Articles

- KAUFMANN, J. Nicolas
 — Structure et causalité 3
- RENAULT, Marc
 — Nouvel essai sur les sandales d'Empédocle 33
- LAMONDE, Yvan
 LACROIX, Benoît
 — Les débuts de la philosophie universitaire à Montréal.
 Les Mémoires du doyen Forest, O.P. (1885-1970) 55
- DUCHESNEAU, François
 — Sémiotique et Abstraction : de Locke à Condillac 147
- CARON, Jacques
 — Dialectique de la communication chez Kierkegaard 167
- THEAU, Jean
 — Remarques sur l'épistémologie française
 et l'épistémologie américaine 183
- BRODEUR, Jean-Paul
 — De l'orthodoxie en philosophie 209

2. Études critiques

- GOULET, Jean
 — *La philosophie sociale de Bergson.*
 Sources et interprétation, par G. Lafrance 81
- MARTIN, Pierre
 — *Du langage. A. Martinet et M. Merleau-Ponty,*
 par G. Charron 255
- CHARRON, Ghyslain
 — Linguistique, Philosophie du langage et Épistémologie
 (Réponse à P. Martin) 261
- LAFRANCE, Guy
 — Lire Bergson (Réponse à J. Goulet) 279

3. **Bulletin**

KING-FARLOW, John

- L'immutabilité du Dieu biblique et du Deus Thomisticus
(Réponse à B. Garceau) 285

4. **Interventions**

DAOUST, J.-G.

- Endoctrinement et politisation dans l'enseignement
de la philosophie ou d'un faux problème 94

PROULX, Jean

- Par-delà l'idéologie et le soupçon :
l'authenticité intellectuelle 101

BRODEUR, Jean-Paul

- Sur les justifications de la philosophie
institutionnalisée 109

BRAYBROOKE, David

- À la recherche d'une justice de structure
au Nouveau-Brunswick 123

CHARETTE, Léon

- L'idéologie dans l'éducation 289

5. **Chronique de la vie philosophique** 131