

## Note de la rédaction

---

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027030ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027030ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cette note

(1988). Note de la rédaction. *Philosophiques*, 15 (1), 4–4.

<https://doi.org/10.7202/027030ar>

## L'ÉNIGME DE KRIPKE

### NOTE DE LA RÉDACTION

Ce qu'il est convenu d'appeler « l'énigme de Kripke » a fait l'objet d'une table ronde au Congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (ACFAS) en mai 1986. Nous publions ici les versions remaniées des textes qui furent alors présentés.

## Les énoncés de croyance et l'énigme de Kripke

Michel Seymour

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027031ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027031ar>

[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

Seymour, M. (1988). Les énoncés de croyance et l'énigme de Kripke. *Philosophiques*, 15 (1), 5–29. <https://doi.org/10.7202/027031ar>

Résumé de l'article

Je propose une solution à l'énigme de Kripke en distinguant tout d'abord les usages matériel et intentionnel du verbe « croire ». L'usage intentionnel est ensuite analysé à partir de l'usage matériel. Une croyance intentionnelle n'est rien d'autre qu'une croyance matérielle réitérée, c'est-à-dire, une croyance matérielle que l'agent entretient au sujet de ses propres croyances. L'énigme de Kripke peut alors être résolue pourvu que l'on accepte aussi l'inscriptionnalisme. On est ainsi en mesure de reconnaître que Pierre a bel et bien des « croyances » contradictoires, mais seulement au sens matériel de l'expression. Il n'a cependant pas de croyances intentionnelles contradictoires puisque les contenus de croyance sont des inscriptions et qu'il se croit lui-même en rapport avec ces inscriptions.

## LES ÉNONCÉS DE CROYANCE ET L'ÉNIGME DE KRIPKE <sup>1</sup>

par Michel Seymour

RÉSUMÉ. Je propose une solution à l'énigme de Kripke en distinguant tout d'abord les usages matériel et intentionnel du verbe « croire ». L'usage intentionnel est ensuite analysé à partir de l'usage matériel. Une croyance intentionnelle n'est rien d'autre qu'une croyance matérielle réitérée, c'est-à-dire, une croyance matérielle que l'agent entretient au sujet de ses propres croyances. L'énigme de Kripke peut alors être résolue pourvu que l'on accepte aussi l'inscriptionnalisme. On est ainsi en mesure de reconnaître que Pierre a bel et bien des « croyances » contradictoires, mais seulement au sens matériel de l'expression. Il n'a cependant pas de croyances intentionnelles contradictoires puisque les contenus de croyance sont des inscriptions et qu'il se croit lui-même en rapport avec ces inscriptions.

ABSTRACT. I offer a solution to Kripke's puzzle by first distinguishing between material and intentional uses of "believe". The intentional use is then analysed in terms of material uses. An intentional belief is nothing but a material belief that an agent entertains towards his own beliefs. Kripke's puzzle can then be solved if inscriptionalism is also accepted. It can indeed be claimed that Pierre has contradictory "beliefs", but only in the material sense of the word. However, he does not have intentional contradictory beliefs since the contents of his beliefs are inscriptions and he represents himself as being directed towards those inscriptions.

Je me propose dans les pages qui suivent de présenter l'énigme de Kripke portant sur les énoncés de croyance et de faire

---

1. Ce texte est la version remaniée et augmentée d'une communication présentée à l'ACFAS en mai 86 à l'occasion d'une table portant sur l'énigme de Kripke. Le texte de référence est S. KRIPKE « A puzzle about belief », dans A. MARGALIT, (ed.) *Meaning and Use*, D. Reidel pub. co., 1979, pp. 239-283. Avant d'arriver à cette dernière version, j'aurai bénéficié des commentaires de K. Arnold, M. Lagueux, D. Laurier, F. Lepage, J. Leroux, C. Panaccio et C. Travis.

ensuite un certain nombre de remarques sur des points que je juge essentiels à sa résolution. Je crois que Kripke a raison de penser qu'il y a bel et bien une énigme (c'est d'ailleurs là sa thèse principale) et c'est pourquoi les éléments de réponse que j'apporte à cette question veulent permettre une solution et non une dissolution de l'énigme. Je voudrais cependant d'abord et avant tout replacer la discussion dans un contexte plus large et dire quelques mots sur le débat que Kripke entretient avec les philosophes sémantiques d'allégeance frégéenne puisque c'est de là qu'origine la discussion dans laquelle il s'engage dans son article.

## I

Déjà à l'époque de *Naming and Necessity*<sup>2</sup>, Kripke s'en prend aux théories sémantiques qui procèdent d'une distinction entre le sens et la référence ou entre l'intension et l'extension des expressions. En ce qui a trait au problème de la référence des noms propres, elles prennent souvent la forme de théories « descriptivistes », c'est-à-dire de théories qui supposent que les noms propres expriment un sens susceptible d'être rendu par une ou des descriptions définies et ont comme référence l'unique entité qui exemplifie le(s) concept(s) exprimé(s) par la (les) description(s). Il faudrait bien prendre garde de ne pas trop rapidement confondre cette théorie avec la théorie russellienne qui suppose seulement que les noms propres sont des *abréviations* pour des descriptions. Russell n'invoque pas une distinction entre le sens et la référence des expressions ; bien au contraire, il s'y oppose explicitement, dans « On Denoting » notamment<sup>3</sup>. Kripke, lui-même, a reconnu l'importance d'une telle nuance<sup>4</sup>.

Quoi qu'il en soit, il s'en prend d'abord et avant tout à la distinction frégéenne et il importe de comprendre pourquoi. On peut présumer qu'une motivation essentielle provient de ce que l'on veuille garantir le caractère public des significations et ne pas céder au psychologisme. Il faut reconnaître que le psychologisme

---

2. S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, 1980. L'ouvrage est paru aussi dans D. DAVIDSON, G. HARMAN, (eds) *Semantics of Natural Language*, D. Reidel, 1972, 253-355.

3. B. RUSSELL, « On Denoting », *Mind*, 1905.

4. *Naming and Necessity*, p. 27, note 4 ; « A puzzle about belief », p. 271.

paraît pratiquement inévitable lorsqu'on tente d'appliquer la distinction frégréenne aux langues naturelles, car le « sens » y varie d'un locuteur à l'autre. Même en supposant que les significations subjectives des locuteurs soient au départ susceptibles d'être communiquées, leur caractère variable fait en sorte qu'ultimement la frontière entre sémantique et pragmatique se brouille et cette difficulté n'a jamais vraiment été surmontée par les philosophes frégréens. Kripke a sans doute aussi comme autre motivation la défense du réalisme aristotélicien, mais cette défense est davantage chez lui une conséquence de la face positive de sa théorie de la référence. Si l'on s'en tient à sa face négative et donc à sa critique de la tradition frégréenne, c'est l'anti-psychologisme qui s'avère être la motivation essentielle.

Il faut se rappeler que dans son célèbre article, Frege invoque différentes raisons pour justifier la distinction entre le sens et la référence des expressions<sup>5</sup>. Le cas des énoncés d'identité est traditionnellement considéré, mais aussi celui des contextes obliques et, en particulier, celui des énoncés d'attitudes propositionnelles. Les expressions qui entrent sous la portée des verbes psychologiques peuvent difficilement, selon Frege, avoir pour seule fonction sémantique celle de référer aux objets. Si tel était leur seul rôle sémantique, les expressions co-désignatives pourraient alors dans ces contextes être substituées les unes aux autres sans que la valeur de vérité de la proposition entière ne soit affectée. Autrement dit, on devrait être en mesure d'appliquer dans de tels contextes le principe de substitution des identiques. Or le fait est, justement, qu'un locuteur peut croire que Phosphorus est une planète sans croire que Hesperus est une planète, et ce, même si les deux noms réfèrent à une même entité, soit Vénus. La solution frégréenne consiste à supposer que les expressions désignent en contexte épistémique leur sens ordinaire et non leur référence ordinaire.

Kripke s'oppose à cette solution et cherche donc à porter un diagnostic différent. Les contextes d'attitudes propositionnelles sont traditionnellement déclarés « opaques » et le critère essentiel d'opacité référentielle est l'échec du principe de substitution des

---

5. G. FREGE, « Sens et Dénotation », dans *Écrits Logiques et Philosophiques*, Éd. du Seuil, Paris, 1971.

identiques. Une fois que l'opacité référentielle est reconnue, il n'y a qu'un pas à faire pour conclure que les expressions doivent bien avoir comme valeur sémantique autre chose que leur référence ordinaire. L'énigme que Kripke considère ne fait cependant aucunement intervenir le principe de substitution des identiques<sup>6</sup>. L'opacité référentielle n'est alors plus le phénomène qu'il faut chercher à expliquer et, par voie de conséquence, l'erreur ne semble plus être de supposer que les expressions n'ont que leur référence ordinaire comme valeur sémantique. Le problème est ailleurs. Kripke ne nous dit pas où, il se contente de nous montrer que l'énigme est véritable et qu'elle intervient quelle que soit la théorie des noms propres adoptée. Si cela était admis, une motivation essentielle en faveur de la théorie descriptiviste disparaîtrait et c'est là ce que Kripke cherche à montrer d'abord et avant tout dans son article.

## II

Kripke commence par introduire deux principes qui semblent ne pas prêter à la controverse. L'admission de ces principes suffit cependant à générer une énigme. Le premier, le principe de « décitation » (« disquotational principle »), stipule que l'assentiment d'un locuteur sémantiquement compétent à un énoncé « p » est une condition suffisante pour qu'il croit que p<sup>7</sup>. Il ne s'agit pas, au départ, de prétendre que la croyance se réduit à une relation entre un locuteur et un énoncé. On suppose seulement que l'assentiment à une phrase « p » peut impliquer la croyance que p pourvu que certaines conditions soient satisfaites. Au moins deux conditions doivent être introduites. Tout d'abord, on impose une condition de sincérité pour éliminer d'emblée les cas où le locuteur donne son assentiment dans le contexte d'une pièce de théâtre ou d'un propos ironique. On impose ensuite une condition de réflexivité du locuteur pour éliminer les cas d'inattention. Cela revient à supposer, entre autres choses, que le locuteur est suffisamment perspicace pour être en mesure de déceler une contradiction logique dans une formule, quel que soit son degré de complexité.

---

6. « A puzzle about belief », p. 253.

7. « A puzzle about belief », pp. 248-49.

Le deuxième principe admis par Kripke est le principe de traduction et il stipule que si un énoncé « p' » est une bonne traduction de « p », alors il a la même valeur de vérité que « p »<sup>8</sup>. Ce principe est admis bien qu'il soit falsifié dans certains cas exceptionnels comme, par exemple, lorsqu'on rapporte en français les propos du président Reagan. La traduction adéquate de « Reagan said "God bless America" » est « Reagan a dit "Que Dieu bénisse l'Amérique" » et elle transforme un énoncé vrai (par hypothèse) en un énoncé faux puisque Reagan ne parle pas français. Le principe peut quand même être admis pourvu que l'on ne fasse pas appel à de tels exemples problématiques.

Voici donc l'énigme. Pierre est un locuteur du français. Il entend parler de Londres comme d'une très jolie ville et il s'accorde à dire que Londres est jolie. Puisqu'il est sincère et réflexif en disant cela, on peut en conclure, par le principe de décitation, qu'il croit que Londres est jolie. Il se rend plusieurs mois plus tard en Angleterre et, tout en préservant ses croyances antérieures, finit par s'installer dans un quartier pauvre d'une certaine ville où les gens ne sont pas très éduqués. Il apprend l'anglais directement au contact des gens plutôt que par un manuel de traduction. On lui indique que la ville dans laquelle il se trouve est « London ». Après quelques mois exaspérants, il finit par conclure : London is not pretty. En vertu du principe de décitation, on peut inférer en anglais : Pierre believes that London is not pretty. Si cet énoncé est vrai, on peut en outre conclure, en invoquant le principe de traduction, que la traduction française est vraie elle aussi, à savoir, « Pierre croit que Londres n'est pas jolie ». Mais alors, Pierre croit-il que Londres est jolie ou que Londres n'est pas jolie ? Ou a-t-il les deux croyances ? Il faut remarquer qu'on est arrivé à de telles croyances contradictoires sans utiliser le principe de substitution des identiques.

Au surplus, en admettant une version forte du principe de décitation selon laquelle refuser son assentiment à un énoncé « p » entraîne la non-croyance que p, une conséquence néfaste s'ensuit, non plus seulement pour Pierre, mais pour nous aussi. Si Pierre est réflexif, il ne peut donner son assentiment à « London is not

---

8. « A puzzle about belief », p. 250.

pretty » et « London is pretty » en même temps. Puisque, par hypothèse, il affirme le premier, il refusera d'accorder son assentiment au deuxième et si la version forte du principe de décitation est admise, la conclusion suivante peut être tirée en anglais : Pierre does not believe that London is pretty. En vertu du principe de traduction, on a que Pierre ne croit pas que Londres est jolie. Mais alors Pierre croit-il ou ne croit-il pas que Londres est jolie ? Ce n'est plus seulement Pierre qui est en cause ici car nous sommes nous-mêmes confrontés à une contradiction dans nos attributions d'attitudes psychologiques à Pierre.

### III

L'énigme que Kripke nous demande de considérer a trait aux énoncés de croyance et elle se pose au cas où ils sont utilisés sur le mode *de dicto*<sup>9</sup>. Aussi, avant d'aller plus loin, il convient de dire quelques mots sur la distinction *de re/de dicto*. En général, on dira qu'une croyance est *de dicto* si elle se rapporte à un énoncé ou à la proposition qu'il exprime et on dira qu'elle est *de re* si elle se rapporte plutôt à l'objet dont parle l'énoncé ou la proposition qu'il exprime. Une distinction analogue peut être faite pour les modalités logiques. Un énoncé comme « Il est nécessaire que F(A) » peut recevoir au moins deux lectures, l'une *de dicto* l'autre *de re*. Dans le premier cas, il est dit que l'énoncé « F(A) », ou la proposition qu'il exprime, est vrai dans tous les mondes possibles. Dans le second cas, on affirme plutôt que l'objet A a comme propriété essentielle d'être F, ou est F dans tous les mondes possibles. Selon que la première ou la deuxième lecture est adoptée, l'énoncé modal se rapporte à un énoncé (une proposition) ou à l'objet dont parle l'énoncé (la proposition).

Kripke ne veut considérer que les usages *de dicto* des énoncés de croyance et il peut sembler qu'il en fasse une condition nécessaire pour que l'énigme apparaisse. À supposer cependant que les noms soient sans connotation, il faudrait alors reconnaître que les lectures *de dicto* et *de re* sont équivalentes et qu'il n'y a plus de distinction importante à établir entre elles. En effet, il n'y a pas de véritable distinction entre une croyance qui se rapporte à un objet

9. « A puzzle about belief », p. 242.

et une croyance qui se rapporte à une proposition lorsqu'il s'agit d'une proposition singulière, et les énoncés qui contiennent des termes singuliers non-connotatifs déterminent des propositions singulières. Si la théorie millienne des noms propres est adéquate, l'énigme de Kripke ne peut être formulée strictement en termes *de dicto*.

Tout dépend en fait ici de la terminologie adoptée. En souscrivant aux définitions proposées plus haut, on reste relativement indifférent au débat entre descriptivistes et causalistes en théorie de la référence. Selon notre terminologie, les énoncés d'attitudes ont autant une lecture *de dicto* que *de re* même lorsque les termes singuliers sont jugés non connotatifs et que les énoncés dans lesquels ils entrent déterminent des propositions singulières. Une lecture *de dicto* est compatible avec la théorie millienne de la référence et Kripke ne va pas à l'encontre de sa propre théorie en voulant formuler son énigme en termes *de dicto*.

La question demeure cependant de savoir pourquoi Kripke cherche à formuler de cette façon l'énigme, surtout si la frontière entre le *de dicto* et le *de re* est à ce point ténue. La raison est très simple. L'énigme consiste en ce que Pierre est confronté à une contradiction logique, c'est-à-dire qu'on est progressivement amené à reconnaître, en un certain sens, que Pierre croit que  $p$  et  $\neg p$ , et ce, bien qu'il soit par hypothèse un logicien perspicace. Si les énoncés sont interprétés seulement sur le mode *de re*, Pierre ne croit plus des propositions contradictoires et dirige plutôt ses états intentionnels sur des états de choses métaphysiquement incompatibles<sup>10</sup>. C'est un fait métaphysique et non logique qui explique pourquoi la ville de Londres, elle-même, ne peut être à la fois jolie et pas jolie. Les croyances de Pierre ne sont logiquement contradictoires que si elles sont *de dicto*.

Il ne faut pas en cela comprendre cependant que l'énigme de Kripke ne se poserait plus si les énoncés d'attitudes étaient interprétés sur le mode *de re* car, en admettant la version forte du principe de décitation, on arrive à la conclusion que celui qui rapporte la croyance de Pierre est confronté à une contradiction logique. L'énigme persiste sous une certaine forme même après

---

10. Cette idée est due à Daniel Laurier.

que l'on se soit exclusivement rabattu sur des lectures *de re* des croyances de Pierre parce que le rapporteur arrive à la conclusion suivante au sujet de Londres : Pierre la croit et ne la croit pas jolie.

Il faut aussi remarquer que l'énigme se pose pour une théorie millienne de la référence même en admettant le principe de décitation dans sa version affaiblie lorsque le contenu des attitudes est assimilé à des inscriptions. Selon cette hypothèse, en effet, même si les énoncés déterminent des propositions singulières et, par la même occasion, des états de choses métaphysiquement incompatibles, Pierre, lui, est confronté à des *énoncés* logiquement contradictoires. Ou du moins est-ce là la conclusion qu'on semble forcé de tirer bien que l'on ait postulé au départ une capacité réflexive chez Pierre.

Est-ce à dire cependant que, sans l'inscriptionnalisme, l'énigme ne tient qu'à l'admission du principe de décitation dans sa version forte pour les théoriciens de la référence directe ? Si les énoncés déterminent des propositions singulières, n'y a-t-il plus de contradiction logique chez Pierre ? Dans ce cas, il semble qu'il faille plutôt dire que Pierre est simultanément confronté à une contradiction logique *et* à des états de choses métaphysiquement incompatibles. Là encore, l'énigme n'est pas totalement dissoute. Pour vraiment parvenir à la faire disparaître, le philosophe millien devrait en outre ajouter que Pierre peut ignorer la proposition qu'il croit, mais ce serait là déjà être en train d'apporter une solution plutôt que de prétendre qu'il n'y a pas d'énigme.

Donc si Pierre peut ignorer le contenu de sa croyance (et un argument possible ici serait que Pierre peut utiliser de manière compétente le terme « Londres » sans savoir pour autant quel objet est le référent du terme), si le contenu de la croyance est une proposition, si les termes singuliers sont non connotatifs et les énoncés dans lesquels ils apparaissent déterminent des propositions singulières, alors Pierre n'est plus lui-même confronté à une contradiction logique et l'énigme disparaît. Mais comme on vient de le faire remarquer, une hypothèse nouvelle est apparue, celle selon laquelle Pierre pourrait croire des propositions qu'il n'appréhende pas vraiment intentionnellement, de telle sorte que l'on ne peut prétendre qu'il n'y a pas d'énigme, et ce, même lorsqu'on s'en tient à la version faible du principe de décitation. On fait aussi

l'hypothèse que les objets des attitudes sont des propositions et, là encore, il s'agit d'un élément de solution et non de dissolution. Quoi qu'il en soit, l'énigme persiste dès que l'on admet la version forte du principe et ce dernier point est décisif car, comme on le verra plus loin, une interprétation particulière rend ce principe tout à fait acceptable.

Si les théoriciens de la référence directe sont de toute façon confrontés à une énigme, il convient alors, pour Kripke, de la formuler en des termes qui soient intelligibles aux diverses parties concernées. Il veut bien montrer que l'énigme se pose aussi aux philosophes qui traitent les noms comme connotatifs, ce qui lui permet de critiquer ceux qui s'en prennent au point de vue millien. Il faut donc chercher d'abord et avant tout à formuler l'énigme en ne considérant que le cas où les croyances de Pierre sont interprétées sur le mode *de dicto*. Ce faisant, on se place sur un terrain où les deux parties peuvent s'entendre. Les frégréens ne reconnaissent en effet que les croyances *de dicto* alors que les milliens admettent que certaines croyances peuvent être interprétées autant sur le mode *de re* que *de dicto*. En restant sur le mode *de dicto*, on ne tranche pas en faveur d'une théorie particulière de la référence et on reste à un niveau de généralité acceptable aux deux parties.

Une fois qu'on s'est placé ainsi sur le terrain de l'adversaire, on peut montrer que la distinction entre le sens et la référence, à laquelle les frégréens ont traditionnellement recours pour bloquer les inférences indésirées, est sans utilité ici. Cette distinction est inutile dans le cas qui nous occupe étant donné que, par hypothèse, les expressions « Londres » et « London » sont jugées de bonnes traductions l'une pour l'autre.

#### IV

La solution que je voudrais mettre de l'avant consiste à distinguer tout d'abord les usages matériel et intentionnel des verbes psychologiques. Quand on rapporte un état psychologique sur le mode matériel, on met l'agent en relation avec un contenu qu'il n'appréhende pas nécessairement. C'est un peu comme si on lui passait en quelque sorte par-dessus la tête pour lui attribuer un contenu qui peut lui échapper. Dans un usage intentionnel du

verbe psychologique, par contre, on rapporte l'état psychologique en faisant intervenir un contenu dont on suppose qu'il est appréhendé par l'agent.

On dira, par exemple, en accord parfait avec le sens littéral du verbe psychologique, qu'Œdipe voulait marier sa mère même si ses états intentionnels ne concernaient que Jocaste. Il y a un sens littéral du verbe selon lequel l'énoncé qui attribue à Œdipe le désir de marier sa mère est un énoncé vrai. De la même manière, si un locuteur croit que  $p$  et que  $p$  implique  $q$ , alors, en un certain sens, il croit aussi que  $q$ . Cet usage du verbe « croire », qui s'accorde parfaitement avec notre intuition de locuteur, est encore une fois l'usage matériel. Comme dernier exemple, on pourrait rapporter l'assentiment de Reagan à l'effet que les Américains sont les plus forts comme étant, au fond, une relation particulière de croyance que le président entretient avec la phrase « les Américains sont les plus forts ». Bien sûr, le président n'a pas d'état intentionnel de croyance qui le relie à une phrase du français, pas plus qu'un agent n'a de croyance intentionnelle dirigée sur l'ensemble des conséquences logiques de ses croyances, ou qu'Œdipe n'éprouve de désir intentionnel de marier sa mère. Il y a quand même des usages non intentionnels des verbes psychologiques et, si l'on s'accorde à dire que ces usages sont tout à fait littéraux, il nous faut reconnaître alors qu'une ambiguïté fondamentale affecte ces verbes. Ils peuvent être utilisés, tantôt sur le mode intentionnel, pour reproduire le contenu « appréhendé » par le locuteur, tantôt sur le mode matériel, pour mettre les états intentionnels du locuteur en relation avec des contenus qui peuvent les transcender.

Avant d'aller plus loin, j'aimerais faire quelques précisions sur la distinction que je viens d'introduire. Il ne faudrait pas la confondre avec une autre, à savoir, la distinction entre le mode *de dicto* et le mode *de re*. Habituellement, la distinction entre croyance *de dicto* et croyance *de re* qualifie deux sortes de modalités épistémiques, deux sortes d'attitudes possédées par le locuteur. Le locuteur peut être en rapport avec un certain contenu ou avec un objet « lui-même ». Cependant, notre distinction concerne non pas deux sortes d'attitudes, mais plutôt deux façons de les rapporter. En effet, l'agent n'a en réalité que des états psychologiques intentionnels. Toutes ses croyances sont, pour ainsi dire, des croyances qu'il s'attribuerait lui-même, si l'on fait exception des

croyances inconscientes pour les fins de la discussion. Il importe de noter que les croyances qui lui sont attribuées sur le mode matériel n'ajoutent rien à l'ensemble de ses croyances effectives et ne font que mettre en rapport ces dernières avec des contenus autres que ceux qu'il considère effectivement. Une attribution de croyance matérielle se fait sans tenir compte de l'intentionnalité de l'agent alors que c'est précisément ce dernier fait qui motive une attribution de croyance intentionnelle.

Supposons cependant que, comme Searle, l'on veuille réduire la distinction *de re/de dicto* à une distinction entre deux sortes de rapports<sup>11</sup>. En ce cas, il pourrait sembler que l'usage *de dicto* coïncide avec l'usage intentionnel alors que l'usage *de re* coïncide avec l'usage matériel, mais il n'en est rien. Un rapport *de re* de croyance n'est alors quand même qu'une espèce particulière de rapport matériel. Un rapport de croyance fait sur le mode matériel peut mettre l'agent en relation avec un énoncé dans une autre langue ou avec une conséquence logique de ses croyances, ainsi qu'on l'a indiqué plus haut, et cela montre que l'usage matériel s'accorde autant avec une attribution *de dicto* qu'avec une attribution *de re*. Par ailleurs, la véritable question au sujet des croyances *de re* concerne le cas des croyances intentionnelles. On trouvera peut-être absurde de supposer des croyances intentionnelles *de re*, mais c'est là une question de fait et non une question conceptuelle. Searle ne veut pas admettre des croyances intentionnelles *de re* et c'est pourquoi il conçoit la distinction *de re/de dicto* comme s'appliquant seulement au niveau des rapports. Je partage en partie le scepticisme de Searle, mais je m'objecte néanmoins à sa réduction de la distinction *de re/de dicto* à une distinction entre deux sortes de rapports faits par un tiers.

La deuxième mise au point que je veux faire est la suivante. Il ne faut pas confondre l'usage matériel des verbes psychologiques avec l'attribution d'une relation que le locuteur entretiendrait avec des états de choses existants. L'usage matériel n'implique pas que le contenu attribué soit un état de choses existant. Pierre peut croire matériellement que Londres n'est pas jolie même si, de fait,

---

11. J. SEARLE, « Intentionality and the use of language » dans A. MARGALIT (ed.), *Meaning and Use*, D. Reidel pub. co., 1979, 181-197.

Londres est jolie. Inversement, une attribution intentionnelle est compatible avec le fait que l'état de choses correspondant existe.

Enfin, la distinction introduite n'implique encore rien quant à la nature des contenus de croyance. Les contenus de croyance peuvent être aussi bien des entités intentionnelles que des situations (des états de choses possibles) ou des inscriptions.

Les deux sortes de rapports que j'ai introduits ne sont toutefois pas irréductibles l'un à l'autre. En réalité, l'usage intentionnel du verbe, au sens où je l'entends ici, peut s'analyser à partir de l'usage matériel. Celui qui fait un rapport intentionnel essaie de se conformer à la représentation que se fait l'agent de ses propres états psychologiques. Quand l'attribution est intentionnelle, on cherche à reproduire le contenu de croyance que l'agent s'attribuerait lui-même. Cette façon de voir les choses suggère une analyse très simple du rapport intentionnel de croyance. Ce rapport n'est rien d'autre qu'un rapport matériel qui met l'agent en relation avec ses propres croyances. Dire que Pierre croit intentionnellement que *p*, c'est dire que Pierre se représente comme ayant la croyance que *p*. Une croyance intentionnelle n'est alors rien d'autre qu'une espèce particulière de croyance matérielle, celle qu'un agent entretient au sujet de sa propre croyance :

A croit intentionnellement que <i>p</i> = df	A croit matériellement [ <i>p</i> ] et A croit matériellement que A croit matériellement [ <i>p</i> ].
--	--

J'ai volontairement employé les crochets pour ne pas m'engager, pour le moment, à une caractérisation particulière des contenus de croyance.

## V

La distinction entre les deux usages des verbes psychologiques et l'analyse de l'usage intentionnel en un usage matériel réitéré constituent presque l'essentiel de ce dont on a besoin pour résoudre l'énigme de Kripke. Mais la distinction introduite ne présuppose pas la vérité d'une quelconque caractérisation des contenus de croyance. Ces contenus peuvent aussi bien être des entités intentionnelles, des situations ou des inscriptions. Je voudrais cependant endosser une version particulière de l'inscriptionnalisme. L'adoption

d'une théorie inscriptionnaliste s'avère être en fait une étape essentielle qui permet d'arriver à une solution de l'énigme.

D'une manière générale, un énoncé de croyance matérielle comme « A croit que s », où « s » est une phrase ne contenant pas d'expressions déictiques, est de la forme logique suivante :

$$(\Sigma p) ((A \text{ croit } \langle p \rangle) \cdot (A \text{ croit } \langle p \rangle \equiv A \text{ croit } \langle s \rangle)).$$

Dans cette formule, le quantificateur particulier «  $\Sigma$  » est substitutionnel et il lie la variable « p » à laquelle correspond une classe de substitution contenant comme éléments des énoncés d'un ordre déterminé. La variable apparaît dans un contexte de citation mais il ne faut pas oublier que la quantification substitutionnelle à l'intérieur d'un tel contexte n'est pas problématique comme elle l'est généralement lorsque le quantificateur est objectuel. Le fait de mettre la variable entre guillemets n'a pas non plus pour effet d'introduire un nom de variable lorsque celle-ci est substitutionnelle. Les guillemets sont plutôt une sorte de fonction descriptive qui prend comme « argument » dans ce cas un énoncé appartenant à la classe de substitution et qui a ce même énoncé comme « valeur ». Ils peuvent être comparés à la fonction descriptive « l'individu identique à y » qui a elle aussi comme valeur l'entité qu'elle prend comme argument.

Le cas des énoncés d'attitudes contenant des déictiques est plus complexe. La subordonnée ne peut plus recevoir une traduction homophonique sans que la valeur de vérité de l'énoncé initial ne soit modifiée. Par exemple, l'énoncé :

Pierre croit que je viendrai demain

ne saurait être traduit par

$$(\Sigma p) ((\text{Pierre croit } \langle p \rangle) \cdot (\text{Pierre croit } \langle p \rangle \equiv \text{Pierre croit } \langle \text{je viendrai demain} \rangle)).$$

Le problème vient du fait que nos traductions se font dans des « formes logiques » et que les « formes logiques » spécifient la structure du *contenu* des énoncés. En général, il n'y a pas de problème à entreprendre sur le champ une spécification du contenu d'un énoncé lorsque celui-ci ne contient pas de déictiques et qu'il a donc un caractère stable. Pour les énoncés qui contiennent des déictiques, il faut commencer par déterminer le contenu de l'énoncé

relativement au contexte, à la suite de quoi l'énoncé reçoit l'interprétation habituelle. Ainsi, l'énoncé qu'on considère peut, relativement à un contexte d'énonciation, déterminer un contenu rendu par l'énoncé

Pierre croit que MS vient en T'

qui, à son tour, est vrai si

$(\Sigma p) ((\text{Pierre croit « p »}) \cdot (\text{Pierre croit « p »} \equiv \text{Pierre croit « MS vient en T' »}))$ .

Il faut dire que cette dernière traduction n'est adéquate que si le verbe « croire » est entendu au sens matériel. Au sens intentionnel, il faudrait faire intervenir une traduction qui véhicule le même contenu informatif et qui correspond à la représentation que Pierre se fait de la situation. Notre énoncé initial pourrait alors être traduit en contexte par un énoncé comme « Pierre croit qu'il viendra demain », par exemple, qui doit se voir ensuite assigner une forme logique conforme à celle qui est indiquée plus haut pour les usages intentionnels.

## VI

La traduction proposée pour l'énoncé « Pierre croit que Londres est jolie » est :

(1)  $(\Sigma p) ((\text{Pierre croit « p »}) \cdot (\text{Pierre croit « p »} \equiv \text{Pierre croit « Londres est jolie »}))$ .

Je fais ici toujours l'hypothèse que le verbe est utilisé matériellement. Lorsque le verbe est utilisé sur le mode intentionnel, la traduction adéquate du même énoncé est :

(2)  $(\Sigma q) ((\text{Pierre croit « Londres est jolie »}) \cdot (\text{Pierre croit « q »}) \cdot (\text{Pierre croit « q »} \equiv \text{Pierre croit « Pierre croit "Londres est jolie" »}))$ .

En (2), toutes les occurrences du verbe « croire » illustrent un usage matériel, mais leur réitération permet d'exprimer l'usage intentionnel.

À quoi sommes-nous confrontés dans le scénario que nous présente Kripke ? Ce scénario suppose que (1) soit vrai. Ensuite,

étant donné que Pierre donne son assentiment à l'énoncé « London is not pretty », on peut aussi conclure :

- (3)  $(\Sigma p) ((\text{Pierre believes « p »}) \cdot (\text{Pierre believes « p »}) \equiv \text{Pierre believes « London is not pretty »})$ .

En outre, on prétendra sans controverse que si Pierre donne un assentiment réflexif et sincère à un énoncé, il croit alors cet énoncé autant au sens intentionnel qu'au sens matériel. Cela veut dire qu'en plus des énoncés (1) et (3), l'énoncé (2) est vrai, ainsi que (4), qui est la version intentionnelle de (3) :

- (4)  $(\Sigma q) ((\text{Pierre believes « London is not pretty »}) \cdot (\text{Pierre believes « q »}) \cdot (\text{Pierre believes « q »}) \equiv \text{Pierre believes « Pierre believes "London is not pretty" »})$ .

Nous ne sommes pas capables encore de conclure que Pierre est confronté à une contradiction logique. Cependant, par le principe de traduction, il semble possible d'inférer (5) de (3) :

- (5)  $(\Sigma p) ((\text{Pierre croit « p »}) \cdot (\text{Pierre croit « p »}) \equiv \text{Pierre croit « Londres n'est pas jolie »})$ .

Cette dernière formule rapporte une croyance dont le contenu contredit celui qui est spécifié en (1).

On voudra peut-être s'objecter à cette inférence en invoquant le fait qu'elle constitue une application problématique du principe de traduction car, comme on l'a observé plus haut, il ne faudrait pas faire intervenir le principe pour attribuer à Pierre une relation à une phrase qu'il n'a pas vraiment utilisée. Dans de tels cas, en effet, les bonnes traductions ne se font pas *salva veritate*. Le principe ne devrait s'appliquer que pour les énoncés qui rapportent le *contenu* des croyances de l'agent. Toutefois, l'inscriptionnalisme suppose justement que le contenu d'une croyance s'épuise dans une phrase ou une inscription. On est donc en droit de faire intervenir le principe pourvu que l'on s'en tienne à des usages matériels des verbes psychologiques. Les véritables cas problématiques seraient ceux où l'on rapporte en style direct ce qu'un agent a *dit*.

Si un locuteur croit « London is not pretty » et si, comme nous le pensons, l'énoncé « Londres n'est pas jolie » en est une bonne traduction, il y a alors bel et bien *un sens* selon lequel il serait juste de dire qu'il croit en fait « Londres n'est pas jolie ». En vertu du

principe de traduction, (5) est vrai et cela implique que Pierre a des croyances contradictoires. Cette situation ne devrait pourtant pas nous inquiéter puisque les verbes en (1) et (5) n'ont qu'un usage matériel. La contradiction se produit en quelque sorte sans qu'il s'en rende compte.

Il serait toutefois gênant d'obtenir :

(6)  $(\Sigma q) ((\text{Pierre croit « Londres n'est pas jolie »}) \cdot (\text{Pierre croit « q »}) \cdot (\text{Pierre croit « q »}) \equiv \text{Pierre croit « Pierre croit "Londres n'est pas jolie" »})$ .

L'énoncé (6) semble pouvoir être inféré de (4) par une simple application du principe de traduction et il suppose une croyance dont le contenu contredit celui qui intervient dans la croyance rapportée en (2). Si l'on consent à utiliser le principe pour inférer (5) de (3), on ne voit pas pourquoi on s'objecterait à utiliser le principe pour inférer (6) de (4).

La situation est cependant fort différente. De (3) à (5), l'inférence est permise étant donné *notre* manuel de traduction. De (4) à (6), notre manuel est inutile et il faudrait plutôt avoir recours au manuel effectivement utilisé par Pierre. Or, Pierre opère avec un manuel de traduction dans lequel le mot « London » n'est pas traduit par le mot « Londres ». Du moins est-ce là comment les choses apparaissent. Il faudrait plutôt dire que c'est exactement *comme* si Pierre avait un manuel de traduction dans lequel il n'y a pas de règle de traduction pour les mots « London » et « Londres ». Il en est ainsi parce qu'en réalité il n'utilise pas un manuel de traduction. Cela s'accorde parfaitement avec le fait qu'il soit un locuteur sémantiquement compétent. Nous n'avons en effet aucunement supposé que Pierre a traduit « London » par « Rome » et notre locuteur, rappelons-le, a acquis sa compétence de l'anglais en entrant directement en contact avec la population anglaise avoisinante. Nos traductions doivent quand même respecter le manuel que Pierre utiliserait ou qu'il serait disposé à adopter. Telle est du moins la contrainte à respecter pour la traduction des rapports intentionnels. L'énoncé (6) ne peut être inféré de (4) même si le principe de traduction s'applique toujours. La raison est que la « bonne traduction » doit apparaître dans le manuel de Pierre lorsqu'on lui attribue une croyance sur le mode intentionnel. La traduction d'un tel énoncé psychologique requiert que soient

prises en considération les représentations que l'agent se fait de ses propres croyances. L'énoncé (6) affirme que Pierre se représente comme étant disposé à donner son assentiment à la phrase « Londres n'est pas jolie », mais nous savons tous très bien que Pierre ne se représente pas les choses de cette façon.

La traduction adéquate dans le cas d'un rapport intentionnel de croyance en est une qui recommande une traduction homophonique du contenu cité. Cette suggestion ne s'appuie pas sur une règle générale gouvernant la traduction des noms et suggérant que ceux-ci soient des expressions qui n'aient pas de traduction. Elle dépend plutôt du fait qu'il faut tenir compte, dans ce cas, de la représentation que l'agent se fait de ses propres croyances.

En somme, on peut proposer deux conventions pour la traduction des citations. La traduction anglaise d'une citation française doit contenir une citation d'une phrase anglaise sémantiquement équivalente lorsque la première est sous la portée d'une occurrence matérielle d'un verbe psychologique et une traduction homophonique lorsque le même verbe a une occurrence intentionnelle. Même si Pierre n'opère pas avec un manuel de traduction, les traductions homophoniques de ses contenus de croyance sont certes des traductions qui se conforment à la représentation qu'il se fait de la situation. La bonne traduction de (4) devrait alors être :

- (7)  $(\Sigma q) ((\text{Pierre croit « Londres n'est pas jolie »}) \cdot (\text{Pierre croit « q »})) \cdot (\text{Pierre croit « q »}) \equiv (\text{Pierre croit « Pierre croit "London is not pretty" »}))$ .

qui ne fait plus intervenir un contenu de croyance intentionnelle qui contredise celui qui est attribué à Pierre en (2).

## VII

Jusqu'à présent, notre solution semble reposer largement sur le fait que Pierre ne dispose pas nécessairement d'un manuel de traduction identique au nôtre et la question se pose de savoir si nous sommes en mesure de résoudre la version de l'énigme dans laquelle une seule langue est utilisée par Pierre. Selon Kripke, l'énigme peut réapparaître à l'intérieur d'une seule langue sans qu'il soit nécessaire de faire appel au principe de substitution des identiques et évidemment sans avoir à invoquer le principe de

traduction. Le principe de décitation à lui seul suffit pour que l'on doive conclure, par exemple, que Pierre croit que Paderewski a un talent de musicien et n'a pas de talent de musicien. Il en est ainsi parce que Pierre ne sait pas que Paderewski, le politicien, est le même individu que Paderewski, le célèbre pianiste. Kripke insiste sur le fait que l'énigme surgit encore une fois ici parce qu'il veut montrer le caractère inadéquat de la solution qui consiste à stipuler que les noms propres n'ont pas de traduction admissible et que « Londres » est une expression qui doit être utilisée telle quelle dans toutes les langues. Pour rejeter cette solution, il fait intervenir cette nouvelle version de l'énigme dans laquelle Pierre n'est confronté qu'à des énoncés français <sup>12</sup>.

À vrai dire, si les énoncés auxquels Pierre donne son assentiment dans ce nouvel exemple sont interprétés comme ne contenant pas de déictiques, Pierre ne pourrait pas donner son assentiment aux deux car cela violerait la condition de réflexivité qui le rend apte à déceler les contradictions logiques dans les énoncés auxquels il voudrait souscrire. Pour que l'exemple s'accorde avec les hypothèses initiales, il faut que « Paderewski » fonctionne un peu comme une « expression directement référentielle » au sens de Kaplan <sup>13</sup>. Les expressions directement référentielles voient leur « sens » se ramifier en caractère et contenu. Le caractère est cette portion du sens qui rend l'expression sensible au contexte d'énonciation et se représente en sémantique formelle par une fonction de contexte dans contenu, alors que le contenu y est représenté par une fonction de monde possible dans dénotation. Ces « fonctions » représentent respectivement la signification linguistique et le contenu de l'expression. Dans le cadre de la sémantique proposée par Kaplan, les expressions indexicales sont des expressions directement référentielles dont le caractère est variable alors que les noms propres ont plutôt un caractère stable. En d'autres mots, les premières désignent un objet différent selon le contexte alors que les seconds désignent le même objet dans tous les contextes. Cette conception particulière de Kaplan concernant les noms propres ne peut toutefois pas être utilisée pour notre exemple car nous avons supposé que Pierre est

12. « A puzzle about belief », p. 265.

13. D. KAPLAN, « On the Logic of Demonstratives » dans P. FRENCH et al. (eds), *Contemporary Perspectives in the philosophy of language*. U. of Minnesota Press, 1979.

un locuteur sémantiquement compétent et il doit alors savoir que « Paderewski » est un nom propre.

Cela voudrait dire qu'il sait que le terme a un caractère stable et qu'il ne peut désigner un individu différent selon le contexte. Pour rendre l'exemple plausible, on doit donc amender la théorie de Kaplan et distinguer les noms propres des déictiques en stipulant que les premiers, contrairement aux seconds, *peuvent* avoir un caractère stable.

Une autre modification importante doit aussi être apportée à la théorie de Kaplan pour rendre l'exemple de Kripke plausible et conforme aux présuppositions initialement admises dans la formulation de l'énigme. Pour Kaplan, la compétence sémantique du locuteur implique la maîtrise de la « fonction-caractère » attachée à l'expression. Or, les noms propres, qui n'ont pas, selon Kaplan, de signification linguistique, voient leur caractère déterminé par la règle de dénotation dans laquelle un référent est assigné au nom. Si la compétence sémantique implique la maîtrise du caractère, Pierre devrait connaître les règles sémantiques associées aux noms propres de sa langue et ne pourrait pas entretenir des croyances contradictoires au sujet de Paderewski. Pour que l'exemple soit acceptable, il faut que les noms aient une signification linguistique à distinguer de la règle de dénotation. Par exemple, la signification linguistique de « N » pourrait être celle qui est rendue par « L'individu nommé "N" » et constituerait son caractère.

En bref, le terme « Paderewski », dans notre exemple, est une sorte d'expression directement référentielle dont le caractère peut être variable ou stable et que Pierre utilise de manière compétente sans toutefois maîtriser la règle de dénotation qui lui est associée. Puisque le nom a en fait un caractère stable, Pierre croit alors en fait au sujet d'une seule et même personne qu'elle est et n'est pas talentueuse sur le plan musical. Cela ne doit pas être considéré problématique puisque la croyance est dans ce cas-ci entendue au sens matériel. Sommes-nous cependant engagés à dire que Pierre se représente comme croyant des choses contradictoires au sujet d'une seule et même personne ?

Conformément à la procédure d'élimination des termes déictiques indiquée dans la section V, il faudrait déterminer le contenu de l'énoncé relativement au contexte, ce qui nous permet de faire

porter la croyance de Pierre sur l'expression « Paderewski \* », une nouvelle expression dont le caractère est explicitement identifié comme étant stable. Pierre, en fait, croit que Paderewski \* a et n'a pas un talent de musicien, mais il ne se représente pas comme quelqu'un qui croit que Paderewski \* possède de cette manière une propriété et son complément. Pierre n'a pas des croyances intentionnelles contradictoires parce qu'il croit que le terme « Paderewski » a un caractère variable déterminé par l'existence présumée de *deux* règles sémantiques associées. La traduction intentionnelle de l'énoncé en contexte devrait être homophonique et relier Pierre à l'expression « Paderewski » elle-même.

Les distinctions que nous avons introduites gardent toute leur efficacité même dans ce nouvel exemple. Nous admettons que Pierre puisse avoir des croyances contradictoires, mais seulement au sens matériel du terme. Il n'a pas de croyances intentionnelles contradictoires et cela s'explique par le fait que les croyances intentionnelles s'analysent en des croyances matérielles que l'agent entretient au sujet de ses propres croyances. S'il se les représente comme étant dirigées vers des inscriptions, on est alors en mesure de comprendre pourquoi la perception qu'il a du caractère de l'expression est pertinente et détermine son attitude à l'égard de l'énoncé.

La distinction entre l'usage matériel et l'usage intentionnel, l'analyse de l'usage intentionnel en termes matériels et l'inscriptionnalisme permettent de voir comment l'énigme de Kripke peut être résolue. Dans tous les cas, il faut tenir compte de la représentation que Pierre se fait de la situation, ce qui revient à considérer le manuel de traduction avec lequel il opère ou encore la représentation qu'il se fait du caractère des expressions. De tels facteurs nous permettent de voir pourquoi Pierre ne se trouve pas intentionnellement en contradiction avec lui-même, ce qui, comme nous allons le voir, s'avère être une nouvelle plutôt réconfortante pour nous aussi.

## VIII

J'ai respecté toutes les données de l'énigme de Kripke en la formulant sur le mode *de dicto*, en supposant que Pierre est sémantiquement compétent, réflexif, sincère, en admettant les

principes de décitation et de traduction, sans pour autant être en mesure de dériver une contradiction chez Pierre. Pierre a sans doute des croyances contradictoires au sens matériel de « croire », mais nous ne sommes pas parvenus à des croyances intentionnelles contradictoires.

Nous allons maintenant voir que Pierre n'est pas plus dans la situation de ne pas croire que Londres est jolie, même en admettant la version forte du principe de décitation. Le fait que Pierre refuse d'accorder son assentiment à l'énoncé « London is pretty » nous justifie sans doute à conclure qu'il ne « croit » pas cette phrase, mais seulement au sens intentionnel du terme. Tout au plus, Pierre croit se trouver dans la situation d'un individu qui ne croit pas la phrase anglaise « London is pretty », mais nulle part avons-nous pu inférer la contradictoire de (1) ou (2). Plus précisément, si le verbe « croire » était dans ce cas utilisé sur le mode matériel, on pourrait appliquer le principe de traduction et obtenir alors la contradictoire de (1). Selon notre interprétation cependant, le refus d'accorder son assentiment implique seulement que l'agent ne la croit pas intentionnellement. Le principe de traduction doit s'appliquer en fonction du manuel de Pierre, ce qui nous empêche de faire valoir notre traduction et d'obtenir la contradictoire de (2).

Tout dépend de l'interprétation qui est accordée au principe de décitation dans sa version forte. Celui-ci stipule qu'un agent est disposé à donner son assentiment à une phrase « p » si et seulement si il croit que p. Le principe est certainement faux lorsque la croyance est entendue au sens matériel de l'expression. La notion d'assentiment introduite plus haut avec les contraintes de sincérité, réflexivité et compétence sémantique est bien évidemment une notion intentionnelle et il faudrait s'attendre à trouver aussi à droite de l'équivalence, dans la formulation du principe, une notion intentionnelle de croyance. Le principe serait, il est vrai, encore inacceptable s'il fallait admettre des croyances intentionnelles inconscientes mais il convient, pour les fins de la discussion, d'en rester aux états psychologiques conscients. Le principe peut alors être accepté tel quel. Nous avons vu, en vertu du principe faible de décitation, qu'un locuteur, qui donne son assentiment à une phrase, croit cette phrase autant au sens matériel qu'au sens intentionnel. On doit adopter cette interprétation parce que l'assentiment sincère est une condition suffisante pour la croyance

intentionnelle, et cette dernière, une condition suffisante pour la croyance matérielle. Mais la croyance ne peut être entendue au sens matériel lorsque le principe de décitation se voit accorder la forme d'une bi-conditionnelle puisque l'agent peut croire matériellement une phrase « p » sans être pour autant disposé à donner son assentiment à cette phrase. En vertu de ce nouveau principe, le refus d'accorder son assentiment à « p » implique seulement que l'agent n'a pas la croyance intentionnelle que p. Étant donné ma définition d'une croyance intentionnelle, cela signifie que  $\approx (A \text{ croit matériellement « p »})$ . A croit matériellement que A croit matériellement « p ») ou, ce qui revient au même, que  $\sim (A \text{ croit matériellement « p »}) \vee \sim (A \text{ croit matériellement que A croit matériellement « p »})$ . Le refus d'accorder son assentiment à « p » implique seulement que l'agent ne croit pas cette phrase *ou* qu'il ne croit pas qu'il la croit.

L'assentiment à une phrase n'implique pas que, de fait, l'agent ne croit pas sa contradictoire. De la même façon, un refus de se prononcer sur cette phrase n'implique pas que l'agent ne la croit pas matériellement. Ces situations doivent être reconnues si l'on est pour admettre la possibilité que l'agent puisse, de fait, croire des propositions contradictoires. Schématiquement, on doit reconnaître que

$$\begin{aligned} A \text{ ass « p »} &\rightarrow A \text{ ne croit pas « } \sim p \text{ »} \\ A \text{ ref « p »} &\rightarrow A \text{ ne croit pas « p »} \end{aligned}$$

lorsque la croyance est matérielle et lorsque « ass » et « ref » indiquent respectivement que l'agent accorde son assentiment à l'énoncé et qu'il refuse d'accorder cet assentiment.

Les inférences suivantes seraient toutefois permises :

$$\begin{aligned} A \text{ ass « p »} &\vdash A \text{ croit « A ne croit pas “} \sim p \text{” »} \\ A \text{ ref « p »} &\vdash A \text{ croit « A ne croit pas “p” »} \end{aligned}$$

En admettant la version forte du principe de décitation, on est au pire engagé à dire que Pierre croit « Londres est jolie » et croit ne pas croire « Londres n'est pas jolie ». En tant que locuteur de l'anglais, il croit « London is not pretty » et croit ne pas croire « London is pretty ». Nulle part avons-nous que Pierre croit et ne croit pas la même phrase et, pour cette raison, aucune contradiction n'intervient chez celui qui rapporte les croyances de Pierre.

## IX

Il nous reste maintenant à examiner quelles conclusions peuvent être tirées des remarques précédentes concernant le fameux problème traditionnel de l'opacité référentielle. On pourrait penser que ce problème demeure, que les différents principes d'extensionnalité échouent systématiquement en contexte épistémique de croyance et que, par conséquent, les solutions traditionnelles restent encore à envisager.

Il faut cependant reconnaître que le diagnostic habituel ne vaut plus lorsque l'on choisit d'adopter la solution que nous avons proposée. On ne peut plus prétendre que les contextes épistémiques soient sans exception référentiellement opaques. Notre solution, en effet, a des répercussions immédiates sur les discussions traditionnelles car les contextes épistémiques s'avèrent être référentiellement transparents lorsque les verbes sont utilisés sur le mode matériel. Rien ne s'oppose à ce qu'une croyance au sujet de Hesperus soit considérée équivalente à une croyance au sujet de Phosphorus, la substitution des identiques s'effectuant désormais *salva veritate*.

À première vue, il semble que la situation soit très différente lorsque le verbe est employé sur le mode intentionnel puisque la substitution des identiques ne s'y fait plus *salva veritate*. L'agent qui se représente comme quelqu'un qui croit que Hesperus est une planète ne se voit pas nécessairement comme quelqu'un qui croit la même chose au sujet de Phosphorus. Ce serait toutefois une erreur de penser que les contextes intentionnels de croyance, à savoir les contextes de la forme 'A BEL A BEL...', sont « par essence » référentiellement opaques. Le principe de substitution des identiques y est toujours applicable, sauf qu'il l'est à certaines conditions. Il faut faire intervenir des prémisses additionnelles qui concernent le savoir de l'agent. Dans notre exemple, il faudrait, pour que la substitution soit autorisée, que l'agent sache que Hesperus = Phosphorus. Le principe s'applique donc toujours, mais à l'intérieur de contraintes imposées par les valeurs cognitives que l'agent attache aux expressions qu'il utilise. Il est vrai que la substitution ne peut être autorisée aussi longtemps qu'on ne dispose pas d'informations additionnelles suffisantes sur le savoir de l'agent auquel on attribue la croyance. Pour cette raison, les

contextes épistémiques ont toutes les apparences d'être référentiellement opaques lorsque le verbe « croire » est utilisé sur le mode intentionnel, mais on ne peut parler au mieux ici que d'une opacité relative.

Il n'y a en réalité aucune différence de nature entre les rapports matériel et intentionnel, car le principe de substitution a aussi une application conditionnelle dans les contextes épistémiques matériels de croyance, les contextes de la forme 'A BEL...' dans lesquels n'apparaissent pas d'énoncés psychologiques au sujet de A. Les contraintes sont cette fois-ci imposées par les limites cognitives du rapporteur et le principe ne saurait être appliqué sans exception au fond que pour un rapporteur omniscient. Les contraintes sont toujours d'ordre cognitif, sauf qu'elles concernent les limites effectives du rapporteur et non plus celles de l'agent qui fait l'objet de l'attribution.

La situation peut être avantageusement comparée à celle observée plus haut concernant l'applicabilité du principe de traduction. Le principe devrait s'appliquer, avons-nous dit, en fonction du manuel utilisé par le rapporteur lorsque le verbe « croire » reçoit un usage matériel alors que seul le manuel de traduction de l'agent est utile lorsque le verbe est interprété au sens intentionnel. Cette situation ressemble un peu à celle qui nous occupe, le principe de substitution ne trouvant application qu'à l'intérieur des contraintes cognitives effectivement imposées par le rapporteur (pour un usage matériel du verbe « croire ») ou par le tiers au sujet duquel se fait l'attribution (pour un usage intentionnel).

Comme chacun sait, Frege prend au sérieux l'échec du principe de substitution des identiques et l'explique en contexte épistémique par le fait que les termes y désignent leur sens ordinaire. Rien de tel ne doit être invoqué dans la perspective qui est la nôtre et la substitution des identiques peut se faire en contexte intentionnel pourvu que l'agent sache que Hesperus est Phosphorus. Notre optique se compare sur ce point à celle de Hintikka.

Contrairement à Hintikka cependant, il ne faut pas prétendre que la compétence sémantique de l'agent est fonction du savoir qu'il a de l'objet auquel il se réfère ou que sa référence est « multiple » aussi longtemps qu'il ne sait pas qui est ou quel est l'objet de sa référence. Il ne s'agit pas ici de prétendre que les

valeurs cognitives que l'agent associe aux expressions ont une pertinence sémantique et qu'elles deviennent leurs véritables valeurs sémantiques lorsqu'elles apparaissent en contexte intentionnel. Dans un cadre inscriptionnaliste, le véritable objet d'une attitude psychologique de croyance est une inscription, rien d'autre, et il ne s'agit pas de faire intervenir au niveau sémantique les valeurs cognitives que l'agent attache à ces inscriptions. De la même manière qu'on a dissocié la compétence sémantique de Pierre de sa possession d'un manuel de traduction, il faut aussi séparer la compétence sémantique d'un agent à utiliser des expressions référentielles et le savoir que l'agent a de l'objet auquel il se réfère. L'agent peut être jugé sémantiquement compétent dès qu'il se réfère correctement à un objet par le biais d'une expression qui désigne effectivement l'objet, et ce, même s'il ignore l'existence d'expressions équivalentes qui désignent le même objet.

L'objet d'une attitude propositionnelle de croyance est une inscription et le fait que la substitution des identiques soit parfois interdite s'explique par le fait que l'agent se réfère à l'objet sous un certain aspect linguistique et qu'il a tendance à associer une valeur cognitive distincte à des expressions distinctes. L'échec de la substitution provient de ces différences dans les valeurs cognitives associées et l'erreur est seulement de penser que c'est là un phénomène qui doit, d'une manière générale, être jugé sémantiquement pertinent.

*Département de philosophie,  
Université du Québec à Montréal*



## NOTE SUR LE PUZZLE DE KRIPKE

par Daniel Laurier

RÉSUMÉ. Je soutiens que Kripke n'a pas réussi à montrer que certains principes plausibles gouvernant l'attribution de croyances, tels que les principes de décitation et de traduction, pouvaient nous conduire à attribuer des croyances *de dicto* contradictoires à un sujet réfléchi et linguistiquement compétent sans présupposer une théorie descriptive des noms propres ou des termes désignant des espèces naturelles. Les cas décrits par Kripke se réduisent à des variantes du problème de Quine concernant les croyances *de re* ou à des variantes du *puzzle* de Mates concernant l'intersubstituabilité des synonymes dans les contextes de croyance.

ABSTRACT. I claim that Kripke failed to show that certain plausible principles governing belief ascription, such as the disquotation and translation principles, could lead one to ascribe contradictory *de dicto* beliefs to a reflexive and linguistically competent agent without presupposing a descriptive theory of names or natural kind terms. Kripke's examples are nothing but variants either of Quine's problem about *de re* beliefs, or of Mates' puzzle concerning the interchangeability of synonyms in belief contexts.

J'ai soutenu dans Laurier (1986)<sup>1</sup> que contrairement à ce que prétend Kripke le genre de situations qu'il décrit comme donnant lieu à un *puzzle* ne concerne pas des attributions de croyance *de dicto* mais des attributions de croyance *de re*, et qu'en ce sens son

---

1. Ceci est le texte à peine remanié de ma contribution à une table ronde sur la notion de croyance qui s'est tenue en mai 1986 à l'université de Montréal, dans le cadre du congrès annuel de la Société de philosophie du Québec. Les autres participants à cette table ronde étaient François Lepage, Claude Panaccio et Michel Seymour. Je renvoie les lecteurs qui n'auraient aucune connaissance du *puzzle* de Kripke au texte de M. Seymour, ou encore à Kripke (1979) ou Laurier (1985, 1986). Je remercie tout particulièrement Phil Hanson et Pascal Engel de leurs réactions critiques à Laurier (1986), qui m'ont conduit à la présente mise au point.

soi-disant *puzzle* n'est pas différent, en principe, du cas classique discuté notamment par Quine concernant les attributions de croyance *de re*.

Quine souligne, en deux mots, qu'il est parfaitement possible que Ralph croie (*de re*) de Ortcutt qu'il est un espion et qu'il n'est pas un espion, sans pour autant se contredire, parce qu'il pense au même individu (à savoir Ortcutt) sous deux descriptions distinctes dont il ignore qu'elles sont codésignatives. Comme Quine et Kripke l'admettent tous les deux, attribuer de telles croyances *de re* à Ralph ce n'est pas lui attribuer des croyances contradictoires ; et cela ne soulève donc pas de problème sérieux.

Mais selon Kripke, si on admet certains principes généraux à première vue assez plausibles on peut être amené à attribuer à un sujet réfléchi et linguistiquement compétent des croyances *de dicto* contradictoires, et c'est en cela que consiste (en principe) l'originalité du *puzzle* puisque alors on ne peut apparemment plus expliquer la situation en disant que le sujet en question a des croyances *de re* incompatibles mais des croyances *de dicto* consistantes.

Un autre aspect de la position de Kripke qui est pertinent pour la discussion est que selon lui le *puzzle* ne dépend d'aucune théorie particulière des noms propres ; et en particulier, il ne présuppose ni une conception descriptiviste, selon laquelle le sens d'un nom propre serait celui d'une description définie associée à ce nom, ni une conception millienne, selon laquelle la valeur sémantique d'un nom ne serait rien d'autre que sa dénotation (*i.e.*, le porteur du nom).

J'ai proposé dans Laurier (1986) un argument (que je ne répéterai pas mais que j'estime toujours valide) destiné à montrer que si le cas « Paderewski »<sup>2</sup> est bien un exemple du type de *puzzle* que Kripke a en tête, alors ce *puzzle* présuppose vraisemblablement la conception millienne. De là je concluais que puisqu'un énoncé

---

2. Ce cas est le suivant. Pierre entend parler du célèbre pianiste Paderewski, et plus tard, d'un homme politique du même nom. Convaincu qu'aucun homme politique ne peut avoir de talent musical, il en vient à accepter simultanément : « Paderewski est un grand pianiste » et « Paderewski n'est pas un grand pianiste ». Mais il ignore qu'il n'y a qu'un Paderewski.

comme « Pierre croit que Paderewski est un grand pianiste » n'a pas d'interprétation *de dicto* (distincte de l'interprétation *de re*) sous la conception millienne, le *puzzle* ne pouvait pas concerner les attributions *de dicto*.

Bien que cela ait été contesté notamment par P. Hanson, je persiste à croire que la conception millienne n'autorise pas vraiment une lecture *de dicto* des attributions de croyance. Mais dans ce qui suit je vais examiner une façon de donner du sens à cette idée, qui conduira néanmoins à la conclusion que les sujets dont parle Kripke n'ont pas de croyances *de dicto* contradictoires. Je crois utile de revenir sur cette question pour deux raisons. Premièrement, l'argument auquel je fais allusion aurait pu aussi bien (je le réalise maintenant) me conduire à la conclusion que le cas « Paderewski » n'est pas vraiment un exemple du *puzzle* en question, bien que Kripke le présente explicitement comme tel. Et deuxièmement, le *puzzle* concerne aussi bien, selon Kripke, les attributions de croyance qui utilisent des termes de sortes naturelles que celles qui utilisent des noms propres ; cela veut dire que s'il fallait s'en tenir à mon ancien raisonnement il faudrait aussi conclure que Kripke se trompe encore quand il prétend que son *puzzle* concerne aussi les termes de sortes naturelles. On devrait être conduit à cette conclusion parce qu'il n'y a pas de conception purement millienne (viable) des termes de sortes naturelles et qu'il y a certainement une interprétation *de dicto* d'un énoncé comme « Pierre croit que les ormes sont des arbres tropicaux ».

Dans ces conditions, il paraît plus charitable de supposer que c'est le cas « Paderewski » qui ne donne pas lieu à un *puzzle* (ou du moins un *puzzle* du même type) et que les autres exemples discutés par Kripke concernent donc bel et bien une lecture *de dicto* des attributions de croyance. C'est sous cette présupposition que je me propose de réexaminer les cas décrits par Kripke et de montrer que dans ce cas ou bien le *puzzle* n'existe pas, ou bien il concerne la lecture *de re*, ou bien il se réduit au *puzzle* de Mates<sup>3</sup>.

---

3. Ce *puzzle* consiste dans le fait que deux expressions syntaxiquement primitives et parfaitement synonymes ne sont apparemment pas intersubstituables *salva veritate* dans les contextes d'attitudes propositionnelles. Ainsi, à supposer que « Grec » et « Hellène » soient des synonymes parfaits, Pierre pourrait croire à la fois que les Grecs sont des menteurs et que les Hellènes ne sont pas des menteurs, sans se rendre compte de l'inconsistance.

Dans ce dernier cas, le *puzzle* présupposerait une conception descriptive des noms.

Avant d'aborder cette question, je voudrais souligner que le cas « Paderewski » est introduit par Kripke dans le contexte d'un argument destiné à montrer qu'on ne pourrait pas dissoudre le *puzzle* en stipulant que deux noms différents ne sont jamais intertraduisibles (ou synonymes), ou en invoquant une théorie descriptive des noms propres qui impliquerait que deux noms ne sont jamais intertraduisibles. Même si cet argument n'est pas parfaitement convaincant (s'il est vrai que le *puzzle* doit concerner les attributions de croyance *de dicto*), il reste que Kripke a un autre argument en faveur de la même conclusion, à savoir que si on soutient que deux noms propres ne sont jamais intertraduisibles il faudra aussi soutenir que deux termes de sortes naturelles ne le sont jamais non plus (puisque le *puzzle* les concerne aussi). Or ce serait tout à fait inacceptable parce que c'est un « fait brut » qu'on accepte de traduire, par exemple, le mot « elm » par le mot « orme ».

Cela veut dire que si le *puzzle* de Kripke ne présuppose aucune conception particulière des noms propres, il exclut en tout cas certaines formes de théories descriptives, qui impliquent que deux noms différents ne sont jamais intertraduisibles (c'est le cas notamment de celle que Engel appelle la théorie « descriptive-nominale », selon laquelle « Londres » signifierait « l'objet nommé "Londres" »).

En d'autres termes les seules théories descriptives sous lesquelles le *puzzle* de Kripke peut être formulé sont celles qui rendent justice au fait brut que « Londres » et « London » sont synonymes, *i.e.*, intertraduisibles. La même chose vaut évidemment, *a fortiori*, pour les termes de sortes naturelles.

Le problème qui se pose maintenant est celui de donner du sens à l'idée que les exemples de Kripke concernent des attributions de croyance *de dicto* sans présupposer aucune théorie particulière de la signification des noms propres ou des termes de sortes naturelles. La difficulté vient de ce que la notion d'interprétation *de dicto* est extrêmement vague quand on la considère en dehors de tout contexte théorique particulier. La seule caractéristique d'une interprétation *de dicto* à laquelle je puisse penser et qui ne

préjuge pas d'une solution particulière au *puzzle* de Kripke est qu'une telle interprétation doit relier le sujet de la croyance à une entité abstraite au moins en principe saisissable par l'intuition, *i.e.* à une entité dont il soit possible d'avoir une « connaissance directe ». Je ne pense pas que cette formulation soit très heureuse, mais elle devrait suffire pour mon propos et j'espère que les remarques suivantes aideront à en faire saisir l'esprit.

Cette caractérisation est d'abord motivée par le désir d'éviter une autre, qui dirait qu'une interprétation *de dicto* d'un énoncé comme « Pierre croit que Londres est jolie » est une interprétation selon laquelle Pierre serait relié d'une certaine manière à la *signification* de la phrase « Londres est jolie ». Je veux éviter cette formulation parce qu'un millien pourrait prétendre que la signification de cette phrase n'est rien d'autre que l'état de choses que Londres est jolie (ou dans une autre terminologie, la proposition singulière composée de la ville de Londres et de la propriété d'être jolie). Mais dans ce cas l'énoncé « Pierre croit que Londres est jolie » n'aurait pas encore, selon moi, d'interprétation *de dicto* ; ou plus exactement il ne pourrait plus y avoir de contraste entre une interprétation *de re* et une interprétation *de dicto* de cet énoncé, puisqu'il serait alors logiquement équivalent à « Pierre croit de Londres qu'elle est jolie ».

Cela ne signifie pas que cet énoncé ne peut pas recevoir d'interprétation *de dicto* sous la conception millienne. Mais pour pouvoir discerner une interprétation *de dicto* il faut distinguer deux aspects de la signification, *i.e.*, il faut admettre en plus des états de choses ou des conditions de vérité quelque chose comme des sens frégréens ou des contenus conceptuels. Dans le cas limite d'un énoncé comme « Pierre croit que Londres est jolie », où le nom « Londres » est considéré comme purement millien, l'interprétation *de dicto* mettrait Pierre en relation avec le contenu conceptuel de la phrase « Londres est jolie », c'est-à-dire (dans une autre terminologie) avec la fonction propositionnelle « ... est jolie », puisque le nom « Londres » n'a pas dans cette hypothèse de contenu conceptuel<sup>4</sup>.

---

4. Ou en d'autres termes, la signification littérale du nom « Londres » n'est pas dans cette hypothèse un contenu conceptuel.

Je pense maintenant avoir introduit tous les éléments nécessaires pour établir ma conclusion. Supposons que Pierre, un locuteur réfléchi qui a la compétence de l'anglais et du français, donne son assentiment aux six phrases suivantes :

- (1) Londres est jolie.
- (2) London is not pretty.
- (3) Les ormes sont des arbres tropicaux.
- (4) Elms are not tropical trees.
- (5) Les philosophes sont des menteurs.
- (6) Philosophers are not liars.

On peut alors inférer, à l'aide des principes de « décitation » (« disquotation principle ») et de traduction et du manuel de traduction de l'anglais au français, que :

- (7) Pierre croit que Londres est jolie et que Londres n'est pas jolie.
- (8) Pierre croit que les ormes sont des arbres tropicaux et que les ormes ne sont pas des arbres tropicaux.
- (9) Pierre croit que les philosophes sont des menteurs et que les philosophes ne sont pas des menteurs.

La question est de savoir s'il y a un sens dans lequel l'un ou l'autre de ces trois énoncés attribue des croyances *de dicto* contradictoires à Pierre, et qui ne nous oblige pas à abandonner l'hypothèse que Pierre est un locuteur compétent et réfléchi de l'anglais et du français. Je pense qu'il y a effectivement un tel sens, mais qui serait inacceptable pour Kripke, parce qu'il réduirait son *puzzle* à une variante de celui de Mates et qu'il nie explicitement que les deux types de cas soient parallèles.

Considérons un terme quelconque N, qui peut être aussi bien un nom propre, qu'un terme de sorte naturelle ou un terme purement général. Il me semble qu'il y a seulement trois possibilités à considérer concernant son contenu conceptuel, à savoir : i) ou bien il est nul (théorie millienne) ; ii) ou bien sans être nul il est néanmoins insuffisant pour déterminer sa dénotation, de sorte que deux termes avec le même contenu conceptuel pourraient alors avoir des dénotations distinctes (théorie putnamienne) ; iii) ou bien il n'est pas nul et il détermine sa dénotation (théorie frégréenne).

Il importe ici de se rappeler que dans le cas où le contenu conceptuel détermine la dénotation, il faut néanmoins s'interdire de supposer que ce contenu est de nature à exclure qu'un terme distinct puisse avoir le même contenu conceptuel. Car autrement on serait amené à soutenir que les paires « Londres »/« London », « orme »/« elm » et « philosophe »/« philosopher » ne sont pas des paires de termes intertraduisibles.

Il ne reste plus qu'à examiner ce qui se passe dans chaque cas. Il est clair que si le contenu conceptuel est nul ou simplement insuffisant pour déterminer la dénotation alors aucun des trois énoncés (7)-(9) n'attribue de croyances *de dicto* contradictoires à Pierre. Car en effet, dans ces deux hypothèses, les contenus conceptuels respectifs de (1)-(2), (3)-(4) et (5)-(6) ne sont pas incompatibles puisqu'ils n'expriment alors pas une pensée complète. On n'a donc pas affaire, alors, à un *puzzle* concernant des attributions de croyance *de dicto*. S'il y a un problème, il vient simplement du fait que « Londres » et « London », « orme » et « elm », « philosophe » et « philosopher » sont respectivement codésignatifs ; *i.e.*, il concerne des attributions de croyance *de re*. Il semble donc que si on assume une théorie millienne des noms propres ou une théorie putnamienne des termes de sortes naturelles alors les exemples de Kripke ne conduisent pas à attribuer des croyances *de dicto* contradictoires à Pierre.

On pourrait maintenant avoir l'impression que je force un peu la note en admettant qu'une interprétation *de dicto* puisse relier un sujet à un contenu conceptuel « incomplet ». Mais il semble bien que ce soit le prix à payer si on veut admettre que les attributions de croyance ont une interprétation *de dicto* (littérale) sous la théorie millienne et/ou sous la théorie putnamienne. D'autre part, ce prix n'est peut-être pas excessif, si on prend note de ce que l'expression « contenu conceptuel » est ici utilisée de façon plutôt métaphorique et pourrait éventuellement être remplacée par une notion purement syntaxique ou structurale (ainsi, au lieu de parler du contenu conceptuel d'une phrase, on pourrait éventuellement parler de sa place dans la structure logique de la langue). Il ne faudrait pas croire, enfin, que cette position implique que les contenus de pensée de Pierre sont eux-mêmes incomplets ; elle implique seulement que ceux-ci sont incomplètement spécifiés par l'interprétation *de dicto* (littérale) d'énoncés comme « Pierre

croit que Londres est jolie » ou « Pierre croit que les ormes sont des arbres tropicaux ». Rien n'interdit de supposer, par exemple, que quand Pierre utilise le nom « Londres » il lui associe une description définie (possiblement une description métalinguistique du type « l'objet nommé "Londres" »). On pourrait alors parler de sa croyance *de dicto* privée, par opposition à sa croyance *de dicto* publique, qui elle serait incomplète.

Quoi qu'il en soit, il reste encore un cas à examiner pour compléter mon argumentation. C'est celui qui correspond à la théorie sémantique classique, d'inspiration frégéenne, où on suppose que chaque expression a un sens qui en détermine la référence. Je pense que les critiques de Kripke à l'endroit de la conception frégéenne des noms propres sont justifiées et qu'il est par conséquent douteux qu'on puisse trouver une description définie « purement qualitative » qui exprime le sens littéral d'un nom propre dans une langue publique. Il n'en reste pas moins que c'est seulement à cette condition qu'on pourrait dire que des énoncés comme « Londres est jolie » et « London is not pretty » ont des contenus conceptuels (*i.e.*, des sens) incompatibles. En d'autres termes c'est seulement dans le cas où les phrases utilisées pour spécifier les contenus de croyance de Pierre ont un sens frégéen qu'on peut supposer que les phrases (7)–(9) lui attribuent des croyances *de dicto* contradictoires.

Mais dans ce cas, si Pierre est vraiment réfléchi et parfaitement compétent (linguistiquement) il semblerait qu'il ne puisse pas manquer de déceler, par simple réflexion, qu'il a des croyances *de dicto* contradictoires ; *i.e.*, qu'il ne puisse pas donner son assentiment à la fois à (1) et (2) (ou (3) et (4), ou (5) et (6) ). On n'arrive pas en d'autres termes à produire le *puzzle* désiré, c'est-à-dire à conclure que Pierre a des croyances *de dicto* contradictoires sans être en mesure de le reconnaître. La seule façon d'arriver à cette conclusion serait apparemment d'admettre que l'hypothèse que Pierre est un locuteur compétent de l'anglais et du français n'implique pas qu'il maîtrise effectivement le contenu conceptuel des expressions anglaises ou françaises. Il faudrait ainsi admettre que sa compétence linguistique peut être moins que parfaite et qu'il peut comprendre certaines expressions d'une façon qui s'écarte de leur sens littéral sans pour autant cesser d'être un locuteur compétent.

Dans ces conditions, on pourrait admettre que Pierre a des croyances *de dicto* incompatibles, mais seulement dans le sens où on peut admettre qu'un locuteur du français réfléchi et compétent peut croire *de dicto* que les Grecs ne sont pas des Hellènes, bien que « Grecs » et « Hellènes » soient synonymes. Ainsi, le soi-disant *puzzle* de Kripke se réduirait alors non pas à une variante du problème de Quine, mais à une variante du *puzzle* de Mates. Et comme dans le cas du *puzzle* de Mates, il semble qu'on puisse résoudre la difficulté en distinguant entre les croyances *de dicto* publiques de Pierre (qui sont contradictoires) et ses croyances *de dicto* privées (qui doivent être consistantes).

*Département de philosophie*  
*Université du Québec à Trois-Rivières*

## RÉFÉRENCES

- ALMOG, Joseph (1984) : « Would you Believe that ? », *Synthese* 58, 1–37.
- ENGEL, Pascal (1986) : « Croyance et référence », à paraître.
- KRIPKE, SAUL (1979) : « A Puzzle about Belief », Margalit A. *ed.* (1979), 239–283.
- LAURIER, Daniel (1985) : « Noms propres et attributions de croyances », *Cahiers de grammaire* 10, 75–92.
- (1986) : « Names and Beliefs: A Puzzle Lost », *The Philosophical Quarterly* 36, 37–49.
- LINSKY, Leonard *ed.* (1952) : *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana, University of Illinois Press.
- MARGALIT, Avishai *ed.* (1979) : *Meaning and Use*, Dordrecht, Reidel.
- MATES, Benson (1950) : « Synonymity », Linsky L. *ed.* (1952), 111–136.

## La notion de croyance : une approche inscriptionnaliste

Claude Panaccio

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027033ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027033ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Panaccio, C. (1988). La notion de croyance : une approche inscriptionnaliste. *Philosophiques*, 15 (1), 41–58. <https://doi.org/10.7202/027033ar>

Résumé de l'article

On présente ici une interprétation nominaliste des contextes linguistiques indirects comme « A dit que p » et « A croit que p ». L'approche est apparentée à celle de Donald Davidson, mais elle s'en écarte aussi de manière significative. Elle permet de résoudre certaines objections courantes contre l'élimination ontologique des types linguistiques abstraits (celles de George Bealer notamment) ainsi que l'énigme célèbre formulée par Saul Kripke à propos de la notion de croyance.

## LA NOTION DE CROYANCE : UNE APPROCHE INSCRIPTIONNALISTE \*

par Claude Panaccio

RÉSUMÉ. On présente ici une interprétation nominaliste des contextes linguistiques indirects comme « A dit que p » et « A croit que p ». L'approche est apparentée à celle de Donald Davidson, mais elle s'en écarte aussi de manière significative. Elle permet de résoudre certaines objections courantes contre l'élimination ontologique des types linguistiques abstraits (celles de George Bealer notamment) ainsi que l'énigme célèbre formulée par Saul Kripke à propos de la notion de croyance.

ABSTRACT. This paper presents a nominalistic interpretation of indirect linguistic contexts such as "A says that p" and "A believes that p". The approach has some similarity with that of Donald Davidson, but it also significantly departs from it. It provides solutions to some standard objections against the ontological elimination of abstract linguistic types (those of George Bealer in particular) as well as to the famous puzzle raised by Saul Kripke about the notion of belief.

Distinguons soigneusement, à propos des mots, entre les occurrences et les types (« *tokens* » et « *types* » en anglais). Une occurrence d'une expression linguistique quelconque est spatio-temporellement localisée, elle est liée à un locuteur unique et à un acte d'énonciation singulier. Le type, lui, est plus abstrait : il doit rester identique à lui-même sous les diverses manifestations sonores ou visuelles de ce que nous appelons tout naturellement un *même* mot (ou une *même* expression). Dans :

---

\* Une première version de ce texte a été présentée au treizième congrès de la Société de Philosophie du Québec, tenu à Montréal en mai 1986, à l'occasion d'une table ronde sur la notion de croyance avec Daniel Laurier, François Lepage et Michel Seymour. La recherche dont il est issu a été subventionnée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et par le Fonds F.C.A.R., auxquels j'exprime ici ma gratitude.

(1) Le chat est un chat,  
on trouve, par exemple, deux occurrences distinctes d'un même type, le mot « chat ». Et si la même phrase (type) est reproduite ailleurs, c'est à d'autres occurrences encore qu'on aura alors affaire.

L'approche inscriptionnaliste des phénomènes de langage part de l'idée qu'il n'existe en réalité que des occurrences. Les types apparaissent dès lors comme des pseudo-entités, des mirages ontologiques. Selon cette conception, quand on dit :

(2) *Le mot français « chat » est un nom,*  
on ne parle pas, contrairement aux apparences, d'un objet unique, abstrait par rapport aux occurrences, au-dessus ou en-dessous d'elles ; on ne parle que des occurrences elles-mêmes. Le philosophe américain Wilfrid Sellars, en particulier, a beaucoup insisté sur l'idée qu'une expression comme « le mot chat » est en réalité un terme distributif, comme on en retrouve dans les phrases suivantes :

(3) Le lion est un fauve.

(4) L'être humain est un mammifère.  
Les expressions au singulier « le lion » ou « l'être humain » sont utilisées dans de telles phrases au lieu des expressions plurielles « les lions » ou « les êtres humains », mais elles leur sont à peu près équivalentes. (3) veut dire quelque chose comme :

(5) Les lions sont (normalement) des fauves ;  
et (4) veut dire quelque chose comme :

(6) Les êtres humains sont (normalement) des mammifères.  
Il en va de même, selon Sellars, de l'énoncé (2), qui se ramène par analyse à :

(7) Les occurrences françaises « chat »(s) sont (normalement)  
des noms,  
ce qu'il écrit parfois sous la forme :

(8) Les « chat »s sont des noms<sup>1</sup>.

Cette approche, développée aussi par d'autres auteurs<sup>2</sup>, est d'inspiration résolument nominaliste et naturaliste, voire, le cas

1. Cf. SELLARS (1963), (1970), (1974), (1979, chap. 4 : « Meaning and ontology »).

2. Cf. CARNAP (1954), (1956), GOCHET (1972), GOODMAN et QUINE (1947), GOODMAN (1977, p. 261 ss.), QUINE (1960, p. 211 ss.), SCHEFFLER (1954), (1979).

échéant, matérialiste. Elle propose de faire l'économie, dans notre compréhension théorique des phénomènes de langage, de toute une catégorie d'entités abstraites, les types linguistiques, pour nous ramener les deux pieds sur terre aux seuls événements concrets d'énonciation par des locuteurs singuliers réels. *A fortiori*, elle veut pouvoir se dispenser des propositions ou des concepts qui, dans la sémantique frégréenne, sont censés être « exprimés » par les signes. En évitant ainsi le recours à des entités fantômatiques, elle présente *prima facie* d'importants avantages d'économie théorique et d'intelligibilité. Souvenons-nous du rasoir d'Occam : il ne faut pas multiplier les entités — il vaudrait mieux dire : les sortes d'entités — sans nécessité.

De sérieuses difficultés, pourtant, la menacent en ce qui a trait à l'analyse des contextes indirects comme ceux qui sont associés à la notion de croyance, les contextes de forme « A croit que p ». Bealer (1982), par exemple, s'exprime comme si l'inscriptionnalisme, à cause précisément de ces difficultés, était aujourd'hui réfuté<sup>3</sup>. Or je voudrais défendre ici une certaine analyse inscriptionnaliste des contextes indirects. Je me concentrerai d'abord sur le cas des contextes de citation indirecte, de forme « A dit que p », « A affirme que p », etc. ; je proposerai à leur sujet une analyse qui, dans la foulée de celle de Davidson (1968), permet de répondre aux deux objections que Bealer trouve décisives contre l'inscriptionnalisme, et j'indiquerai sur quels points au juste je me sépare de Davidson et pourquoi. J'appliquerai dans un deuxième temps les résultats ainsi obtenus à l'analyse des énoncés qui attribuent des croyances et je tirerai de là une solution toute naturelle à l'énigme formulée par Kripke (1979).

## 1. LE DISCOURS INDIRECT

Développant et modifiant quelque peu la suggestion de Davidson, j'aboutis — provisoirement — à l'interprétation suivante des contextes de citation indirecte :

(9) A affirme que p  
signifie quelque chose comme :

3. Cf. BEALER (1982, p. 28 s.) ; voir aussi THOMASON (1977).

- (10) A énonce affirmativement et en toute bonne compétence linguistique une occurrence équivalente à : p.

Ce n'est encore qu'une approximation certes, et l'on aura ci-dessous l'occasion de la préciser davantage, mais elle appelle tout de suite un certain nombre de remarques.

Notons d'abord que l'acte illocutoire y est traité comme une modalité (exprimée par un adverbe) de l'acte concret d'énonciation. De la même façon :

- (11) A demande si p deviendrait :

- (12) A énonce *interrogativement* une occurrence équivalente à : p ;

et ainsi de suite pour les autres actes illocutoires. Cela indique, me semble-t-il, la voie à suivre pour articuler ensemble l'inscriptionnalisme et la théorie des actes de discours, mais je ne m'y engagerai pas ici plus avant. D'autre part, la clause « en toute bonne compétence linguistique » permet seulement d'éviter pour le moment d'achopper sur le cas où le locuteur dit « il pleut » en voulant dire autre chose, par exemple « le chat est sur le paillason », par lapsus ou par incompétence linguistique.

L'important pour notre propos est que selon cette analyse, c'est bien une occurrence qui est énoncée plutôt qu'un type ou une proposition. Et le rapporteur caractérise pour le bénéfice de son propre allocutaire l'occurrence produite par le locuteur original *en énonçant lui-même sur le champ* — dans un contexte approprié — une nouvelle occurrence sémantiquement équivalente à l'originale. Le « il pleut » de l'énoncé :

- (13) Noé dit qu'il pleut est ainsi *produit par le rapporteur* (et non pas évidemment par Noé) dans un contexte spécial de forme « A dit que \_\_\_\_ » pour donner à son allocutaire une idée (approximative, du moins) du *contenu* d'une autre occurrence, produite celle-là par Noé. Cela explique notamment l'usage des expressions indexicales en contextes indirects. Dans :

- (14) Georges affirme que je me trompe, « je » dénote en effet le rapporteur et non pas le locuteur original. Cela s'analyse comme suit :

(15) Georges énonce (...) une occurrence équivalente à : je me trompe (que j'énonce, moi, rapporteur)  
Georges, dans ce cas, a pu dire quelque chose comme :

(16) Claude Panaccio se trompe,  
qui équivaut bel et bien au « je me trompe » qui figure dans (14) comme à celui qui figure dans (15).

Le rapporteur, évidemment, en énonçant une phrase de forme « A dit que p », ne prend pas à son propre compte l'acte illocutoire habituellement accompli par l'énonciation de la phrase « p ». Lorsque j'énonce (14), par exemple, je n'affirme pas moi-même que je me trompe. Il faut considérer qu'un contexte indirect comme « A dit que \_\_\_\_ » a ceci de spécial qu'il suspend les engagements illocutoires ordinairement associés à l'énonciation de la phrase qui y figure en position de subordonnée. Cette constatation, à la fois banale et très importante, oblige à complexifier quelque peu notre analyse originale. Selon celle-ci, en effet, le foncteur « dit que » doit pouvoir être remplacé par : « produit une occurrence équivalente à ». Or l'occurrence produite par le rapporteur après le « que » n'équivaudra justement pas à celle du locuteur original puisque son énonciation (en contexte indirect) se trouve automatiquement délestée des engagements illocutoires que le locuteur original, lui, a dû contracter. Il faut donc substituer à (10) quelque chose comme :

(17) A énonce (...) une occurrence équivalente à ce que serait normalement : p (sous-entendu : si je l'énonçais directement et sérieusement).

En d'autres termes, le contexte « A dit que \_\_\_\_ » introduit une situation de jeu scénique. Le rapporteur fait comprendre à son allocutaire qu'il jouera — après le « que » et jusque à la fin de la phrase — un certain rôle illocutoire par lequel, pourtant, il n'entend pas être lui-même lié. Le même phénomène se produit aussi, et de façon encore plus visible, dans le cas de la citation directe : le rapporteur joue alors carrément, pour le bénéfice de l'allocutaire, le rôle du locuteur original. Dans la citation indirecte, le rapporteur conserve, même en jouant, son identité propre et sa situation spatio-temporelle (comme le montre son usage des indexicaux), mais il parvient néanmoins à communiquer à son allocutaire

le contenu exprimé par le locuteur original *en faisant mine* de dire lui-même sur le champ quelque chose d'équivalent.

Quant à la relation d'équivalence qui est ici requise, son analyse exacte fait évidemment problème, mais je ne la préciserai pas davantage dans le cadre du présent article. Notons seulement que de toute façon nous disposons pour rapporter en style indirect les paroles d'autrui d'une marge de manœuvre aux limites variables et floues. Si Catherine a dit, par exemple :

(18) De scintillantes gouttelettes tombent du firmament, il est admissible dans certains contextes de rapporter plus prosaïquement le contenu de son discours par :

(19) Catherine dit qu'il pleut.

Ce sont apparemment des facteurs d'ordre pragmatique qui déterminent la sorte (ou le degré) d'équivalence qui sera pertinente dans un contexte donné. Sans doute revient-il à la sémantique générale de caractériser de façon abstraite et systématique les différentes relations d'équivalence sémantique possibles entre occurrences linguistiques, et à la pragmatique de spécifier la façon dont le contexte de communication détermine laquelle de ces relations doit être invoquée dans telle situation particulière de compte rendu ou de traduction.

Voyons maintenant comment notre analyse permet de répondre à deux objections souvent adressées à l'inscriptionnalisme et qui sont justement celles que Bealer (1982) reprend à son compte. La première fut originalement adressée à Carnap par Church (1950). Elle conteste qu'une phrase comme :

(20) Sénèque a écrit que l'homme est un animal rationnel puisse être analysée sous la forme de :

(21) Sénèque a écrit dans une certaine langue L une phrase dont la traduction française est « l'homme est un animal rationnel »,

parce que (21) incorpore une référence explicite à une langue donnée, celle dans laquelle la traduction est formulée — ici, c'est le français —, qui ne se trouve pas dans (20). L'énoncé (20), remarque Church, ne pourrait être inféré de (21) que par l'intermédiaire de la prémisse *empirique* :

- (22) La phrase française « l'homme est un animal rationnel » signifie que l'homme est un animal rationnel.

Pour mieux voir la difficulté, on procède à ce qu'on appelle aujourd'hui le test de traduction de Langford-Church<sup>4</sup>. On traduit par exemple (20) en anglais, ce qui donne :

- (23) Seneca wrote that man is a rational animal.

Puis on traduit (21), ce qui donne :

- (24) Seneca wrote in a certain language L a sentence which translates *in French* as « l'homme est un animal rationnel ».

Or si on menait directement en anglais l'analyse de (23) selon la méthode utilisée en (21), on obtiendrait :

- (25) Seneca wrote in a certain language L a sentence which translates *in English* as « man is a rational animal ».

L'anomalie est que (24) et (25) ne sont pas synonymes : il est fait référence dans l'une au français et dans l'autre à l'anglais. Et de toute façon, la phrase originale (20) ne renvoyait, elle, ni au français ni à l'anglais. Cela révèle de façon décisive un défaut majeur de la méthode d'analyse utilisée en (21).

Puisque la difficulté tient à la référence explicite à une langue donnée, on doit se demander si l'analyse inscriptionnaliste ne pourrait pas tout simplement se passer de cet indésirable renvoi. Non, répond Church, parce qu'il peut arriver qu'une même séquence de sons (ou de marques écrites) possède dans deux langues différentes deux significations toutes différentes. Le cas est rare certes, mais il est toujours empiriquement possible et j'ai, à ce propos, concocté en adaptant une vieille blague de collégien, l'exemple suivant. Supposons que le capitaine Haddock énonce en anglais la phrase suivante :

---

4. CHURCH (1950) attribue en effet l'idée originale d'un tel test à C.H. Langford. Le principe en est qu'une bonne analyse d'une certaine catégorie d'énoncés doit être telle que si elle est menée dans une langue  $L_1$  à propos d'un énoncé  $E_1$  de la même langue, alors la traduction de cette analyse dans une autre langue  $L_2$  doit être strictement synonyme d'une nouvelle analyse, menée selon la même méthode mais directement dans  $L_2$ , d'un énoncé  $E_2$  qui est, lui, la traduction de  $E_1$  dans  $L_2$ , cela en vertu de la transitivité de la synonymie, qui doit être préservée aussi bien par l'analyse que par la traduction.

(26) Nestor quickly brought the rum cakes.

On est alors autorisé à dire en français *oral* :

(27) Haddock dit que Nestor apporta vite les gâteaux au rum,

ce qui, dans une analyse de type carnapien qui serait délestée de la référence explicite à la langue de la traduction (ici le français), deviendrait :

(28) Haddock dit quelque chose qui équivaut à la phrase (orale) : « Nestor apporta vite les gâteaux au rum ».

Or si on ne précise pas la langue à laquelle appartient la phrase mentionnée entre guillemets dans (28), il pourrait évidemment s'agir de la phrase française :

(29) Nestor apporta vite les gâteaux au rum, mais il pourrait tout aussi bien s'agir de la phrase *latine* :

(30) Nestor apportavit legato aurum, qui se traduit en français par :

(31) Nestor apporta de l'or au député.

Notre analyse (28) serait alors — tant qu'on en reste au niveau oral — incapable de différencier (27), qui, dans le cas considéré, est vraie, de :

(32) Haddock dit que Nestor apporta de l'or au député, qui, elle, est complètement fausse. Il faut donc apparemment revenir à une analyse comme :

(33) Haddock dit quelque chose qui équivaut à la phrase (orale) *française* : « Nestor apporta vite les gâteaux au rum ».

Mais dès qu'on réintroduit ainsi la référence explicite au français, on retombe sous le coup de l'objection de Church : la phrase originale (27) ne contenait aucune référence au français (comme le montre le test de traduction).

L'analyse que je défends ici — comme celle de Davidson d'ailleurs — permet de régler cette difficulté de la façon suivante : puisque l'occurrence de la subordonnée « p » est considérée comme étant produite sur le champ par le rapporteur, il sera *pragmatiquement présupposé* qu'elle est formulée dans la langue que parle celui-ci, le français dans le cas de (20) et l'anglais dans le cas de

(23). La référence à cette langue n'a donc nul besoin d'être rendue explicite dans l'analyse. Après tout, la référence au français ne fait pas partie du contenu sémantique de chacune des phrases du français. L'équivocité interlinguistique — comme celle qui affecte les phrases orales représentées par (29) et (30) — est néanmoins évitée si les interlocuteurs savent déjà quelle est la langue que parle le rapporteur, ce qui est normalement présupposé en contexte de communication. L'important ici est que la subordonnée « p » n'est pas une description de phrase, comme chez Carnap et chez Quine<sup>5</sup>, ni un nom de phrase, ni, comme dans Scheffler (1954), un prédicat général applicable à une pluralité d'autres occurrences. Il s'agit plutôt d'une occurrence produite par le rapporteur dans sa propre langue, mais dans un contexte spécial où, conventionnellement, les engagements illocutoires habituels sont suspendus. L'analyse de l'exemple (20) sera rendue par :

(34) Sénèque a écrit (...) quelque chose qui équivaut à ce que serait normalement : l'homme est un animal rationnel. Et l'on peut vérifier que cette méthode d'analyse réussit facilement le test de Langford-Church. La traduction anglaise de (34) en effet coïncidera exactement avec l'analyse menée directement en anglais (selon la même méthode) de la phrase (23), qui est, elle, la traduction anglaise de (20). La langue parlée par le rapporteur étant supposée identifiée par ailleurs (sans quoi il n'y aurait pas de communication), on échappe en même temps aux équivocités du genre de celle qui affectait l'analyse (28).

Cela règle du même coup un autre problème grave, que rencontre notamment l'inscriptionnalisme de Scheffler (1954). Celui-ci considère le « p » des énoncés de forme « A dit que p » comme étant en réalité un prédicat métalinguistique. Il analyse comme suit l'exemple (20) :

---

5. QUINE (1960, p. 143) suggère en effet qu'un énoncé qui figure dans le contexte d'une citation peut être vu comme une description métalinguistique de l'énoncé original (qui en indiquerait, par exemple, l'épellation) et il envisage de recourir à la même approche pour l'analyse des contextes indirects (p. 212). Il faut noter cependant qu'il se déclare finalement insatisfait de cette solution. Il recommande pour les fins du langage discipliné qu'il voudrait voir adopter par la science l'abandon pur et simple des foncteurs d'attitude propositionnelle (p. 216 ss.).

(35) Sénèque a écrit quelque chose qui est un « l' — homme — est — un — animal — rationnel »,  
 où l'expression « est un "l' — homme — est — un — animal — rationnel" » est un prédicat général primitif qui s'applique aux occurrences de n'importe quelle langue qui équivalent à « l'homme est un animal rationnel ». Scheffler semble ainsi obligé d'admettre pour chaque type linguistique un prédicat métalinguistique primitif correspondant. Or comme nos langues naturelles peuvent en principe incorporer une infinité de types linguistiques différents — en particulier une infinité de phrases différentes —, on aura besoin dans cette approche d'une infinité de prédicats métalinguistiques primitifs. Mais une langue comprenant une infinité de prédicats primitifs ne pourrait pas être apprise par des locuteurs finis (comme nous le sommes). L'inscriptionnalisme de Scheffler contreviendrait ainsi à une contrainte fort plausible proposée par Davidson (1965) : la langue dans laquelle une analyse sémantique est développée doit pouvoir être apprise par des locuteurs aux capacités finies<sup>6</sup>. Notre propre analyse — comme celle de Davidson toujours — évite cette difficulté puisqu'elle ne recourt justement pas à des prédicats métalinguistiques spéciaux, mais à des occurrences de phrases du langage-objet lui-même, lesquelles sont apprises de la même façon que n'importe quelle autre phrase du langage-objet, à partir d'un vocabulaire fini et d'un nombre fini de règles de composition.

Jusqu'ici, mon analyse des contextes indirects semble assez proche de celle de Davidson (1968) et j'ai d'ailleurs souligné au passage — sans fournir d'explication — que cette dernière permet également de répondre aux deux objections que je viens de discuter. L'approche de Davidson, cependant, a elle-même suscité, depuis qu'elle a été proposée, un certain nombre de critiques qui en ont fait apparaître l'inconvénient central<sup>7</sup>. Il me faut donc préciser la différence exacte qu'il y a entre mon analyse et la sienne et montrer ainsi comment on peut conserver les avantages de la

6. Cette critique est formulée notamment par BEALER (1982, p. 28).

7. Cf. BLACKBURN (1975), FOSTER (1976), LOAR (1976), BALDWIN (1982). On trouvera des réponses à certaines de ces critiques dans DAVIDSON (1976) et SMITH (1976). Je ne résumerai pas ici l'ensemble de la discussion pour me concentrer plutôt sur l'objection la plus importante, celle à laquelle Davidson ne semble pas en mesure de répondre sans modifier sa théorie.

théorie davidsonienne tout en échappant à la difficulté principale sur laquelle elle achoppe. Cela permettra d'approfondir encore — et de façon particulièrement révélatrice — la portée de la théorie que je défends.

Selon Davidson, la phrase (20) citée ci-dessus s'analyserait comme suit :

(36) Sénèque a écrit quelque chose qui équivaut à ceci :  
l'homme est un animal rationnel.

L'idée de base est que le rapporteur énonce en fait deux phrases distinctes et juxtaposées — séparées dans (36) par les deux points — et que dans l'une de ces phrases (la première), il réfère à l'autre. Le « que » de « A croit que p » cacherait à la fois un démonstratif et une ponctuation forte capable de séparer des phrases distinctes. C'est pourquoi cette approche est souvent appelée « l'analyse *parataxique* des contextes indirects », la parataxe étant en grammaire une construction par simple juxtaposition. Comme la deuxième de ces phrases est énoncée par le rapporteur au sein de son propre discours et, il faut le présupposer, dans sa propre langue, elle ne constitue en rien une description métalinguistique, ce qui, comme on l'a vu, permet de contrer certaines objections classiques.

Le problème crucial, cependant, tient à l'introduction dans la première phrase d'une référence indexicale explicite à la seconde <sup>8</sup>. Cela soulève le même genre de difficultés que ce que l'on rencontre déjà dans l'analyse (28) à propos de la référence explicite à une langue. Il est en effet difficile de croire que l'énoncé (20) implique *de par son contenu sémantique même* non seulement l'existence d'une énonciation du locuteur original (dans ce cas, Sénèque), mais aussi l'existence d'une phrase énoncée par le rapporteur lui-même, celle à laquelle le démonstratif est censé renvoyer. De nouveau, le test de traduction s'avère révélateur. La traduction anglaise littérale de (36) devrait conserver la référence indexicale à la séquence *française* « l'homme est un animal rationnel » qui figure dans (36), alors qu'une analyse de (23) directement menée en anglais selon la méthode de Davidson devrait, quant à elle, contenir une référence indexicale à la phrase *anglaise* « man is a rational animal » qui y figurera.

8. Je remercie Daniel Laurier d'avoir, au moment de la table ronde dont le présent article est issu, judicieusement attiré mon attention sur ce point précis.

La solution, me semble-t-il, est de renoncer dans notre analyse à l'idée de construction parataxique et d'éliminer par le fait même la source du problème, à savoir la référence indexicale explicite à une phrase produite par le rapporteur. Il faut considérer que dans l'analyse (34), qui est celle que je propose, les deux points ne constituent pas une ponctuation forte séparant deux phrases distinctes, mais une conjonction de subordination d'une nature particulière, capable — conventionnellement — de provoquer un contexte *syntactique* spécial qui suspend les engagements illocutoires habituellement liés à l'énonciation de la phrase qui y figure en position de subordonnée, et d'introduire du même coup le jeu scénique auquel le rapporteur va maintenant se livrer. Le « p » de « A croit que p » fait ainsi bel et bien partie de la même phrase que le reste à titre de subordonnée, et l'on n'a donc nul besoin d'y référer explicitement. Si l'on veut rendre compte des contextes indirects, c'est notre conception de la syntaxe des langues naturelles qu'il nous faut élargir pour y inclure justement cette sorte particulière de subordonnée ou, plus généralement, cette façon particulière d'imbriquer l'énonciation d'une occurrence linguistique dans une autre.

## 2. LA NOTION DE CROYANCE

Sur la base de cette analyse du discours indirect, on peut maintenant introduire une certaine notion de croyance qui, à bien des égards, rejoint celle du langage ordinaire :

(37) A croit que p = df A est disposé à affirmer que p (dans certaines circonstances qui restent à déterminer)<sup>9</sup>.

Cette définition stipulative sommaire appelle d'emblée deux remarques. D'abord, une telle notion de croyance ne s'applique qu'à des agents linguistiques : les animaux n'ont pas de croyance *en ce sens-là*. Si on veut leur en attribuer, on peut élargir la notion que je viens d'introduire, en posant par exemple quelque chose comme :

(38) A croit que p = df A a certaines dispositions souvent associées à la disposition à affirmer que p.

9. J'ai déjà utilisé cette définition dans ma reconstruction de la problématique de l'analyse des idéologies ; cf. PANACCIO (1984, p. 46).

Mais je n'entrerai pas ici davantage dans cette discussion, par ailleurs fort intéressante, et je m'en tiendrai pour l'instant à la notion restreinte de croyance comme disposition à affirmer<sup>10</sup>.

Deuxièmement, la disposition en question devrait être caractérisée de manière plus précise comme étant une disposition d'une sorte bien spéciale, susceptible de se manifester de façon privilégiée lorsque le locuteur entreprend de verbaliser son avis *sincère* sur cela qui est en question dans l'énoncé « p »<sup>11</sup>. Quant à savoir comment de telles circonstances peuvent être empiriquement identifiées, c'est là une question épistémologique cruciale certes, mais qui, de nouveau, outrepassse les limites du présent article.

Il reste à savoir maintenant comment notre analyse inscriptionnaliste permet de résoudre l'énigme de Kripke (1979). Pierre, un français, affirme sincèrement à plusieurs reprises : « Londres est jolie ». Installé en Angleterre et devenu anglophone par contact direct avec ses nouveaux voisins, il affirme aussi sincèrement, et sans pour autant renier ses convictions antérieures : « London is not pretty ». C'est qu'il ignore que la ville qu'il connaît maintenant sous le nom anglais de « *London* » est celle-là même qu'en français on appelle « Londres ». Pierre, donc, croit-il que Londres est jolie ou que Londres n'est pas jolie ?<sup>12</sup> Réponse : il croit l'un et l'autre. Si l'on combine, en effet, nos analyses (10), (17) et (37), on obtient :

- (39) A croit que p = df A est disposé à énoncer affirmativement et en toute bonne compétence linguistique une occurrence équivalente à ce que serait normalement : p.

10. GOCHET (1972), par exemple, accorde beaucoup d'importance à l'idée qu'une analyse adéquate doit rendre compte de l'attribution de croyances aux animaux dénués de langage. Je ne cherche pas ici cependant à me conformer à tout prix à l'usage ordinaire dans toute sa généralité. En adoptant pour les fins de la présente discussion une définition plus restrictive, il me suffira de retrouver les principales caractéristiques de la notion habituelle de croyance qui s'applique aux agents linguistiques.

11. Qu'on pense ici à l'idée de réflexion spontanée à haute voix (« thinking-out-loud ») présentée comme cruciale par SELLARS (1974, p. 419 ss., et 1979, p. 75 ss.) pour la compréhension philosophique des phénomènes de pensée. Il n'est pas dit en tout cas que dans une reconstruction conceptuelle ordonnée, la notion de verbalisation sincère doive nécessairement présupposer celle de croyance.

12. On trouvera une présentation beaucoup plus détaillée de cette énigme dans l'article de Michel SEYMOUR, « Les énoncés de croyance et l'énigme de Kripke », publié dans la présente livraison.

Or on a bel et bien dans le récit de Kripke l'état de choses suivant :

- (40) Pierre est disposé à énoncer (...) certaines occurrences équivalentes à (...) : Londres est jolie.

D'où l'on peut conclure :

- (41) Pierre croit que Londres est jolie.

Et l'on a également cet autre état de choses :

- (42) Pierre est disposé à énoncer (...) certaines occurrences équivalentes à (...) : Londres n'est pas jolie.

Il s'agit alors des occurrences anglaises de « London is not pretty ».

De (39) et (42), on peut alors conclure :

- (43) Pierre croit que Londres n'est pas jolie.

Notons que puisque Pierre n'est prêt à affirmer *aucune* occurrence équivalente à : Londres est et n'est pas jolie à la fois, il s'ensuit :

- (44) Pierre ne croit pas que Londres est et n'est pas jolie à la fois.

Le véritable problème posé par l'énigme de Kripke est que nous étions acculés à une contradiction logique puisqu'il nous fallait apparemment admettre à la fois :

- (45) Pierre croit que Londres est jolie

et :

- (46) Pierre ne croit pas que Londres est jolie,

ce qui constituerait une contradiction *de notre part*. La solution inscriptionnaliste montre qu'il y a bel et bien contradiction dans les croyances de Pierre — bien qu'il ne soit pas, à cause des circonstances très particulières, en mesure de s'en apercevoir par un raisonnement purement logique —, mais elle ne nous conduit pas nous-mêmes à une contradiction parce que, contrairement à ce que présuppose Kripke, nous pouvons refuser le schéma d'inférence suivant :

- (47) A croit que p ; donc : A ne croit pas que non-p.

C'est ce schéma d'inférence qui, chez Kripke, conduisait à une contradiction. Or nous pouvons le refuser parce que — et c'est ici qu'est le secret de la solution — notre analyse inscriptionnaliste recourt à une quantification sur les occurrences : A croit que p si et seulement si A est disposé à affirmer *certaines* occurrences équivalentes à ce que serait normalement : p. À partir du moment où

nous substituons la pluralité des occurrences à l'unicité de *la* phrase ou de *la* proposition, cette quantification s'impose tout naturellement et c'est elle, justement, qui règle la difficulté :

(48) A ne croit pas que non-p  
s'analysera dès lors comme :

(49) A n'est disposé à affirmer *aucune* occurrence équivalente  
à (...) : non-p,  
ce qui, bien sûr, ne découle pas logiquement de :

(50) A est disposé à affirmer certaines occurrences équivalentes  
à (...) : p.

De même, être disposé à refuser d'affirmer que p ne revient pas non plus à croire que non-p. Certes, il reste *empiriquement* vrai que, dans la plupart des cas, si A croit que p, A ne croit pas que non-p, mais il n'y a pas là d'implication logiquement valide.

Certains sans doute s'attristeront de ce résultat qu'ils interpréteront comme une invitation à renoncer purement et simplement à la logique épistémique tout entière. Ils invoqueront une certaine intuition logique qui nous porte spontanément, diront-ils, à établir une relation qui n'est pas seulement empirique entre « A croit que p » et « A ne croit pas que non-p ». Et c'est là une réaction tout à fait saine, mais qui est seulement un peu déplacée. L'intuition en question s'explique, à mon sens, par le caractère logiquement valide du schéma d'inférence suivant :

(51) A croit que p ; donc, si les croyances de A sont cohérentes,  
alors A ne croit pas que non-p.

À partir de quoi, si l'on considère que les agents sont *socialement* engagés à la cohérence logique, on peut vraisemblablement admettre aussi cet autre schéma d'inférence :

(52) A croit que p ; donc, A est engagé à ne pas croire que  
non-p

Mais dans l'historiette de Kripke, les croyances de Pierre ne sont justement pas cohérentes.

Il ne faut par ailleurs abandonner ni l'un ni l'autre des deux principes auxquels Kripke attribue la responsabilité conjointe de son paradoxe, le principe de déguillemetisation (qui est, du reste, impliqué par notre analyse (37)) :

(53) Si A affirme sincèrement « p », alors A croit que p, et le principe de traduction (que j'ai aussi admis tout au long du présent article, notamment dans l'utilisation que j'ai faite du test de Langford-Church) :

(54) Si « q » est une bonne traduction de « p », alors « p » et « q » ont la même valeur de vérité.

Ce qu'il faut abandonner, c'est plutôt le principe (47) ci-dessus, qu'on appelle parfois le principe de rationalité et qui est, celui-là, présupposé par Kripke sans discussion. L'analyse inscriptionnaliste proposée ici montre exactement pourquoi ce principe doit être abandonné. La solution de l'énigme n'est pas ici atteinte par un ajustement *ad hoc*, elle découle naturellement d'une position inscriptionnaliste à laquelle on aboutit pour des raisons tout à fait indépendantes.

*Département de philosophie,  
Université du Québec à Trois-Rivières.*

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES DES TRAVAUX CITÉS

- BALDWIN, T. (1982), « Prior and Davidson on indirect speech », *Philosophical Studies*, 42, pp. 255–282.
- BEALER, G. (1982), *Quality and Concept*, Oxford, Clarendon Press.
- BLACKBURN, S. (1975), « The identity of propositions », in *Meaning, Reference and Necessity*, sous la dir. de S. Blackburn, Cambridge, Cambridge U.P.
- CARNAP, R. (1954), « On belief-sentences. Reply to Alonzo Church », in *Philosophy and Analysis*, sous la dir. de M. Macdonald, Oxford, pp. 128–131 (repris dans Carnap, 1956, pp. 230–232).
- (1956), *Meaning and Necessity*, 2<sup>nd</sup> ed., Chicago, The Univ. of Chicago Press (1<sup>re</sup> éd. : 1947).
- CHURCH, A. (1950), « On Carnap's analysis of statements of assertion and belief », *Analysis*, 10, pp. 97–99.
- DAVIDSON, D. (1965), « Theories of meaning and learnable languages », in *Proceedings of the 1964 Congress for Logic, Methodology, and the Philosophy of Science*, sous la dir. de Y. Bar-Hillel, Amsterdam, North-Holland (repris dans Davidson, 1984, pp. 3–15).

- (1968), « On saying that », *Synthese*, 19, pp. 130–146 (repris dans *Words and Objections*, sous la dir. de D. Davidson et H. Hintikka, Dordrecht, Reidel, 1969, pp. 158–174 ; et dans Davidson, 1984, pp. 93–108).
- (1976), « Reply to Foster », in Evans et McDowell (1976), pp. 33–41 (repris dans Davidson, 1984, pp. 171–179).
- (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.
- EVANS, G. et MCDOWELL, J. (1976), *Truth and Meaning*, Oxford, Clarendon Press.
- FOSTER, J.A. (1976), « Meaning and truth theory », in Evans et McDowell (1976), pp. 1–32.
- GOCHET, P. (1972), *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition*, Paris, Armand Colin.
- GOODMAN, N. (1972), *Problems and Projects*, Indianapolis, Ind., Bobbs-Merrill.
- (1977), *The Structure of Appearance*, Dordrecht, Reidel (1<sup>re</sup> éd. : 1951).
- GOODMAN, N. et QUINE, W.V.O. (1947), « Steps toward a constructive nominalism », *Journal of Symbolic Logic*, 12, pp. 105–122 (repris dans Goodman, 1972, pp. 173–198).
- KRIPKE, S. (1979), « A puzzle about belief », in *Meaning and Use*, sous la dir. de A. Margalit, Dordrecht, Reidel, pp. 239–283.
- LOAR, B. (1976), « Two theories of meaning », in Evans et McDowell (1976), pp. 138–161.
- PANACCIO, C. (1984), « Problématique de l'analyse des idéologies », in *L'idéologie et les stratégies de la raison*, sous la dir. de C. Savary et C. Panaccio, Montréal, Hurtubise HMH, pp. 35–65.
- QUINE, W.V.O. (1960), *Word and Object*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press.
- SCHEFFLER, I. (1954), « An inscriptional approach to indirect quotation », *Analysis*, 14, pp. 83–90.
- (1979), *Beyond the Letter*, London, Routledge and Kegan Paul.
- SELLARS, W. (1963), « Abstract entities », *Review of Metaphysics*, 16, pp. 627–671 (repris dans *Philosophical Perspectives*, Springfield, Ill., Charles C. Thomas, pp. 229–269).
- (1970), « Toward a theory of the categories », in *Experience and Theory*, sous la dir. de L. Foster et J.W. Swanson, Boston, Univ. of Massachusetts Press, pp. 55–78.
- (1974), « Meaning as functional classification », *Synthese*, 27, pp. 417–437.
- (1979), *Naturalism and Ontology*, Reseda, Cal., Ridgeview.
- SMITH, P. (1976), « Blackburn on saying that », *Philosophical Studies*, 30, pp. 424–426.

THOMASON, R.H. (1977), « Indirect discourse is not quotational », *The Monist*, 60, pp. 340-354.

# La question des attitudes propositionnelles et les limites de la sémantique

François Lepage

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027034ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027034ar>

[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

Lepage, F. (1988). La question des attitudes propositionnelles et les limites de la sémantique. *Philosophiques*, 15 (1), 59–74. <https://doi.org/10.7202/027034ar>

Résumé de l'article

Le but de cette intervention est tout d'abord de caractériser un concept de sémantique d'un point de vue suffisamment général pour que l'on puisse l'interpréter comme celui de sémantique universelle. Dans un deuxième temps, il sera question de la caractérisation des contextes extensionnels et un critère général d'identification de tels contextes sera proposé. La thèse suivante, assez surprenante, sera avancée : selon ce critère, les contextes d'attitudes propositionnelles sont extensionnels. La solution que l'on proposera pour sortir de cette situation apparemment paradoxale sera justement de l'interpréter comme un indice du caractère non sémantique du problème des attitudes propositionnelles. Finalement, une voie de solution au puzzle de Kripke sera proposée.

## LA QUESTION DES ATTITUDES PROPOSITIONNELLES ET LES LIMITES DE LA SÉMANTIQUE

par François Lepage

RÉSUMÉ. Le but de cette intervention est tout d'abord de caractériser un concept de sémantique d'un point de vue suffisamment général pour que l'on puisse l'interpréter comme celui de *sémantique universelle*. Dans un deuxième temps, il sera question de la caractérisation des *contextes extensionnels* et un critère général d'identification de tels contextes sera proposé. La thèse suivante, assez surprenante, sera avancée : selon ce critère, les contextes d'attitudes propositionnelles sont extensionnels. La solution que l'on proposera pour sortir de cette situation apparemment paradoxale sera justement de l'interpréter comme un indice du caractère non sémantique du problème des attitudes propositionnelles. Finalement, une voie de solution au puzzle de Kripke sera proposée.

ABSTRACT. The aim of this paper is first to characterize a concept of semantics from such a general point of view that it could be considered as the concept of *universal semantics*. *Extensional contexts* will then be characterized and a general identification criterion for such contexts will be given. The following rather surprising thesis will be put forward: According to this criterion, propositional attitude contexts are extensional. The proposed solution to this seemingly paradoxical situation will be to consider propositional attitude contexts as non semantic. Finally, a way out to Kripke's puzzle is propounded.

La thèse principale que je vais soutenir dans la présente intervention est simple et radicale : tout en donnant un sens suffisamment précis et raisonnablement englobant au concept de sémantique, je vais tenter de montrer que la solution du problème des attitudes propositionnelles exige des ressources qui débordent ce champ conceptuel, que l'explication même de la nature des

attitudes propositionnelles fait intervenir des notions qui appartiennent indiscutablement à la pragmatique.

Dans un premier temps, ma tâche consistera donc à présenter ce cadre qui a la prétention d'être suffisamment précis et raisonnablement englobant. Ce cadre, que pour des raisons de brièveté j'appellerai cadre standard, est celui de la théorie des modèles à laquelle on adjoint l'appareillage spécifique de la logique intensionnelle<sup>1</sup>. Dans un deuxième temps, j'essaierai de montrer en quoi ce cadre est trop limité pour pouvoir fournir une explication satisfaisante au problème des attitudes propositionnelles. Finalement, je terminerai en disant quelques mots sur le puzzle de Kripke<sup>2</sup> et montrerai comment les leçons tirées des réflexions précédentes suggèrent une voie de solution simple, élégante et naturelle à ce fameux puzzle.

#### LE CADRE STANDARD

Utiliser le cadre théorique de la théorie des modèles pour tenter d'expliquer un phénomène de signification dans une langue naturelle, c'est mettre de l'avant quelques postulats d'ordre méthodologique et ontologique. Je n'ai pas l'intention d'en faire ici un inventaire exhaustif et je me contenterai de mettre l'accent sur les deux postulats qui me semblent les plus importants. Le premier, fortement lié à la trichotomie classique syntaxe/sémantique/pragmatique, affirme l'autonomie de la sémantique. On pourrait le

---

1. Il n'est pas possible de présenter ici ce cadre dans toute sa généralité. Je ne peux que renvoyer le lecteur au texte maintenant classique de Richard MONTAGUE, « Universal Grammar », in *Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague*, R. THOMASON (ed.), New Haven and London : Yale University Press, 1974. Cet ouvrage comprend également deux articles un peu plus anciens de MONTAGUE, à savoir « Intensional Logic » et « Pragmatics and Intensional Logic ». Tous ces textes sont relativement difficiles car ils utilisent des ressources logico-mathématiques assez avancées. Le texte de David LEWIS, « General Semantics » in *Semantics of Natural Language*, DAVIDSON, D. et HARMAN, G. (ed.), Dordrecht : Reidel, 1972, est beaucoup plus accessible. En français, il n'existe que peu de textes. On pourra consulter l'article de Paul GOCHET « La sémantique récursive de Davidson et Montague » in *Penser les mathématiques*, Paris : Seuil, 1982 ainsi que mon article « Logique intensionnelle et langues naturelles », in *Protée*, 12, n° 3, 1984, 23-31.

2. Je supposerai connu du lecteur le fameux puzzle que je ne rappellerai pas ici. Le lecteur devrait lire ou relire S. KRIPKE, « A Puzzle About Belief », in *Meaning and Use*, MARGALIT, A. (ed.), Dordrecht : Reidel, 1979, 239-283.

résumer en disant que les expressions des langues naturelles ont une signification objective, indépendante des utilisateurs (j'utilise l'expression « signification d'une expression » pour désigner ce à quoi renvoie cette expression, sans lui attribuer, pour l'instant, un sens technique).

Cette prise de position en faveur de l'indépendance de la signification des expressions n'est en aucun cas un argument contre le caractère conventionnel de la signification. Bien au contraire, prêter aux expressions une signification conventionnelle n'est qu'une manière, entre autres, de fixer le contenu sémantique objectif de ces expressions. Il est fort possible qu'un agent ait, à un moment ou un autre de son existence, à participer au processus qui établit la convention mais cela n'a rien à voir avec la notion de sémantique elle-même. Par exemple, le prêtre qui baptise un enfant fixe la valeur (une des valeurs) du nom propre et une fois que le baptême a eu lieu, il ne dépend plus des intentions ni du prêtre ni de qui que ce soit d'autre que ce nom soit celui de l'enfant.

Il s'agit là bien sûr d'un cas limite et il est bien évident que les processus par lesquels là où les conventions s'établissent sont dans la majorité des cas extrêmement complexes, souvent sous-déterminants ou ambigus. Prenons le cas très simple du mot « pluie ». Il n'est pas difficile d'imaginer des cas où les locuteurs dont on peut raisonnablement supposer qu'ils adhèrent à la convention régissant le contenu sémantique de ce mot, seraient en désaccord pour déterminer si telle ou telle entité est de la pluie ou non (cas de bruine, de neige fondante, etc.). La sous-détermination du sens est un problème qu'il faut prendre en considération — nous verrons qu'il n'est pas étranger à notre problématique — mais n'affecte pas la thèse de l'indépendance des valeurs sémantiques qui porte exclusivement sur l'autonomie du champ conceptuel de la sémantique.

Ainsi, selon le premier postulat, les mots de notre langue par exemple, auraient une signification objective indépendante des utilisateurs que nous sommes. Exterminons les Québécois jusqu'au dernier et quelque part dans quelque ciel platonicien, restera la signification du mot « poutine ». Difficile à avaler. Même le plus québécois des philosophes réalistes n'oserait soutenir une telle thèse. Alors, doit-on au contraire considérer les significations

comme des entités intentionnelles ? Comment dans ce cas expliquer la communication ? Ces questions, bien que fondamentales, ne m'intéressent pas ici. Mon problème est plutôt celui de décrire une certaine notion de sémantique, notion qui contient en elle-même l'idée d'externalité de la signification, et de convaincre que le cadre conceptuel et méthodologique qui se déploie à cette occasion rend compte de façon correcte d'une intuition largement partagée. Qu'un tel cadre conceptuel puisse se révéler utile pour expliquer les phénomènes de communication humaine est une chose que l'histoire tranchera ; qu'un tel cadre conceptuel ait une richesse et une autonomie suffisante pour constituer une discipline, l'histoire a tranché.

De ce point de vue, la tâche principale de la sémantique est la caractérisation de la manière dont les systèmes symboliques sont générateurs de significations complexes à partir de significations élémentaires et les limites du cadre standard sont justement celles de cette conception. On peut résumer cela en disant que pour les langages qui nous intéressent, il existe une fonction interprétation  $f$  qui à chaque expression d'une langue  $L$  associe une signification (appelons  $S$  l'ensemble des significations). Symboliquement

$$f : L \rightarrow S$$

Quelle que soit l'origine de cette fonction, quelle que soit la nature des problèmes relatifs à l'accession des agents cognitifs à cette fonction, nous postulons son existence et en faisons la pierre angulaire de notre approche. L'objectivité des significations trouve ainsi son expression dans la contrainte que pour la description de  $f$  n'intervient aucun concept *idiosyncratique* ou pouvant être soupçonné de l'être, telles les notions d'intention, de compétence et bien d'autres qui font intervenir les agents.

Le deuxième postulat a pour but de rendre compte de la complexité finitaire des langues naturelles qui ont pourtant un pouvoir expressif illimité. Ce second postulat impose donc deux restrictions relativement indépendantes. La première, bien connue, concerne le respect de la thèse de la compositionnalité du sens : la valeur sémantique d'une expression complexe résulte d'une combinatoire finie à partir des valeurs sémantiques d'expressions de base, elles-mêmes en nombre fini.

La seconde restriction concerne le caractère finitaire des valeurs sémantiques des expressions de base elles-mêmes. Il est plus difficile de donner une formulation précise à cette deuxième restriction. Encore une fois, je ne peux que faire appel à l'intuition : les significations de base ne doivent pas être d'une complexité indéfinie. Cela ne signifie pas, bien sûr, que toutes les expressions renvoient à des entités finies mais à des entités d'une complexité finitaire. Ces deux restrictions reposent sur des considérations intuitives et reçoivent leur crédibilité de ce que nous devons pouvoir rendre compte, au moins en théorie, du fait que les langues naturelles sont apprises par des agents finis.

#### UNE SÉMANTIQUE UNIVERSELLE

Le type d'interprétation le plus simple que l'on puisse imaginer et qui soit exprimable à l'intérieur de ce cadre est ce que l'on désigne habituellement sous le nom d'interprétation dénotationnelle. Dans ce genre d'interprétation, un nom propre dénote tout simplement l'objet dont il est un nom propre et un prédicat la classe des objets auxquels le prédicat s'applique. Les énoncés, eux, dénotent tout simplement des valeurs de vérité. Si le langage n'est pas du premier ordre, on répète le processus en introduisant toute une hiérarchie de classes de classes par le mécanisme de récursion bien connu.

De nombreux arguments ont été avancés pour souligner l'insuffisance de ce genre de structure à rendre compte de manière intuitivement adéquate des conditions de vérité de certains énoncés. L'exemple probablement le moins discutable concerne les conditions de vérité des énoncés comportant des opérateurs modaux. L'interprétation « naturelle » d'énoncés du genre « Il est possible que  $p$  » semble commander que leurs conditions de vérité dépendent non seulement de ce qui de fait est, donc des dénotations des expressions, mais de ce qu'elles pourraient bien être. Les langues naturelles sont d'ailleurs remplies d'opérateurs de ce genre et d'autres qui, à première vue, semblent encore plus réfractaires à une interprétation dénotationnelle. Par exemple, des énoncés du genre « Il est démontrable en mathématiques que  $p$  », et enfin les énoncés auxquels nous nous intéressons plus spécifiquement ici, les énoncés dits

d'attitudes propositionnelles « Pierre sait que p » ou « Pierre croit que p » ou encore « Pierre désire que p ».

Dire que les interprétations de type dénotatif ne peuvent pas rendre compte de ce genre de problème de manière intuitivement adéquate ne suffit pas. Il faut pouvoir exprimer cette insuffisance à l'intérieur du cadre théorique qui est le nôtre en faisant ressortir quelque inconsistance ou du moins quelque incongruité. Prenons l'exemple le plus simple, celui des opérateurs modaux. Selon le deuxième postulat, celui de la compositionnalité du sens, deux expressions qui possèdent la même signification sont substituables partout *salva significatione*. Dans une interprétation de type dénotatif, cela s'exprime par le fait que deux expressions de même dénotation sont substituables *salva veritate* car les significations des expressions sont leurs dénotations et la dénotation d'un énoncé, suivant Frege, est sa valeur de vérité. Remarquons que c'est une conséquence *analytique* de l'adoption du second postulat : les relations d'intersubstituabilité ne peuvent séparer les expressions en classes d'équivalence plus fines que celles déterminées par la relation d'identité de contenu sémantique. En particulier, puisque les énoncés dénotent une valeur de vérité, deux énoncés de même valeur de vérité devraient, en principe, être substituables partout. Supposons qu'en ce moment il ne pleuve pas. L'énoncé « Il pleut » a la même valeur de vérité que l'énoncé «  $2 + 2 = 5$  ». Or, nous ne voulons pas, intuitivement, que l'énoncé « Il est possible qu'il pleuve » ait la même valeur de vérité que « Il est possible que  $2 + 2 = 5$  ». Mais il y a plus. Accepter cette conséquence intuitivement réductrice, serait accepter que d'une façon générale, l'opérateur de possibilité, tout comme celui de nécessité, soit sémantiquement tout à fait inoffensif : il nous est loisible de le mettre devant n'importe quel énoncé ou, au contraire, de l'effacer devant n'importe quel énoncé sans modifier la valeur de vérité de l'expression ainsi obtenue. Bref, les expressions « possible » et « nécessaire » sont vides et la langue française comporte au moins deux mots inutiles.

Pour contourner ce genre de difficultés, une approche bien précise s'impose presque naturellement comme voie de solution : raffinons les significations des expressions jusqu'à ce que nous puissions rendre compte des distinctions exigées par l'intuition. Mais ce raffinement devra-t-il se faire de manière *ad hoc*, au coup

par coup ? Oui et non. Chaque cas devra recevoir un traitement spécifique dans un cadre absolument universel que je vais maintenant présenter en quelques mots.

La dénotation comme signification d'une expression ne semble pas un objet assez fin pour que l'identité de dénotation soit la relation d'équivalence la plus fine que nous soyons en droit d'attendre. Intuitivement, il semble qu'au-delà de sa dénotation, une expression (surtout si elle est complexe) possède un *mode de dénotation objectif de sa dénotation*. Ce mode de dénotation est constant bien que la dénotation, elle, puisse varier selon les circonstances. L'exemple classique est celui des descriptions définies : au-delà de sa signification constante, l'expression « le président des États-Unis », change régulièrement de dénotation.

Peut-on représenter ce type de phénomène à l'intérieur de notre approche ? Bien sûr. Il s'agit tout simplement de remplacer la dénotation d'une expression comme signification par une fonction, ce mot étant utilisé ici au sens technique. Revenons à notre exemple. La différence entre «  $2 + 2 = 5$  » et « Il pleut » est que le second énoncé dénote le vrai ou le faux en vertu de certaines circonstances alors que ce n'est pas le cas pour le premier qui reste vrai dans toutes les circonstances. (J'appelle circonstance la collection des traits pertinents pour la compréhension, quelle que soit leur nature). C'est justement ce que nous cherchions à exprimer lorsque nous remarquions que la valeur de vérité de « Il est possible qu'il pleuve » ne dépend pas uniquement des circonstances qui font que « Il pleut » est vrai ou non. La signification de « Il pleut » sera donc cette fonction qui prend pour argument ces circonstances et pour valeur le vrai ou le faux selon que, dans ces circonstances, il pleut ou non. La signification d'un nom propre est cette fonction qui à chaque circonstance associe l'objet dont il est le nom propre ; la signification d'un prédicat est cette fonction qui à chaque circonstance associe la classe des objets qui tombent sous le prédicat dans cette circonstance ; la signification d'un énoncé est cette fonction qui à chaque circonstance associe la valeur de vérité de cet énoncé dans ces circonstances. Si l'énoncé est de la forme  $P(a)$ , c'est-à-dire qu'il est de la forme sujet-prédicat, il est très facile de définir cette fonction de sorte qu'elle respecte le principe de compositionnalité : à chaque circonstance elle associe la valeur de vérité vrai si et seulement si dans cette circonstance l'objet

associé à *a* dans cette circonstance est dans la classe associée à *P* dans la même circonstance. Appelons *intensions* ces fonctions et *extensions* les valeurs de ces fonctions, soient les anciennes dénотations, et *monde possible* la partie des circonstances d'évaluation qui sont indépendantes du fait de l'énonciation<sup>3</sup>.

Nous sommes maintenant en mesure de décrire la signification de « possible » : c'est simplement cette fonction qui à chaque circonstance associe un ensemble de mondes, que l'on peut interpréter comme étant justement l'ensemble des autres mondes possibles. L'énoncé « il est possible que *p* » sera vrai dans un monde si et seulement si la signification de *p* prend la valeur vrai dans au moins un des mondes de l'ensemble des mondes attachés à « possible » dans cette circonstance.

Les significations des énoncés sont donc des fonctions de circonstances d'évaluation dans valeur de vérité. Que peut-on ou doit-on mettre dans ces circonstances d'évaluation ? N'importe quoi à la stricte condition de ne pas violer les postulats de départ. En particulier, on ne saurait mettre dans ces circonstances, pour contourner le postulat d'objectivité, quelque chose qui tiendrait compte des intentions du locuteur, ou plus généralement de l'utilisateur de l'expression : cela supposerait que pour comprendre la signification d'une expression, l'on doive manipuler un objet indéfiniment complexe. En effet, dans ce cas précis, cette signification comprendrait une fonction ayant pour domaine quelque chose comme l'ensemble des intentions des locuteurs, ce qui me semble un bel exemple d'objet indéfiniment complexe.

Ce raffinement des significations en intension s'est avéré d'une grande utilité et intuitivement adéquat pour rendre compte des notions modales comme les opérateurs « possible » et « nécessaire » ou encore les opérateurs temporeux. Mais avant d'aborder la question des attitudes propositionnelles, nous devons une fois de plus affiner nos instruments.

---

3. Le lecteur aura compris que je ne veux pas ici m'engager sur le délicat terrain de la nature des contextes d'énonciation qui soulève de nombreux problèmes.

## QU'EST-CE QU'UN CONTEXTE EXTENSIONNEL ?

Admettons donc que les significations soient des intensions. Enrichissons notre ontologie non seulement de ces intensions, mais de tout ce que l'on peut définir à partir de ces entités par les moyens ensemblistes bien connus (classes d'intensions, intensions d'intension, etc.). Comment, maintenant, pouvons-nous tester nos hypothèses sur le caractère intensionnel de telle ou telle expression d'un langage ? Nous pouvons d'abord utiliser les opérateurs déjà identifiés à l'intérieur des langues naturelles, comme par exemple l'expression « possible ». En effet, si nous adoptons l'interprétation donnée ci-haut de l'expression « possible » (qui semble impliquer que tous les mondes sont mutuellement compossibles, bien que cette interprétation ne s'impose pas comme la seule acceptable), nous sommes en quelque sorte engagés à ce que si « Il est possible que  $p$  » est vrai, alors « Il est possible que  $p$  soit possible » le soit aussi. Il faut remarquer que dans tous les cas, l'intuition demeure le juge de dernière instance pour décider de la valeur de l'explication de la valeur sémantique d'une expression.

Certains de ces opérateurs, qui se révèlent très utiles, s'imposent de façon assez naturelle. Par exemple l'opérateur « maintenant » dont le rôle est en quelque sorte de bloquer la composante temporelle des circonstances de l'évaluation à sa valeur actuelle. En effet, s'il pleut maintenant, alors il a toujours été le cas qu'il pleut maintenant comme il sera toujours le cas qu'il pleut maintenant.

Les instruments que nous venons de présenter permettent de décrire ce genre de situation de façon simple et élégante. Il suffit de supposer qu'à « maintenant » correspond un opérateur sur intensions d'énoncés. « Maintenant » transforme une fonction donnée de circonstances dans valeur de vérité en une autre fonction de circonstances dans valeur de vérité. Symboliquement, si l'on note  $C$  l'ensemble des circonstances et  $c_e$  les circonstances de l'évaluation et  $x$  une intension d'énoncé quelconque

$$(\{\text{vrai, faux}\}^C)$$

$$f(\text{« maintenant »})(c_e) \in (\{\text{vrai, faux}\}^C)$$

$f(\text{« maintenant »})(c_e)(x)$  sera cette intension d'énoncé qui dans n'importe quelle circonstance donne la valeur que  $x$  prendrait dans une circonstance qui diffère au plus de la circonstance d'évaluation

par le fait que la composante temporelle est la composante actuelle<sup>4</sup>.

Nous pouvons également nous donner de nouveaux instruments dont la présence dans les langues naturelles est extrêmement douteuse. Par exemple l'opérateur «  $\hat{\phantom{x}}$  » où encore l'opérateur «  $\sim$  » que l'on pourrait paraphraser respectivement par « l'intension de » et par « l'extension de ». Ces deux opérateurs sont des cas limites. De la même façon, il nous est loisible non seulement de rechercher, mais de développer toute une panoplie d'opérateurs intermédiaires.

On pourrait critiquer la justesse de cette façon de procéder. Je n'y vois pour ma part aucun problème à la condition de toujours demeurer cohérent. Ce n'est qu'à l'application que l'on pourra juger de la pertinence de la construction. Il me semble, par exemple, tout à fait légitime de dire que l'énoncé «  $\Box p$  », que l'on pourrait paraphraser par « Il est nécessaire que  $p$  dans ces circonstances d'évaluation » est vrai si «  $p$  » est vrai dans ces circonstances si l'on accorde aux expressions « circonstances » « nécessaire », etc. le même sens que celui qui leur a été accordé jusqu'ici. On pourrait à loisir multiplier les exemples.

Ces opérateurs qui, comme « maintenant », bloquent en quelque sorte les intensions des expressions sur leur valeur actuelle, vont nous être très utiles. Appelons projecteurs de tels opérateurs. Formellement, si  $x$  est une composante de circonstances d'évaluation, un projecteur  $-x$  (que je noterai  $\downarrow_x$ ), c'est-à-dire un projecteur sur la dimension  $x$ , est un opérateur tel que si  $(c_1, \dots, c_{x_a}, \dots, c_n)$  sont les circonstances de l'évaluation ( $c_{x_a}$  pour valeur actuelle de la composante  $c_x$ ) et  $A$  une expression de la bonne catégorie (soit une expression dont la valeur en chaque circonstance est une intension)

$$\begin{aligned} & f(\downarrow_x A)[(c_1, \dots, c_{x_a}, \dots, c_n)](c'_1, \dots, c'_x, \dots, c'_n) = \\ & f(A)[(c_1, \dots, c_{x_a}, \dots, c_n)](c'_1, \dots, c_{x_a}, \dots, c'_n) \\ & ((c'_1, \dots, c'_x, \dots, c'_n) \text{ désigne ici une circonstance quelconque}). \end{aligned}$$

Utilisant ce formalisme, nous pouvons décrire avec précision ce qu'est un opérateur extensionnel. Un opérateur  $O$  est extensionnel

4. Pour désigner l'ensemble des fonctions de domaine  $Y$  et de codomaine  $X$ , j'utilise la notation classique  $X^Y$ . L'ensemble décrit ici est donc de la forme  $(X^Y)^{(X^Y)}$

par rapport à la dimension  $x$  si et seulement si pour calculer sa valeur pour un argument donné, il ne faut tenir compte que de la valeur de l'argument dans les circonstances d'évaluation et non dans les circonstances qui diffèrent des circonstances selon la composante  $x$ .

L'acceptation d'un tel critère  $a$ , entre autres, pour conséquence qu'un opérateur extensionnel par rapport à une ou plusieurs dimensions de circonstances d'évaluation, sera insensible à l'application de projecteurs sur son argument selon cette ou ces dimensions des circonstances d'évaluation. Plus précisément, si un opérateur  $O$  est extensionnel, alors la valeur de l'expression  $O(\downarrow_x A)$  dans une circonstance donnée pour cette circonstance sera la même que celle de l'expression  $O(A)$  dans les mêmes conditions.

Quelques exemples nous aideront à comprendre. Considérons l'énoncé « Le président des États-Unis est un homme de droite ». Selon notre critère, et en supposant que l'expression « actuel » signifie la même chose que « maintenant dans ce monde », nous pouvons tester que l'expression « est un homme de droite » est extensionnelle selon la composante temps et selon la composante monde possible parce que l'énoncé de départ a intuitivement la même valeur de vérité que l'énoncé « L'actuel président des États-Unis est un homme de droite ». Si nous refaisons le même exercice avec l'expression « était un homme de droite », nous arriverions à la conclusion que « était un homme de droite » n'est pas extensionnel par rapport au temps, ce qui était pour le moins prévisible. Tout cela est relativement trivial et est, à mon avis difficilement contestable.

Convenons maintenant d'appeler extensionnels (tout court) les opérateurs qui sont extensionnels pour toutes les composantes des circonstances d'évaluation. Remarquons que cela ne suppose pas que nous ayons identifié préalablement toutes les composantes pertinentes des circonstances d'évaluation. La valeur du test résultant de l'adoption de cette définition est susceptible de s'enrichir au fur et à mesure que la notion de circonstance elle-même s'enrichit. Remarquons également, et ceci est important en ce qui concerne la crédibilité de ma proposition, que les opérateurs tenus classiquement pour extensionnels résistent tous au test.

La conjecture suivante est moins évidente. Selon le critère, le savoir et la croyance sont extensionnels. Plus précisément, si l'on accepte d'analyser les énoncés d'attitude propositionnelle comme exprimant une relation entre un locuteur et une signification, ici une intension, il est facile de se convaincre que si l'on tient pour vrai l'énoncé «  $aRp$  », l'on doit intuitivement tenir pour vrai l'énoncé «  $aRf(p)$  » où «  $f(p)$  » résulte d'une ou de plusieurs projections de  $f$  et  $R$  représente une attitude propositionnelle. Si Pierre croit qu'il pleut, il croit [qu'il pleut maintenant]<sup>5</sup>. Si Pierre croit qu'il pleut, il croit qu'il pleut dans ce monde et non dans quelque monde bizarre compatible avec ses croyances. Bref, la conjecture est extrêmement générale et je défie qui que ce soit de trouver un contre-exemple.

Une objection très simple nous vient tout de suite à l'esprit. Il est certain que les attitudes propositionnelles de savoir et de croyance sont extensionnelles par rapport aux composantes déjà identifiées comme le temps, le monde possible, etc., ce qui nous manque est justement cette composante des circonstances d'évaluation à laquelle les opérateurs d'attitude propositionnelle sont sensibles. Il n'y a pas de telle composante, au moins en ce qui concerne le savoir et la croyance, et je vais essayer de montrer que c'est bien le cas.

#### UN CRITÈRE EXTENSIONNEL DE SUBSTITUTION

La dernière objection que j'ai soulevée pourrait être présentée de la façon suivante : la règle

**savoir que  $p$  à  $(c_1, \dots, c_m)$**

**savoir que  $(\downarrow_i p)$  à  $(c_1, \dots, c_m)$**

5. J'utilise « [«et»] » comme marqueur métalinguistique pour désambigüiser l'énoncé « Pierre croit qu'il pleut maintenant » qui pourrait se lire comme « Pierre croit maintenant qu'il pleut ». Bien entendu, les opérateurs  $O$  dont il est question sont à strictement parler intensionnels, en ce sens qu'ils prennent pour argument des intensions. Dire qu'ils sont extensionnels, signifie qu'ils ne sont sensibles qu'à la valeur de l'intension dans les circonstances de l'évaluation, bref à l'extension. Formellement  $f(O(\downarrow_x A))(c)$  est cette fonction  $g$  telle que  $g(c') = f(O(A))(c)(c')$  où  $c'$  est comme  $c$  excepté qu'à la composante  $x$ ,  $c'$  a la valeur de  $c$ . Pour que  $O$  soit extensionnel, le critère dit que nous devons avoir

$$f(O(A))(c)(c') = f(O(A))(c)(c')$$

et c'est cette indifférence de  $f(O(A))(c)$  qui s'interprète intuitivement comme signe de l'extensionnalité.

n'est valable que tant que « ↓<sub>i</sub> » ne touche à aucune des composantes des circonstances auxquelles justement le savoir est sensible. Il nous faut trouver un argument indépendant. En voici un. On m'accordera facilement, je crois, que la règle d'inférence suivante est intuitivement valide :

a sait que p

a sait que la valeur de vérité de l'énoncé « p » est la même que la valeur de vérité de l'énoncé « q »

a sait que q.

Ce critère de substituabilité ne nous apprend rien de lui-même. D'une part, la relation invoquée entre les contenus de savoir fait elle-même appel à une attitude propositionnelle, le savoir, et le critère tout entier est donc susceptible d'être accusé de circularité en démontrant ce qu'il présuppose. D'autre part, la présence de guillemets et l'utilisation du prédicat « valeur de vérité de » devraient nous inciter à la plus grande prudence.

Ce que je voudrais simplement faire remarquer, c'est qu'indépendamment de toute conception sur la nature des contextes de savoir et des problèmes que je viens d'évoquer, il est très difficile de maintenir que la signification de « la valeur de vérité de l'énoncé "p" est la valeur de vérité de l'énoncé "q" » dépend des significations de « p » et de « q ». Dans le pire des cas, elle devrait dépendre de l'intension de « la valeur de vérité de l'énoncé » et des intensions de « "p" » et de « "q" ». Autrement dit, pour que « savoir que p » entraîne « savoir que q », il suffit de savoir que la valeur de vérité de l'énoncé « p » est la même que la valeur de vérité de l'énoncé « q » *dans les circonstances de l'évaluation*. Cela est confirmé par le test développé plus haut : on peut projeter l'intension de « la valeur de vérité de l'énoncé "p" est la valeur de vérité de l'énoncé "q" » selon la composante que l'on voudra sans affecter la validité intuitive de la règle d'inférence.

Bref, nous avons toutes les raisons de croire que les intensions des énoncés qui sont les objets des attitudes n'interviennent en aucune façon dans les conditions de vérité (si ce n'est par leur extension, bien sûr).

## LE PUZZLE DE KRIPKE

Un bon argument allant à l'encontre de toute mon analyse serait qu'une théorie qui a pour conséquence que les attitudes propositionnelles sont extensionnelles, ne vaut pas grand'chose. Il me reste heureusement une échappatoire. La conclusion suivante que je tire de mon analyse est en fait beaucoup plus faible : en autant que la sémantique est concernée, les contextes de savoir (et de croyance) sont extensionnels. Plus précisément, ce qui fait problème avec les attitudes propositionnelles ne relève pas de la sémantique.

J'ai utilisé au début de mon intervention la métaphore du mode de donation objectif de la dénotation en parlant des significations, ce caractère objectif fixant d'une certaine manière la limite de la sémantique. Il est bien évident qu'en plus de ce mode de donation objectif de la dénotation, il existe un autre mode de donation — que l'on pourrait qualifier d'épistémique — de la dénotation. Comme la valeur de vérité des énoncés est absolument indépendante de la connaissance qu'a qui que ce soit de la signification des mots comme de la connaissance qu'a qui que ce soit des circonstances d'évaluation, le postulat de l'objectivité interdit que ce mode de donation épistémique soit d'une pertinence quelconque pour la *sémantique* à moins de pouvoir être intégré aux circonstances, ce qui, nous l'avons vu plus haut, pose des problèmes concernant le caractère finitaire des contenus sémantiques. Il nous faut alors, d'une manière ou d'une autre, sortir du champ de la sémantique, il nous faut élaborer une pragmatique des attitudes propositionnelles.

Remarquons que cela était déjà fortement suggéré par le fait que la règle présentée plus haut utilise des ressources qui sont du ressort de la pragmatique. On ne peut en effet que qualifier de pragmatique une relation qui fait intervenir des noms d'énoncés, leur valeur sémantique et des agents linguistiques.

Venons-en au puzzle de Kripke. Adapté au cadre que j'ai utilisé jusqu'ici, on peut le schématiser de la façon suivante. Si l'on autorise la substitution d'expressions de même signification dans des contextes de croyance, on est rapidement conduit à prêter à des locuteurs normaux et réfléchis des croyances qui ne sont que de grossières inconsistances. La connaissance ou plutôt l'absence de connaissance qu'ont les locuteurs des contenus sémantiques des

expressions est extrêmement importante dans l'élaboration des critères de substitution. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, cette connaissance est le point central de la question et ne porte en fait que sur les dénnotations.

La voie de solution que je propose au puzzle de Kripke est simple. Bien sûr que les locuteurs normaux et réfléchis ont des croyances inconsistantes ; c'est même sur ces inconsistances potentielles que repose la logique de l'argumentation. N'est-ce pas l'émergence épistémique de l'inconsistance qui est susceptible d'amener un locuteur normal et réfléchi à changer ses croyances ? Comment en est-on arrivé à la conclusion qu'*Hesperus* est bien *Phosphorus* après avoir longtemps cru le contraire ? Dans quelle situation le fameux Pierre pourrait-il être amené à abandonner une de ses deux croyances ?

Le véritable problème qui nous est posé par le puzzle de Kripke est bien plus de caractériser la notion de locuteur normal et réfléchi de sorte qu'elle n'interdise pas la possession de croyances inconsistantes, tout en restant compatible avec le cadre standard. Imaginons les conclusions pratiques que nous pourrions tirer de l'attitude du Pierre du puzzle. En s'appuyant sur sa rationalité et sur sa réflexion, nous pourrions tenter d'enrichir sa connaissance du monde jusqu'à ce qu'il soit impossible pour Pierre de continuer à soutenir que Londres n'est pas London.

J'ai proposé ailleurs une telle caractérisation mais elle est un peu trop technique pour la reprendre ici. Je vais simplement en présenter les grandes lignes. Un locuteur normal et réfléchi est un locuteur qui ne sait rien de faux et qui manie les constantes logiques de façon acceptable. Prenant ces seules contraintes comme point de départ, il s'agit alors de caractériser ces « espaces de savoir » d'agents normaux et réfléchis. Cela conduit à la définition d'interprétations idiosyncratiques respectant les contraintes en question. La seule restriction sur ces valeurs sémantiques idiosyncratiques qu'un locuteur normal et réfléchi attribue aux expressions de son langage est qu'elles ne peuvent l'induire en erreur, au sens où ce locuteur serait amené à savoir quelque chose de faux. Formellement, ces interprétations idiosyncratiques peuvent se représenter comme des fonctions qui attribuent des valeurs sémantiques partielles aux expressions du langage du locuteur et la

contrainte de normalité s'exprime dans le fait que lorsque ces valeurs sémantiques partielles sont définies, leur contribution aux valeurs sémantiques des énoncés où elles apparaissent ne peut conduire à attribuer à ces énoncés la mauvaise valeur de vérité.

Un locuteur réfléchi tire les conséquences logiques de tout ce qu'il sait, mais cela ne constitue qu'une partie des énoncés vrais de son langage. L'idée sous-jacente est, encore une fois pour reprendre ma métaphore du début, que le mode de donation du contenu épistémique n'a de pertinence dans la compréhension du langage et donc dans la communication qu'en autant qu'il constitue une approximation de ce mode de donation objectif postulé au départ.

Concluons. Croire que  $p$  c'est s'engager à ce que  $p$  soit vrai. En autant que la sémantique est concernée, c'est s'engager envers le vrai ou le faux. Le fait que cet engagement se fasse à travers  $p$  ne relève pas exclusivement de la sémantique mais de la pragmatique. Par contre, les règles de ce jeu pragmatique doivent dans une certaine mesure être compatible avec l'interprétation objective visée car après tout, ce jeu se veut pertinent pour la communication. Un locuteur normal et réfléchi peut s'engager à ce que deux énoncés incompatibles (et même nécessairement incompatibles comme dans le cas de Pierre) soient vrais en autant que cela ne le contraigne pas à savoir quelque chose de faux. Ma thèse est simplement que cette contrainte constitue une base suffisante pour l'élaboration d'une logique du savoir et de là des attitudes propositionnelles en général.

*Département de philosophie,  
Université de Montréal*

## Note de la rédaction

---

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027035ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027035ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cette note

(1988). Note de la rédaction. *Philosophiques*, 15 (1), 75–75.

<https://doi.org/10.7202/027035ar>

**DESCARTES.**  
**LE DISCOURS DE LA MÉTHODE**

**NOTE DE LA RÉDACTION**

Leyde, 1637. Le *Discours de la Méthode* parut. Trois cent cinquante ans plus tard des écrits le rappelaient à notre souvenir. C'est ainsi que nous publions les deux articles qui suivent.

## L'héritage cartésien : l'égalité épistémique

Louise Marcil-Lacoste

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027036ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027036ar>

[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

Marcil-Lacoste, L. (1988). L'héritage cartésien : l'égalité épistémique. *Philosophiques*, 15 (1), 77-94. <https://doi.org/10.7202/027036ar>

Résumé de l'article

Le mot célèbre de Descartes sur le bon sens a fait l'objet de commentaires antithétiques mettant en évidence soit son ironie (c'est l'interprétation dominante), soit son démocratism. Les philosophes du sens commun avaient néanmoins entrevu une autre interprétation qui mettait l'accent sur le concept d'égalité épistémique et son rapport à la méthode. À la lumière du texte même du Discours de la Méthode, il est montré que la thèse de l'ironie interprète à contre-sens la distinction cartésienne entre l'égalité des raisons et l'égalité des esprits, dans la mesure où c'est pour avoir consenti à l'élitisme épistémologique combattu par Descartes que l'homme de bon sens peut en venir à douter de l'universalité de la raison.

## L'HÉRITAGE CARTÉSIEN : L'ÉGALITÉ ÉPISTÉMIQUE

par Louise Marcil-Lacoste

RÉSUMÉ. Le mot célèbre de Descartes sur le bon sens a fait l'objet de commentaires antithétiques mettant en évidence soit son ironie (c'est l'interprétation dominante), soit son démocratism. Les philosophes du sens commun avaient néanmoins entrevu une autre interprétation qui mettait l'accent sur le concept d'égalité épistémique et son rapport à la méthode. À la lumière du texte même du *Discours de la Méthode*, il est montré que la thèse de l'ironie interprète à contre-sens la distinction cartésienne entre l'égalité des raisons et l'égalité des esprits, dans la mesure où c'est pour avoir consenti à l'élitisme épistémologique combattu par Descartes que l'homme de bon sens peut en venir à douter de l'universalité de la raison.

ABSTRACT. Descartes' well-known saying on good sense has been commented in two antithetical perspectives, one emphasizing its irony (this is the dominant interpretation), the other, its democratism. Common sense philosophers have already offered an alternative reading, focussing on the concept of epistemic equality and its relationship to the Cartesian method. On the basis of the *Discours de la Méthode* itself, it is shown that the allegation of irony counterfeits Descartes' distinction between the equality of reasons and the equality of minds, to the extent that it is in consenting to the epistemological elitism rejected by Descartes that men of good sense could be lead to doubting the universality of human reason.

C'est par un détour historique que j'ai été conduite au *Discours de la Méthode*, c'est-à-dire par le biais de recherches sur les philosophies françaises et écossaises du sens commun qui furent élaborées au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Dans cette portion plus

---

1. Voir en particulier mes études, *Claude Buffier and Thomas Reid, Two Common Sense philosophers*, McGill-Queen's University Press, 1982 ; « Dieu garant de véracité ou Reid critique de Descartes », *Dialogue* XIV, 4, 1975 ; « Un philosophe du sens

étendue qu'on ne croit de l'histoire des idées, on attache une grande importance au mot célèbre par lequel Descartes commençait son *Discours* : « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ». Bien que les philosophies du sens commun soient plus variées qu'on ne l'a généralement reconnu et bien que les philosophes du sens commun n'aient pas tous interprété le mot de Descartes sur le bon sens de la même manière, ils ont tous pris cet énoncé au sérieux. Ils l'ont traité comme l'indication d'une piste épistémologique radicale, intimement associée à la méthode cartésienne, au point d'avoir vu en Descartes le père des philosophies fondationnelles où l'appel à des principes premiers est indissociable d'une notion d'égalité épistémique, c'est-à-dire d'une théorie où la validité des notions de vérité et d'évidence suppose leur accessibilité à la raison naturelle<sup>2</sup>.

---

commun et la distinction Kantienne des jugements *a priori* », *Kant dans les traditions anglo-américaine et occidentale*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1976 ; « La logique du paradoxe du Père Claude Buffier », *Dix-huitième siècle, Les Jésuites*, Vol. 8., 1976 ; « La notion d'immuable dans son rapport avec le changement : Beattie et Frayssinous », *The Canadian Journal of Philosophy*, VI, 2, 1976 ; « Sens commun et philosophie québécoise : Trois exemples », *Philosophie au Québec*, Bellarmin, 1976 ; « La notion d'évidence et le sens commun : Fénelon et Reid », *The Journal of the History of Philosophy*, XV, 3, 1977 ; « Paradigmes et bon sens », *Dialogue*, XVI, 4, 1977 ; « The seriousness of Reid's Sceptical Admissions », *The Monist, The Philosophy of Thomas Reid*, LXI, 2, 1978, « Reid's Challenge to Hume », *Dalhousie Review*, LX, 1, 1980 ; « Pourquoi faut-il qu'Émile soit borné ? », *Dialogue*, XIX, 4, 1980 ; « Le dogmatisme des "philosophes" : l'origine d'une distorsion », *Approches des lumières aujourd'hui*, Vol. 2, The Voltaire Foundation, 1981 ; « Thomas Reid et le réquisitoire contre l'école écossaise », *Archives internationales de philosophie, L'Enlightenment*, tome 49, cahier 3, 1986.

2. Dans la conclusion de mon livre *Claude Buffier and Thomas Reid, op. cit.*, j'avais annoncé cette piste d'égalité épistémique ce qui m'a conduit à des recherches systématiques sur la notion d'égalité telle qu'elle fut définie au XVIII<sup>e</sup> siècle et au XX<sup>e</sup> siècle. Sur le XX<sup>e</sup> siècle, voir notamment mon ouvrage *La thématique contemporaine de l'égalité, Répertoire, résumés, typologie*, Presses de l'Université de Montréal, 1984 et mon article « Cent quarante manières d'être égaux » *Philosophiques*, XI, 1, 1984 où il apparaîtra à quel point la notion d'égalité épistémique est une notion originale. Sur l'égalité au XVIII<sup>e</sup> siècle, je termine en ce moment un répertoire *L'idée d'égalité au XVIII<sup>e</sup> siècle*, à paraître ; voir aussi mon étude « L'égalité au XVIII<sup>e</sup> siècle : l'importance de l'*aequanimitas* » à paraître dans les actes du congrès de l'Association canadienne d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, octobre 1986, *Les lumières du savoir/Broadening Horizons* ; « L'inégalité est-elle le contraire de l'égalité ? Réflexions sur le corpus du Trésor de la langue française », Communication au congrès de l'Association canadienne de philosophie, juin 1987 (à paraître).

En revendiquant le statut d'héritiers de la méthode cartésienne, les philosophes du sens commun ont donc refusé de lire le premier paragraphe du *Discours de la Méthode* comme un morceau de bravoure marqué d'ironie qui se serait exprimée aux dépens de l'homme ordinaire et, par ce biais, aux dépens d'une raison susceptible d'être universelle. Cette interprétation de l'héritage cartésien tranche fortement, toutefois, avec un double créneau de l'interprétation classique, qu'il s'agisse des études consacrées aux philosophies du sens commun ou des études consacrées au bon sens chez Descartes.

Dans le premier cas, et en admettant à la limite qu'ils étaient sincères en prenant le mot de Descartes sur le bon sens au sérieux, les analyses ont eu tôt fait de remarquer à quel point les philosophes du sens commun étaient victimes d'une illusion d'optique. En un mot comme en mille, les philosophes du sens commun n'auraient tout simplement pas compris que l'énoncé de Descartes sur le bon sens n'était pas sérieux. Suivent alors les considérations attendues sur les infidélités et les contre-sens dont la philosophie cartésienne a fait l'objet sous leur plume, pour en tirer une interprétation désormais classique : les philosophes du sens commun ne pouvaient se réclamer de Descartes que par cette sorte d'accident dont regorge l'histoire de la philosophie quand il s'agit des grands philosophes et des *minores* qui s'en réclament : un pénible malentendu.

Quant aux études consacrées au bon sens chez Descartes, elles ne sont guère nombreuses. En réalité, leur importance numérique correspond fidèlement au statut philosophique du mot même de Descartes au sein des études cartésiennes. Ce n'est guère d'ailleurs qu'en passant qu'on traite généralement de la chose, de la même manière que ce serait, en quelque sorte, pour mettre ses lecteurs en appétit que Descartes aurait joué d'audace, à charge pour les esprits médiocres d'absorber par la suite tout le contenu.

Selon une interprétation courante, en effet, le mot célèbre de Descartes sur le bon sens aurait été essentiellement ironique dans la mesure où après avoir affirmé, dans la toute première phrase du *Discours de la Méthode*, que le « bon sens est la chose du monde la mieux partagée », Descartes se serait empressé, dans la troisième phrase, d'en nier la portée égalitaire en affirmant « Car ce n'est pas

assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ».

Dans ses annotations au *Discours de la Méthode*, André Robinet parle même du « ton persifleur qui perce dès la première proposition de ce discours » trouvant dans la seconde phrase « un certain sourire... qui mouchette la fureur des attaques à venir » : « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien »<sup>3</sup>. Pour sa part, Henri Gouhier remarque que « Le bon sens cartésien est une victoire sur le bon sens tout court ». Par son mot sur le bon sens, Descartes n'entendait pas flatter ses lecteurs, puisqu'ils reçoivent sur le champ, c'est-à-dire dès la troisième phrase, une leçon de modestie : « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon... »<sup>4</sup>

L'ironie est présente aussi dans l'analyse que J. Segond consacre à la notion cartésienne de lumière naturelle, c'est-à-dire au refus expressément formulé par Descartes d'en déterminer la nature par sa diffusion parmi les hommes. Segond insiste ici sur l'objection majeure que faisait Descartes au *De Veritate* de Herbert de Cherbury, c'est-à-dire d'avoir associé le bon sens au consentement universel. Selon Segond, la clé de la controverse concernant la signification du mot de Descartes sur le bon sens se trouve dans ses lettres à Mersenne où, en 1636, Descartes affirmait qu'il n'y a « presque personne » qui se serve bien de la lumière naturelle. Segond conclut à l'impropriété d'une lecture du *Discours* dans une perspective « démocratique » car si « l'efficace impersonnelle de la science-raison » est distribuée également parmi les hommes, il n'en va pas de même pour la « raison historique et individuelle »<sup>5</sup>.

L'ironie n'est pas totalement exclue des annotations devenues classiques qu'Étienne Gilson faisait au *Discours de la Méthode*, dans la mesure où il insiste sur la différence entre les « raisons égales » et les « esprits inégaux », insistant par ailleurs sur les limites marquant selon Descartes l'accessibilité même de la méthode.

3. Voir DESCARTES, *Discours de la méthode*, Nouveaux classiques Larousse, 1969, p. 27. À moins d'indication contraire, c'est à cette édition que renvoient mes références au *Discours*.

4. Henri GOUHIER, *Descartes, Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*, Vrin, 1973, p. 58 ; 65. Voir aussi son étude *La pensée religieuse chez Descartes*, Vrin 19, p. 300-307 et *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 1962.

5. J. SEGOND, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Vrin, 1932, p. 88-94.

Descartes l'a en effet déclarée « un outil trop dangereux pour être mis entre toutes les mains », passage du *Discours* que confirmerait, selon Gilson, une lettre au Père Vatier où Descartes affirme que seul « un très petit nombre d'esprits privilégiés » est susceptible de recourir adéquatement au principe du libre examen <sup>6</sup>.

Citons enfin *The Method of Descartes* <sup>7</sup> où L.J. Beck remarque que la dédicace cartésienne à l'endroit de tout homme de bon sens est « somewhat malicious », ayant acquis à son auteur le « somewhat dubious title of the first book of popular philosophy, at least in the history of modern thought ». Les exagérations (« over-emphasis ») tirées de la première phrase du *Discours* mettraient directement en cause le sens de l'observation de Descartes, lequel ne pouvait pas avoir été aussi « palpably blind » pour avoir nié « the natural inequalities of mind which are patent to any observing man ». À moins, suggère Beck, que Descartes n'ait été singulièrement fortuné dans le choix de ses amis ou dans le hasard de ses connaissances ! En définitive, en lisant le *Discours*, il ne faut pas oublier que, selon Descartes, peu d'hommes sont capables de passer du « good sense » au « good mind ».

À l'encontre de cette interprétation, le mot de Descartes sur le bon sens a néanmoins fait l'objet de commentaires en affirmant la portée égalitaire. C'est d'ailleurs ce que soulignait Beck en présentant la deuxième exagération dont le mot de Descartes a fait l'objet, c'est-à-dire la lecture qui verrait dans le *Discours* un manifeste révolutionnaire, à l'instar de Maurice Thorez qui dans un discours prononcé en mai 1946 y lisait la source de la devise de la révolution française. Au début du siècle, Alain Chartier avait lu dans le *Discours* une forme de « démocratisme » tandis que plus tard et plus subtilement, Jean-Paul Sartre célébrait cette « liberté créatrice » qui, chez Descartes, est « égale en tous les hommes », voyant dans le *Discours de la Méthode* cette « magnifique affirmation humaniste » qui nous dispose « à vivre en générosité » <sup>8</sup>. Clé des

---

6. Voir DESCARTES, *Discours de la méthode* avec Introduction et notes par Étienne GILSON, Vrin, 1946, en particulier p. 40-41, 60-61, 85.

7. L.J. BECK, *The Method of Descartes, A Study of The Regulae*, Oxford, The Clarendon Press, 1964, en particulier p. 2-3, 17-18, 33-35, 171, 277, 49.

8. Alain CHARTIER, « Le culte de la raison comme fondement de la république », *Revue de métaphysique et de morale*, 1901 ; Jean-Paul SARTRE, voir son *Descartes*, Édition Traits, 1946.

vertus chez Descartes, rappelle Léon Brunschvicg, la notion morale de générosité est strictement égalitaire, souligne Émile Bréhier<sup>9</sup>.

Tenant compte de l'opposition qui marque ces interprétations, on pourra dire, avec Gustave Lanson, que le mot de Descartes recèle à tout le moins un paradoxe : « C'est seulement en apparence que Descartes semble assurer l'exclusion de l'intelligence commune en matière spécialisée. En réalité, en prouvant que ce qui est rationnel peut être intelligible aux honnêtes gens qui prennent la peine de bien user de leur raison, Descartes a effectivement frayé la voie à tous ceux qui écrivant sur des matières spéciales ont su se mettre à la portée de l'intelligence commune »<sup>10</sup>.

Ajoutons que nul commentateur ne désavouerait cette lecture quant à la *prétention* d'accessibilité du *Discours de la Méthode*. Comme le souligne Beck, Descartes pense que l'homme ordinaire et même les femmes (lettre au Père Vatier, 1637) sont parfaitement capables de lire et de comprendre son *Discours*<sup>11</sup>. Mais, il faut plus que du bon sens et même potentiellement plus qu'une méthode pour s'assurer d'un savoir véritable qu'il soit de science ou de métaphysique. Bien que Descartes, poursuit Beck, ait cru fermement que la pensée droite n'était pas le privilège d'une classe particulière de savants, le domaine du bon sens (dans le *Discours de la Méthode*) ou du *bona mens* (dans les *Regulae*) est à proprement parler infra-philosophique : c'est le domaine pratique touchant le jugement dans la conduite des affaires de la vie.

---

9. Léon BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Presses universitaires de France, 1953, tome premier, p. 153 ; voir p. 148 sur le bon sens comme un bien absolu dont l'instrument naturel est le calcul. Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Tome II *La philosophie moderne*, 1. *Le Dix-septième siècle*, Presses Universitaires de France, 1950, p. 112.

10. Gustave LANSON, « L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française », *Revue de métaphysique et de morale*, IV, 1896, p. 550. Voir aussi Maxime LEROY, *Descartes, le philosophe au masque*, Éditions Rieder, 1929, p. 174-175. Dans mon étude sur Fénelon et Reid (citée dans la note 1), j'avais montré que les philosophes du sens commun avaient radicalisé la portée épistémologique de l'argument d'accessibilité tel que présenté par G. Lanson.

11. Cet argument où l'accessibilité du *Discours* auprès des femmes serait la preuve ultime de son accessibilité générale renvoie à une longue tradition de sexisme philosophique dont je discute huit paradigmes dans mon ouvrage *La raison en procès, Essais sur la philosophie et le sexisme*, HMH, Montréal, HES, Utrecht, 1987.

Coup d'envoi brillant mais essentiellement rhétorique, le mot de Descartes sur le bon sens aurait donc été, au pire, l'expression à peine déguisée d'une ironie d'autant plus efficace qu'elle serait demeurée incomprise et, au mieux, l'expression en quelque sorte subliminale d'un démocratismes d'autant plus trompeur que pour l'admettre il faudrait amputer Descartes de l'essentiel de sa philosophie, voire de ses esquisses politiques dont l'aristocratismes, selon Henri Gouhier, se répercute jusque dans sa « métaphysique aristocratique ». Entre ces deux extrêmes de l'interprétation, les lectures nuancées mettent en lumière le caractère paradoxal du mot célèbre de Descartes sur le bon sens. Mais qu'il s'agisse de Gilson et de Beck qui insistent tous deux sur la différence entre l'égalité des raisons et l'égalité des esprits, de même que sur la différence entre la méthode et l'*ars inveniendi* qu'elle mettrait en branle ; qu'il s'agisse de Lanson ou de Leroy qui tous deux insistent sur le recours au français comme langue vernaculaire, preuve structurelle de l'accessibilité générale de la méthode, faisant du mot sur le bon sens une question de pédagogie ; qu'il s'agisse enfin de Bréhier, de Brunschvicg, de Lefèvre, ou de Sartre qui tous soulignent l'importance de la notion d'accessibilité dans le domaine pratique de l'agir, l'ensemble des nuances apportées à la thèse de l'ironie ou du démocratismes ne saurait fonctionner comme un correctif soit philosophique, soit historique à la thèse de l'accident historique concernant les philosophes du sens commun. Tout au plus, pourrait-on y trouver quelque raison d'excuser ces philosophes de s'être ainsi mépris sur Descartes et son célèbre mot.

La question que je me suis posée fut donc la suivante : dans quelle mesure les philosophes du sens commun se sont-ils mépris en prenant le mot de Descartes sur le bon sens au sérieux ? Dans quelle mesure, en d'autres termes, le texte même du *Discours* est-il susceptible d'une lecture posant l'égalité épistémique comme condition de validité heuristique ? Dans quelle mesure le lien que les philosophes du bon sens ont cru déceler entre le bon sens et la méthode cartésienne relève-t-il d'une illusion d'optique confinant au ridicule ? Dans quelle mesure en somme peut-on s'autoriser de Descartes pour proposer une philosophie du sens commun ?

Et puisque j'avais remarqué que pour donner son « vrai » sens au célèbre mot de Descartes, les analystes invoquent généralement des passages clarificateurs provenant d'ailleurs (lettres de Descartes,

notamment au Père Vatier et à Mersenne, *Réponses aux objections, Regulae, Méditations*, etc.), l'idée m'est venue de centrer mon analyse sur le texte du *Discours*, en essayant de dépister les moments où Descartes peut à bon droit être pris au sérieux en faisant référence au bon sens<sup>12</sup>. Les résultats de cette lecture peuvent être résumés en les organisant autour des quatre phrases complexes du tout premier paragraphe. Car si, pour conclure au démocratisme de Descartes, il semble suffisant de n'avoir lu que la toute première proposition du *Discours*, — « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » —, pour conclure à l'ironie, il semble nécessaire d'avoir sauté cinq membres de phrases. On alignerait bout à bout la célèbre première « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » et la non moins célèbre troisième « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ». Entre les deux, on introduirait un « mais » retentissant. Il se trouve, pourtant, qu'entre la première et la troisième phrase, Descartes ne fait pas que de l'ironie et que le « mais » retentissant n'est pas là où l'on pense. Je m'en tiendrai à trois thèmes que le premier paragraphe du *Discours* à tout le moins annonce et que la suite du *Discours* confirme<sup>12</sup>.

#### LE BON SENS COMME DEGRÉ

Le premier thème à souligner est celui du bon sens comme degré de raison. Rapporté à l'interprétation dominante, ce thème renvoie à l'omission des pistes que Descartes propose quant au problème de la relativité de la raison dès lors qu'on tient à la poser comme universelle. Reprenons donc la première phrase du *Discours* au complet : « Le bon sens, écrit Descartes, est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont ». J'appellerai cet argument celui de la perception subjective de l'autosuffisance : en matière de bon sens et quel qu'en soit le degré, chacun perçoit celui dont il est doté comme suffisant.

12. Outre le paragraphe d'entrée, les principaux passages sont I, 5-10, 25, 173, 240-242 ; II 58-60, 78, 148 ; III 50 ; IV 172-186 ; V 158-160. 395. 420-445, 445-494.

J'ajouterai que ce second membre de la première phrase me paraît être le seul qui, chez Descartes, soit clairement susceptible d'ironie. Il évoque puissamment ce mot des *Essais* de Montaigne (II, 7) : « on dit communément que le plus juste partage que la nature nous ait fait de ses grâces, c'est celui du sens, car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle lui en a distribué ». L'absence de revendications quant au degré de bon sens dont on peut être doté n'en assure pourtant pas l'uniformité : elle est plutôt l'indice du partage subjectivement perçu comme le meilleur possible. Question de force majeure, puisqu'à la limite, chacun ne dispose pas d'une autre raison que la sienne pour juger, il se trouve néanmoins que tout le monde se contente de la sienne et ce, possiblement, jusqu'à l'arrogance, ce qui est ici, je veux dire chez Descartes, la cible de l'ironie.

Pour les cas d'arrogance, cependant, la suite du *Discours* décrit plus volontiers les déficiences du bon sens que manifestent les « doctes », les « hommes plus qu'hommes » c'est-à-dire les théologiens, les précepteurs ou les maîtres, les « hommes de lettres dans leur cabinet » ou dans « la science des livres » que celles de l'homme ordinaire, moyen, médiocre ou commun<sup>13</sup>. En fait, la seule préséance que la suite du *Discours* attribuera à qui que ce soit en fonction des diverses catégories cartésiennes possibles sera donnée à l'homme ordinaire : « Car il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent et dont l'événement le doit punir bientôt après, s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables » (I, 217-216)<sup>14</sup>.

13. Voir I 47, 78, 106, 117, 175, 184-186, 206, 217-226, II 49-51, 58-60, 171, 269, III, 133, V, 5, 62.

14. Une confirmation de cette interprétation peut être trouvée dans les nombreux passages du *Discours* recourant à la métaphore du haut et du bas où la plupart du temps, la référence à ce qui est haut est péjorative et à ce qui est bas, valorisée comme fondement, base, roc, etc. Voir I 36, 78, 91, 118, 161-162, 192-192, II 66-67, 77 ; III 174.

Ce raisonnement, rappelons-le, survient au moment où Descartes explique pourquoi il a substitué « le grand livre du monde » à l'étude des lettres, ce qui dépasse largement la réduction du bon sens à des questions de jugement pratique confiné au domaine utilitaire, ainsi que plusieurs analystes ont cru pouvoir rendre ce passage, dans la foulée d'ailleurs de la *Logique* de Port-Royal qui, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, mettait l'accent sur ce point (Livre I).

Ce qu'il faut retenir de la première phrase complète de *Discours*, c'est surtout que le bon sens est, chez les hommes, une question de degré plutôt que l'affirmation évidente d'une raison uniforme. Descartes n'a pas d'abord dit que la distribution du bon sens était chez les hommes uniforme, il a d'abord dit que sa distribution ne faisait pas l'objet de revendications. En d'autres termes, l'*aequabilibus* par lequel Descartes a traduit en latin la première proposition du *Discours* et qui pourrait se dire d'un partage d'égalité (ou uniforme) ou d'un partage d'équité (ou de proportion) traduit tout au plus l'ambiguïté possible de la première phrase complète dès lors qu'on y affirme que le bon sens est d'autant mieux partagé que chacun se contente du sien.

Il en ressort que la distribution égale du bon sens parmi les hommes résulte moins de son uniformité que de l'absence apparemment totale de syndrome inflationnaire quant au degré de bon sens dont chacun est doté, d'où d'ailleurs la possibilité de l'arrogance. Selon Gilson, l'absence de revendication signifierait ici que « tout homme se croit l'égal de tous quant à la faculté de juger ». Ce qu'il faut souligner, c'est que la relativité possible de la distribution du bon sens appelle à son sujet une question de degré dont la suite du *Discours* confirmera la présence, par exemple lorsque Descartes affirmera que Dieu donne à chacun « quelque lumière » pour discerner le vrai d'avec le faux (III, 137–139) ou lorsqu'il soutiendra, à propos des idées innées, qu'elles doivent bien avoir « quelque fondement de vérité », semblant impossible qu'un « Dieu parfait et véritable les ait mises en nous sans cela » (IV, 232–235).

#### LE BON SENS COMME RAISON

Le second thème que l'interprétation centrée sur l'ironie ignore apparaît dès la seconde phrase du *Discours*, c'est-à-dire

dans la manière dont Descartes transpose la perception psychologique de l'autosuffisance du bon sens en donnée épistémologique. Car si la première phrase parlait du degré de bon sens dont chacun est doté, elle ne définissait pas la notion de bon sens. La seconde phrase, en revanche, nous offre un passage explicite (le seul de ce premier paragraphe) sur la notion philosophiquement recevable du bon sens. Descartes écrit :

En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses.

Je retiendrai de ce passage l'indication suivante : quelle que soit l'ambiguïté du recours au bon sens dans la première phrase complète du *Discours de la Méthode* (la double signification possible de l'*aequabilibus* dont nous avons parlé), Descartes renvoie la question du bon sens à la question de la diversité des opinions, dès sa seconde phrase. Plus précisément, il refuse de traiter la diversité des opinions comme la preuve d'une différence de nature entre les hommes en matière de raison, quel que soit le degré de bon sens dont chacun est doté.

Cette interprétation de la seconde phrase est largement confirmée dans l'ensemble du *Discours*, notamment dans les passages où Descartes insiste sur la différence entre l'homme et l'animal ou entre l'homme et les automates. Dans ce dernier cas et en dépit du problème posé par la diversité des opinions du point de vue de l'unité recherchée de la science, Descartes marque positivement la diversité caractéristique de la parole humaine, la capacité multiforme de la raison, comme preuve éminente d'un homme plus que machine, allant jusqu'à réfuter l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne. Descartes écrit :

C'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre des pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable... Et ceci témoigne, pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont

point du tout. Car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler ; et d'autant qu'on remarque l'inégalité entre les animaux d'une même espèce, aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet, qui serait des plus parfaits de son espèce, n'égalât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n'était d'une nature du tout différente de la nôtre (V, 445-471).

Il faut retenir de l'argument de la seconde phrase du *Discours* que quel que soit le degré de bon sens dont chacun est doté (une question dont la première phrase laisse la détermination ouverte), quelle que soit par ailleurs la diversité des opinions (une question dont le premier paragraphe affirme l'importance), quelle que soit par conséquent l'impossibilité de désigner le bon sens dans un *consensus omnium* (une question dont la deuxième phrase désigne soit l'inanité, soit l'illusion d'optique, voir II, 148) il serait néanmoins incorrect de conclure que « certains hommes seraient plus raisonnables que d'autres ». Sur ce dernier point, Descartes insiste dès le second paragraphe : « pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rende hommes, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes*, ou natures, des *individus* d'une même *espèce* » (I, 25-30).

À vrai dire, encore une fois, la difficulté du bon sens viendrait en sens inverse, de la part de ceux qui « ont le raisonnement le plus fort et qui digèrent le mieux leurs pensées afin de les rendre claires et intelligibles. » Le danger pour ces derniers est de confondre l'éloquence et la preuve, la vraisemblance et la vérité (I, 148-150). Le point culminant de cette pathologie apparaît nettement chez ceux qui « tirent d'autant plus de vérité de leurs spéculations qu'elles sont éloignées du sens commun » (I, 217-226), valorisant dès lors leurs efforts plus que la vérité. Mais quel que soit le degré de raison dont chacun est doté, rien ne permet de conclure que l'égalité épistémique n'est pas une caractéristique de la raison naturelle. Comme l'écrit Gilson : « On ne peut donc qu'être homme, (c'est-à-dire : raisonnable) ou ne pas l'être ; mais on peut être également homme, (c'est-à-dire : également raisonnable) tout en possédant plus ou moins de mémoire et d'imagination que d'autres

hommes, parce que ce n'est ni la mémoire ni l'imagination qui définissent notre humanité ».

#### LE BON SENS COMME MÉTHODE

Le troisième thème provient de la manière dont Descartes explique la diversité des opinions d'ores et déjà admise par les deux premières phrases. Rapporté à l'interprétation dominante, ce thème renvoie à l'omission des pistes que suggère Descartes concernant l'effet de l'inégalité des esprits sur l'accessibilité de la méthode. Dans la seconde phrase, Descartes explique la diversité des opinions en se référant à la manière dont les hommes conduisent leurs pensées : « par diverses voies », écrit-il, et ne considérant pas « les mêmes choses ». Ce passage a beaucoup d'importance car il précède immédiatement la phrase constamment citée : « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon ». Or, on remarquera que Descartes n'a pas dit « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée mais ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon ». Descartes a dit que l'égalité de raison coexiste avec la diversité des opinions, car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon. Plus précisément, ce que dit Descartes de la deuxième à la troisième phrase, c'est que la présence ou l'absence de méthode permet d'expliquer la diversité des opinions d'une manière plus adéquate que la thèse de l'inégalité des raisons<sup>15</sup>.

Ainsi que le note Gilson, « Le caractère le plus apparent de la réforme cartésienne est précisément de remplacer une confiance exclusive dans les dons de l'esprit par l'art de guider la raison d'évidences en évidences ». De ce point de vue, pour surmonter la diversité des opinions, il ne suffit pas d'avoir du bon sens ; il faut aussi être capable d'utiliser correctement cette raison et notamment en l'employant sur les bonnes questions, surtout si l'objectif révolutionnaire de la méthode est, comme l'a souligné Beck, de

---

15. Sur l'importance des rapports entre la méthode et la diversité des opinions qu'elle doit surmonter, voir I 42-43, 53-54, 128-129, 184-186, 213, 240-243 ; II 10-13, 25-26, 45-50, 60, 88, 130, 175, 186, 299 ; III 185, 201-203, V 442-444. De la même manière que les métaphores renvoyant à ce qui est en haut et ce qui est en bas, le renvoi à la diversité a un sens négatif (lorsqu'il s'agit de marquer l'absence de vérité ou de doctrine unique) et un sens positif (la prise de conscience de la relativité des opinions tient lieu de propédeutique à la méthode).

démontrer que toutes les connaissances relèvent d'une seule et même science dont l'unité n'apparaît pas dans l'ordonnance académique des sujets.

D'où la remarque de Descartes, la dernière phrase du premier paragraphe : « Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent ». En d'autres termes, la différence entre les « grandes âmes » et ceux « qui marchent lentement » n'est pas cruciale en *termes de méthode*, d'autant moins que s'agissant, par la méthode, de surmonter la diversité des opinions — dont la seule diversité suffit pour nous assurer qu'elles sont marquées d'imperfections (II, 87–90) — on devra reconnaître qu'une plus grande diversité caractérise le monde des « doctes » et en particulier celui des philosophes que le monde des mœurs (I, 230–234).

Encore une fois, la plus grande difficulté ne vient pas de l'homme ordinaire. Comme le note Descartes, les « sciences des livres » — au moins celles dont les raisons ne sont que probables — ont été « grossies peu à peu des opinions de diverses personnes ». De ce point de vue, elles ne sont « point si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent » (II, 46–52). D'où le redoublement de la diversité des opinions courantes par le biais de l'enseignement des sciences ou de la philosophie, c'est-à-dire, pour Descartes, le problème d'avoir été « enfants avant que d'être hommes » : « si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle » — au lieu d'avoir été gouvernés par nos appétits et nos précepteurs — « nos jugements auraient été plus purs et plus solides ».

C'est dire que la méthode fait plus que de supplanter les défaillances de la raison utilisée hors du bon sens. C'est dire aussi que la méthode n'assure pas la science par le biais d'une fausse dichotomie entre l'homme ordinaire et le savant, voire l'honnête homme. Tous sont aux prises avec le vraisemblable, emprise que redoublent les « sciences des livres » par le biais de l'enseignement. Ainsi que le rappelle Gilson, la méthode doit assurer que chacun ne

juge en ne faisant appel qu'à « sa propre raison » (p. 57). La méthode devrait assurer dans l'ordre de la philosophie cette unité des édifices construits par un seul architecte, des villes dessinées par un seul ingénieur ou des constitutions, œuvres d'un seul législateur dont parle la seconde partie du *Discours de la Méthode*, à savoir une science au jugement d'un seul homme, des opinions sous l'œil de la critique de la seule raison.

D'où la seule subdivision entre les humains dont Descartes reconnaît la pertinence du point de vue de sa méthode, c'est-à-dire la classe de « ceux qui se croient plus habiles qu'ils ne sont » et la classe de ceux qui ont « assez de raison ou de modestie pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits ». (II, 115-129). Dans les deux cas, dit Descartes, « la méthode ne convient aucunement ». Pour les premiers, en effet, jamais « ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit ». Quant aux seconds, ils « doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres, qu'en chercher eux-mêmes des meilleures ». Car même si, en se cherchant un précepteur, chacun pourrait se dire, comme Descartes, qu'il n'est « personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres » (II, 151-154), il est possible que certains se contentent de suivre l'opinion de leur maître, plutôt que d'assumer l'austère contrainte d'entreprendre de se conduire d'eux-mêmes, pour avoir déclaré futile l'espoir de trouver d'eux-mêmes des opinions meilleures que celles de leurs maîtres.

Il est possible, par conséquent, que la perception subjective du degré de bon sens dont chacun est doté rende ultimement impossible l'utilisation de la méthode, soit par arrogance (ceux qui se croient plus habiles qu'ils ne sont), soit par modestie (ceux qui jugent leur raison inférieure à celle de leurs maîtres). Dans les deux cas toutefois, il importe de le souligner, ce ne sera pas par insuffisance de bon sens ; ce sera à cause du refus de s'en servir, partant d'accéder à la méthode. Il est possible en d'autres termes que certains refusent ou se privent du recours à cette raison qui est pourtant « tout entière en chacun », pour des raisons tenant, dans le premier cas, au refus d'une méthode et, dans le second cas, à l'inégalité des esprits.

Dans la mesure toutefois où l'expression « ceux qui jugent leur raison inférieure à celle de leurs maîtres » désigne l'homme ordinaire, ce passage est loin de confirmer la thèse de l'ironie. Car loin de pécher par arrogance, l'homme ordinaire apparaîtrait plutôt comme celui qui est davantage susceptible de pécher par un excès de modestie lui interdisant l'accès à la méthode, non qu'il serait doté d'un degré insuffisant de raison mais parce qu'il refuse de s'en servir.

Loin de mitiger l'accessibilité de la méthode à tout homme de bon sens, comme plusieurs des annotations de Gilson le laissent supposer (40, 41, 60, 61, 85), ce passage sur les deux sortes d'esprits auxquels ne convient « aucunement » la méthode en confirme plutôt l'accessibilité de principe *par la désignation de l'obstacle à la méthode*. L'obstacle à la méthode n'est pas le bon sens en tant que chez les hommes, il ne procurerait pas assez de raison pour distinguer le vrai d'avec le faux. L'obstacle à la méthode est l'inégalité des esprits et son redoublement par l'enseignement chez des êtres qui « naissent enfants avant que d'être hommes », inégalité que l'homme ordinaire est susceptible d'interpréter comme décisive dans sa tendance à s'en remettre à l'opinion d'autrui. Le jugement, chez Descartes, n'est pas qu'affaire d'entendement ; c'est une question de volonté, rappelle pertinemment Gilson (p. 15).

L'obstacle à la méthode n'est donc pas l'égalité épistémique : c'est plutôt l'inégalité des esprits qui empêcherait certains hommes de *croire* en l'égalité des raisons assurant l'universalité de la méthode. Loin de se satisfaire de son degré de bon sens *parce qu'il se croirait l'égal de tous* quant à la faculté de juger, ainsi que Gilson avait rendu la première phrase complète du *Discours*, l'homme modeste le croirait si inférieur à celui de ses maîtres qu'il n'arriverait pas à croire la méthode accessible pour diriger par elle seule ses pensées.

Si bien qu'encore une fois on se retrouve avec un problème posé, par Descartes, en sens inverse de l'interprétation courante. Ce ne sont pas les philosophes qui doivent être amenés à la méthode par le biais d'une moquerie effectuée sur le dos de l'homme ordinaire où il aurait été affirmé que sa raison égale à tous les autres hommes se caractériserait par un « ce n'est pas

assez ». C'est plutôt l'homme ordinaire qui, pour accéder à la méthode, serait contraint de déclarer trompeur le doute qu'il peut avoir sur *sa* raison (pourtant égale et entière), étant donné l'inégalité des esprits. Car dès qu'on peut *juger* que d'autres esprits sont supérieurs au sien pour distinguer le vrai d'avec le faux, il devient d'autant plus difficile de croire en cette raison naturellement égale en tous les hommes que pour débusquer le contre-sens que recèle l'inégalité des esprits en matière de vérité il faudrait recourir à la méthode dont on s'interdira l'usage tant et aussi longtemps qu'on jugera sa raison inférieure.

Je conclurai donc que les passages consacrés au bon sens dans le *Discours de la Méthode* autorisaient une lecture du type de celle que pratiquaient les philosophes du sens commun. Entre la thèse de l'ironie et la thèse du démocratism, il y avait place pour une lecture du *Discours* faisant de l'égalité épistémique un ingrédient majeur de la méthode cartésienne. Héritiers, plutôt que disciples de Descartes, les philosophes du sens commun ont pu s'autoriser de son *Discours* pour en outre dissocier l'appel à l'évidence et l'appel au manifeste. Porteur d'une méthode où, comme l'écrivait Guéroult, la psychologie est la servante de la métaphysique<sup>16</sup>, Descartes autorisait une lecture permettant aussi de dissocier le bon sens du consentement universel. Les philosophes du sens commun n'en voulaient pas moins revendiquer l'universalité de la raison naturelle en dissociant résolument cette dernière d'un élitisme épistémologique en faisant l'apanage des savants ou des philosophes. Dans la foulée de Descartes, ils voulaient l'associer à une recherche des premiers principes, par-delà et au sein de la diversité des opinions<sup>17</sup>.

En réalité, l'ironie de cette histoire pourrait bien se situer à l'inverse de l'interprétation courante. Car bien que depuis Priestley

16. Martial GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1. *L'âme et Dieu*, Aubier-Montaigne, 1953, p. 309 ; voir aussi p. 23, 26, 294, 329.

17. Ceci peut être confirmé du fait que les philosophes du sens commun ont également reconnu la manière d'abord confuse dont se présentent les principes innés et le témoignage intérieur de la conscience morale dont parle Geneviève LEWIS, dans *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Presses universitaires de France, 1950, p. 78-79. Voir aussi le rôle du « bruit commun » dans le *Discours* entendu comme « l'essayage que l'idéal rationnel fait de sa valeur pratique » dont parle Roger LEFÈVRE dans *La vocation de Descartes*, Presses universitaires de France, 1956, p. 26-27.

et Kant, les philosophes du sens commun aient été constamment accusés de défendre leur doctrine par un argument *ad risum* à l'endroit de la philosophie, il se peut qu'une évidence non cartésienne se soit attachée au mot célèbre de Descartes sur le bon sens en faisant de ce mot un argument *ad risum* à l'encontre des philosophes du sens commun <sup>18</sup>.

Helvetius écrivait : « Descartes n'ayant pas mis d'enseigne à l'hôtellerie de l'évidence, chacun s'est arrogé le droit d'y loger son opinion ». Il se peut néanmoins que ce soit pour n'avoir pas mis le bon sens à l'enseigne de la méthode que chacun se crût le droit de déposséder les philosophes du sens commun de l'héritage cartésien. Mais cela pourrait vouloir dire que, contrairement à Descartes, et très semblablement à ceux qui croient la raison de leur maître supérieure à la leur, l'histoire de la philosophie a eu du mal à prendre la notion d'égalité épistémique au sérieux.

*Département de philosophie,  
Université de Montréal.*

---

18. Voir mon étude « Thomas Reid et le réquisitoire contre l'école écossaise » citée en note 1.

## La vision comme procédé de communication dans le *Discours de la Méthode*

André Vidricaire

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027037ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027037ar>

[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

Vidricaire, A. (1988). La vision comme procédé de communication dans le *Discours de la Méthode*. *Philosophiques*, 15 (1), 95–105.  
<https://doi.org/10.7202/027037ar>

Résumé de l'article

Le *Discours de la Méthode* oppose explicitement « faire voir » à « enseigner ». À ce propos il s'agit ici de déterminer la fonction et la signification de ces verbes dans le contexte de la communication d'un savoir. Ce *Discours*, plutôt que de simplement transmettre des principes généraux, veut, par le truchement du tableau d'une vie présenté sous la forme d'une « histoire » ou d'une « fable », susciter chez le lecteur l'idée correspondante de la recherche et de la découverte par soi-même. Aussi, sur le plan discursif, la première catégorie verbale, au lieu d'être une attribution est une attribution différée. Ce procédé sémiotique correspond à la thèse cartésienne selon laquelle l'acquisition d'une vérité implique examen et approbation de la part du destinataire.

## LA VISION COMME PROCÉDÉ DE COMMUNICATION DANS LE DISCOURS DE LA MÉTHODE

par André Vidricaire

RÉSUMÉ. Le *Discours de la Méthode* oppose explicitement « faire voir » à « enseigner ». À ce propos il s'agit ici de déterminer la fonction et la signification de ces verbes dans le contexte de la communication d'un savoir. Ce *Discours*, plutôt que de simplement transmettre des principes généraux, veut, par le truchement du tableau d'une vie présenté sous la forme d'une « histoire » ou d'une « fable », susciter chez le lecteur l'idée correspondante de la recherche et de la découverte par soi-même. Aussi, sur le plan discursif, la première catégorie verbale, au lieu d'être une attribution est une attribution différée. Ce procédé sémiotique correspond à la thèse cartésienne selon laquelle l'acquisition d'une vérité implique examen et approbation de la part du destinataire.

ABSTRACT. The *Discours de la Méthode* explicitly opposes "to show" to "to teach". In this connection, we want here to determine the function and the meaning of these verbs in the context of the transmission of knowledge. The *Discours*, instead of simply conveying general principles, endeavors, through the picture of a life displayed as a "history" or "fable", to give rise to the corresponding ideas of research and discovery in the reader himself. On the discursive level, the first verbal category, far from naming the ascription of an achieved state, must be understood as the delayed attribution of that state. This semiotic procedure corresponds to the Cartesian thesis according to which the acquisition of a truth involves examination and approval on the part of the addressee.

À première vue<sup>1</sup>, le *Discours de la Méthode* se présente comme une œuvre philosophique très facile à lire. Mais quand on

---

1. Ce texte est une version remaniée de l'exposé présenté à l'ACFAS en mai 1987.

se livre à son analyse, on y découvre tellement d'embûches qu'E. Gilson a songé en 1924 à en faire un commentaire historique<sup>2</sup>. Sa recherche a consisté à déterminer la nature exacte des faits rapportés dans cette œuvre de même qu'à donner le sens précis des mots, des expressions et des thèses philosophiques qui ne sont très souvent qu'esquissées. Or, même si ce commentaire de Gilson est devenu une référence obligée pour qui veut interpréter la pensée de Descartes, le *Discours de la Méthode* continue de soulever des problèmes de lecture. Il en est un que j'aimerais ici exposer et discuter. Il s'agit du problème de la communication d'un savoir : au lieu d'enseigner la méthode, Descartes choisit un procédé de transmission beaucoup plus complexe qui consiste à « faire voir » les démarches qu'il a faites et ce qu'il a finalement trouvé. Nous verrons que ce procédé, loin d'être un artifice rhétorique externe à la philosophie cartésienne, trouve son prolongement dans le mot « méditation » et correspond au contenu discuté.

#### POSITION DU PROBLÈME

Nous le savons tous, c'est très consciemment et très délibérément que Descartes appelle cet ouvrage DISCOURS de la Méthode et non pas TRAITÉ. Comme il s'en explique à Mersenne<sup>3</sup>, Huygens<sup>4</sup>, et Vatieur<sup>5</sup>, il aurait choisi le mot « traité » si son dessein avait été d'enseigner la méthode. Mais, comme il ne voulait pas enseigner cette méthode, mais seulement en parler, en dire quelque chose, il a préféré le mot « discours » qui équivaut à « préface » ou « avis » touchant cette méthode. Or, parler de la méthode va consister pour Descartes à « faire voir les chemins qu'il a suivis », à « montrer » comment il a conduit sa raison, à « représenter sa vie comme en un tableau ». Ainsi, cet écrit se présente comme une « histoire », voire même comme une « fable ». Enfin, *La Dioptrique*, *Les Météores* et *La Géométrie* sont des essais de cette méthode

2. Étienne GILSON : *Discours de la Méthode de René Descartes, texte et commentaires*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Vrin, 1962. Voir aussi du même auteur : « Projet d'un commentaire historique du Discours de la Méthode » (et discussions), *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, déc. 1924, pp. 135-150.

3. À Mersenne, mars 1637.

4. À Huygens, 25 février 1637.

5. À Vatieur, 22 février 1638 ; aussi à XXX, avril 1637.

parce que, dit-il, « je prétends que les choses qu'ils contiennent n'ont pu être trouvées sans elle et qu'on peut connaître par eux ce qu'elle vaut »<sup>6</sup>. De même, les sujets de métaphysique, de physique et de médecine qui se trouvent dans le *Discours*, montrent que la méthode « s'étend à toutes sortes de matières »<sup>7</sup>. En résumé, Descartes oppose explicitement :

DISCOURS	}	vs	TRAITÉ
AVIS			
PRÉFACE			
FAIRE VOIR (11 occurrences)	}	vs	ENSEIGNER
DIRE (54 occurrences)			
PARLER (21 occurrences)			
MONTRER (7 occurrences)			
REPRÉSENTER (7 occurrences) <sup>8</sup>			
			(10 occurrences)

Certes, des circonstances historiques comme la condamnation de Galilée peuvent expliquer ces oppositions et le choix effectué par Descartes. Mais cette seule interprétation laisse croire que le *Discours* est une œuvre philosophique mineure en comparaison des *Règles*, du *Monde* et surtout des *Méditations*. En effet, selon ce point de vue, Descartes aurait livré un simple récit intellectuel accessible aux âmes bien nées en attendant des circonstances plus favorables pour communiquer son vrai système philosophique. Mais si nous étudions avec minutie la signification des mots « faire voir » et « représenter » et leur fonction dans l'économie générale du système philosophique de Descartes alors en formation, nous découvrirons que ce qui se présente comme une « histoire » ou une « fable » est une forme discursive en parfaite concordance avec les thèses philosophiques. Pour en établir la démonstration, il faut apporter des réponses à la fois d'ordre philosophique et d'ordre sémiotique aux questions suivantes : par exemple, comment expliquer que Descartes se refuse à enseigner la méthode qui lui a pourtant permis de trouver des démonstrations métaphysiques plus évidentes que les démonstrations de géométrie ? À l'opposé,

6. À Mersenne, mars 1637.

7. À XXX, avril 1637.

8. Liste des occurrences fournie par P.A. CAHNÉ : *Index du Discours de la Méthode de René Descartes*, Rome, 1977.

que veut dire « faire voir » ou « montrer » ? En quoi ce type de communication est moins sujet à induire en erreur qu'« enseigner » ? Comment Descartes peut-il proposer au lecteur une « histoire » ou une « fable » quand lui-même critique dans le cours d'études reçu au Collège de Laflèche l'histoire et les fables ? Comment justifier ce recours au récit historique quand la saisie intuitive du vrai est instantanée ? Comment expliquer ce privilège accordé à l'œil quand les sens sont discrédités ? Comment Descartes s'y prend-il pour rendre visible ? Enfin, est-ce que ce procédé est spécifique au *Discours* ou se retrouve-t-il dans les *Méditations* ?

#### ENSEIGNER

En tout premier lieu, signalons que ce *Discours sur la Méthode* ne pourra jamais devenir un « Traité de la Méthode », pour la simple raison que la méthode pour trouver le vrai ne peut pas s'enseigner. Comme l'écrit Gilson<sup>9</sup>, la méthode se ramène à quatre préceptes qui concernent deux opérations de l'esprit qui sont l'intuition et la déduction. Or, ces deux opérations ne consistent que dans l'usage spontané de notre lumière naturelle : elles ne peuvent donc pas être enseignées.

En second lieu, si Descartes se refuse à enseigner, c'est parce que l'enseignement considéré comme la transmission d'un savoir même vrai n'est pas une méthode d'acquisition de la vérité<sup>10</sup>. L'acquisition de la vérité implique un examen par l'intelligence et une approbation par la volonté. Même dans les cas où il est préférable de rechercher le conseil des plus habiles, Descartes veut qu'on « use de son propre jugement pour examiner leurs opinions ». Bref, même au niveau de l'agir, il se refuse à ce qu'on se laisse « conduire aveuglément par l'exemple »<sup>11</sup>. Voilà pourquoi le *Discours* qui est proposé néanmoins comme une « fable » laisse le lecteur libre de choisir les exemples à imiter<sup>12</sup>.

Sur le plan discursif, il faut noter que dans le *Discours de la Méthode*, Descartes ne se présente jamais en position d'émetteur

9. GILSON, *id.*, p. 195-196.

10. GILSON, *id.*, p. 167.

11. À Élisabeth, 18 août 1645.

12. *DM* 0415.

d'un enseignement. Bien au contraire, au niveau de l'histoire ou de l'énoncé, il est récepteur d'un enseignement qui s'avère un échec :

- « J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance »<sup>13</sup>.
- « Et même, ne m'étant pas contenté des sciences qu'on nous enseignait »<sup>14</sup>.
- « Ils (les écrits des anciens païens) n'enseignent pas assez à les (les vertus) connaître »<sup>15</sup>.

Nul doute que cette expérience qui lui a été personnellement désavantageuse, l'a conduit à chercher et à établir avec son lecteur une forme nouvelle de communication. Ce faisant, Descartes va transformer le schéma traditionnel de l'échange :

*Position antérieure*  
enseigner → apprendre

*Position nouvelle*  
faire voir → se persuader

#### FAIRE VOIR, MONTRER

Il faut signaler, au départ, que Descartes a étudié et analysé avec une très grande minutie les problèmes de la lumière, de la perception visuelle et des instruments comme le télescope pour améliorer la puissance de la vue. Il appelle son premier traité de physique *Le Monde* ou *Traité de la Lumière*. Or, tout en rédigeant ce traité sur la nature des choses matérielles, il écrit en même temps *La Dioptrique* qui vise à trouver un fondement scientifique aux applications pratiques des lunettes. Descartes justifie cet objectif par les propos suivants :

« Toute la conduite de notre vie dépend de nos sens, entre lesquels celui de la vue étant le plus universel et le plus noble, il n'y a point de doute que les inventions qui servent à augmenter sa puissance, ne soient des plus utiles qui puissent être »<sup>16</sup>.

De même, dans son épistémologie et dans sa métaphysique, beaucoup de concepts philosophiques tirent leur origine d'une référence à la lumière dans son rapport à la vision. Ainsi, il parle de la « lumière naturelle » qui fonde l'évidence et la clarté des

13. DM 0421.

14. DM 0505.

15. DM 0805.

16. *Diop.* I.

idées<sup>17</sup>. En outre, l'intuition est une saisie d'un seul regard, une perception dans l'instant d'une idée simple. Comme le montre Serres, ce modèle de l'intuition se réfère au modèle de la vision oculaire lequel s'appuie sur le modèle du tact<sup>18</sup>. Certes, l'action d'un objet extérieur excite l'organe de la vue auquel correspond instantanément sur le fond de l'œil une image rétinienne. Mais l'enjeu est de bien comprendre la définition que donne Descartes de l'image et de la perception. L'œil est comme des lentilles. Il possède trois humeurs par où passent par réfraction les rayons de la lumière pour pénétrer jusqu'au fond de l'œil où sont les petits filets du nerf optique. Dans les filets indépendants reliés au cerveau circulent les esprits animaux qui sont un air très subtil issu de la glande pinéale, siège de l'imagination et du sens commun. Ainsi, sous l'action de la lumière qui cause quelques mouvements sur les filets, les esprits animaux coulent par le nerf optique dans les muscles pour en modifier la figure et causer ainsi les mouvements de l'œil. En même temps, les diverses façons dont les filets sont pressés par les rayons tracent en la superficie intérieure du cerveau, comme dans la glande pinéale, une figure, une image ou une « peinture » semblable à l'objet extérieur qui a causé ces mouvements<sup>19</sup>.

Mais signalons que pour Descartes cette ressemblance est fort limitée et remplie de défauts<sup>20</sup>. La grandeur de l'image au fond de l'œil n'est pas la grandeur de l'objet et « ses parties sont renversées »<sup>21</sup>. L'image de sa figure est composée d'ovales et de losanges pour représenter les cercles et les carrés. Etc. D'autre part, ce n'est pas l'œil, mais plutôt l'âme qui voit la grandeur, la figure, la situation, la distance, la lumière et la couleur d'un objet. En effet, comme la matière et la pensée s'excluent l'une l'autre et

---

17. *Med.* 3.

18. M. SERRES : « L'évidence, la vision et le tact », *Études Philosophiques*, 1968, n. 23, p. 191-195.

19. « Dans le cas de la perception visuelle, l'image rétinienne de l'objet, c.-à-d. l'image qui y correspond dans le cerveau, et donc dans la glande pinéale, entretient une relation de similitude quantitative avec l'objet (voir A.T. IV, 130), l'idée ne représente pourtant pas la chose, d'après un principe de similitude qualitative », W. ROD : « L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience », *Les Études Philosophiques*, n. 4, 1976, p. 464.

20. *Diop.* 5.

21. *Id.*

comme l'image n'est finalement pour Descartes qu'une « chose corporelle... produite de l'action des corps extérieurs sur notre propre corps par l'intermédiaire des sens et des nerfs »<sup>22</sup>, il s'ensuit que seule la pensée perçoit. En d'autres termes, ce n'est pas par le moyen de l'image et de sa plus ou moins grande ressemblance avec l'objet qu'il y a perception, mais plutôt à l'occasion d'une excitation sur l'œil qui suscite quelque mouvement corporel qu'apparaissent dans l'âme des idées innées. « Les mouvements sont comme des signes qui provoquent dans l'âme certains sentiments »<sup>23</sup> de lumière, de couleur, etc. En résumé, la perception pour Descartes est une connaissance d'un objet au moyen d'une idée qui le représente, tandis que l'image n'est, répétons-le, qu'une chose matérielle qui suscite en l'âme l'idée qui représente l'objet. Quelles sont les conséquences de cette théorie de l'image et de la perception sur le *Discours de la Méthode* ? En surface, ce texte est proposé comme un « tableau » susceptible de susciter dans la pensée du lecteur une perception visuelle correspondante. Il s'agit du tableau d'une vie présentée sous la forme d'une « histoire » ou d'une « fable ». Descartes précise que, se refusant à communiquer un ensemble de préceptes généraux, il décrit sous la forme d'un récit sa propre démarche de recherche et surtout les diverses découvertes que permet la méthode notamment dans les secteurs de la métaphysique, de la physique, de la médecine. En résumé, ce texte n'est qu'une (re) présentation d'images « concrètes », mais qui peuvent être l'occasion de susciter dans l'âme du lecteur l'idée correspondante de la recherche et de la découverte par soi-même. Ce texte rempli d'exemples est finalement une action qui occasionne, chez le lecteur, l'examen des idées qui les représente et peut-être leur approbation. La saisie de la vérité qui demeure à la charge du récepteur, est médiatisée, ici, par le récit d'un chemin qui y conduit et qui existe en tout homme.

Il faut noter que cette médiation n'est pas spécifique au *Discours de la Méthode*. Un choix similaire trouve son prolongement dans la forme rédactionnelle des *Méditations*. En effet, comme l'a établi J.P. Brodeur<sup>24</sup>, les *Méditations* avec ses procédés de « reprise »,

22. J.P. SARTRE, *L'imagination*, Paris, PUF, 6<sup>e</sup> éd., 1965, p. 7.

23. *Id.*, p. 8.

24. J.P. BRODEUR, « Thèse et performance dans les "Méditations" de Descartes », *Dialogue*, 14, 1975, p. 51-79.

d'« exercice » et de « modélisation » contiennent moins un ensemble de thèses philosophiques qu'une « opération scripturaire qui veut accomplir un geste de transformation sur le lecteur »<sup>25</sup>. Ainsi comme le *Discours*, les *Méditations* sont une « description d'un processus de recherche et de découverte »<sup>26</sup>.

Connaissant la fonction de « faire voir » dans l'économie générale du *Discours*, il nous faut maintenant déterminer sa signification. Pour ce faire, voici la liste des onze occurrences de « faire voir »<sup>27</sup> :

1. « Mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode... mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne ». (0407-0409)
2. « Mais je serai bien aise de faire voir en ce discours, quels sont les chemins que j'ai suivis » (0331-0401)
3. « Que si mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas pour cela que je veuille conseiller à personne de l'imiter » (1507-1509)
4. « Et peut-être aussi en faisant voir les raisons que j'avais de douter de beaucoup de choses que les autres estiment certaines, plutôt qu'en me vantant d'aucune doctrine » (3025-3028)
5. « Je serais bien aise de poursuivre, et de faire voir ici toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières » (4021-4023)
- 6-7 « De plus, je fis voir quelles étaient les lois de la nature » (4305-4306)... « je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir, qu'elles sont telles, qu'encore que Dieu avait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées » (4308-4312)
8. « Mais parce que je n'en avais pas encore assez de connaissance pour en parler du même style que du reste, c.a.d. en démontrant les effets par les causes et faisant

---

25. *Id.*, p. 51.

26. *Id.*, p. 51.

27. P.A. CAHNÉ: *Index du Discours de la Méthode de René Descartes*, Rome, 1977.

voir de quelles semences et en quelle façon la nature les doit produire » (4525–4530)

9. « Et si je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que, s'il y avait de telles machines, qui eussent les organes et la figure d'un singe » (5610–5612)
10. « J'avais décrit après cela l'âme raisonnable et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière » (5908–5910)
11. « Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie » (6128–6129).

Pour saisir le sens de « faire voir », il y a deux aspects qu'il importe de considérer. Premièrement, reprenant la distinction de Benveniste entre « histoire » et « discours », « faire voir » est utilisé de manière équivalente dans les deux champs. En effet, dans les parties 1, 2, 5 « faire voir » est en contexte de discours et dans les parties 3 et 5 en contexte d'histoire. En conséquence « faire voir » ne peut pas, comme le prétend S. Romanowski, avoir le sens de « récit qui fait voir par opposition à une parole qui dit les idées directement »<sup>28</sup>. Il y a des paroles qui font voir et ce, dès les parties 1 et 2 du *Discours*<sup>29</sup>. Il en va de même pour l'usage du verbe « montrer » situé, lui aussi, sur le plan de la spatialité.

À l'inverse, les verbes « parler » et « dire » qui sont des catégories de la temporalité n'appartiennent pas automatiquement à la catégorie du discours. Ainsi quand Descartes écrit à Mersenne que son dessein n'est pas d'enseigner la méthode, mais seulement d'en parler<sup>30</sup>, ce propos rejoint celui qui ouvre la quatrième partie du *Discours* :

« Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites... toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en parler »<sup>31</sup>.

28. S. ROMANOWSKI, *L'Illusion chez Descartes*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 112.

29. *Id.*, p. 128.

30. À Mersenne, 1630.

31. *DM* 3114–3120.

Or, cette « parole » prend la forme d'un récit et plus précisément celle d'une histoire de la découverte des principes métaphysiques.

Cela posé, l'enjeu consiste ici à déterminer la signification de ces verbes, quel que soit leur contexte. Comme le schéma suivant le résume, ils s'opposent tous aux verbes « enseigner », « conseiller », « donner des préceptes » :

ENSEIGNER	vs	}	FAIRE VOIR	MONTRER
			PARLER	DIRE
			aussi bien en contexte de dis- cours que d'his- toire	

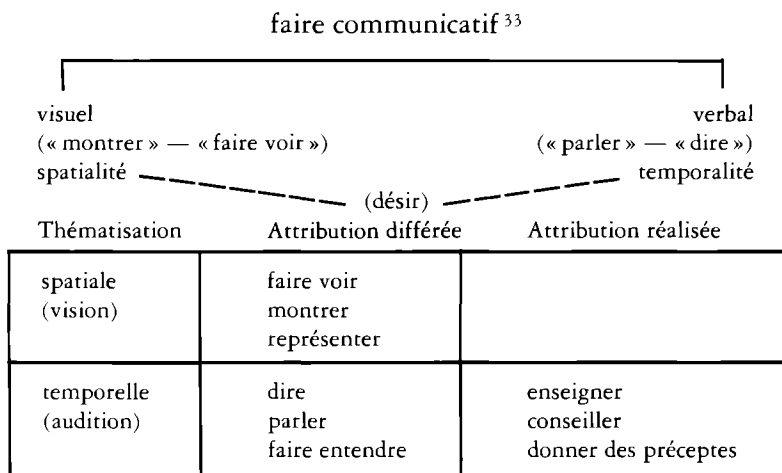
Au niveau discursif le verbe « enseigner » est l'attribution d'un objet d'un destinataire à un destinataire. Il n'en va pas de même pour le verbe « faire voir ». Comme l'écrit L. Panier, à partir de l'exemple de Jésus au désert où le diable **MONTRE** à Jésus « tous les royaumes du monde avec leur gloire »,

« cette monstration recouvre une attribution différée de l'objet sous la modalité cognitive du regard. De la vue à la possession, il y a toute la distance de la virtualité à la réalisation, tout l'espace d'un programme narratif à effectuer »<sup>32</sup>.

En effet, le « faire voir » est une communication qui au lieu de simplement transmettre un objet (ou une performance) ne fait que le « montrer » et donc en diffère son attribution. Mais en même temps, cette forme de communication est un acte de persuasion qui vise à susciter chez le lecteur le désir d'avoir l'objet qui est montré. Panier présente comme suit le fonctionnement du « dire » et du « montrer » dans la persuasion :

---

32. L. PANIER : *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert*, Paris 1984, p. 29.



#### EN GUISE DE CONCLUSION

En résumé, si Descartes se refuse à enseigner, c'est parce que la méthode elle-même ne s'enseigne pas et surtout parce qu'il n'y a pas d'appropriation sans examen ni approbation. Aussi choisit-il d'exciter la pensée « visuelle » du lecteur à l'aide de signes ou un tableau. Pour ce faire, il utilise un procédé discursif correspondant à cette démarche cognitive qui consiste à sélectionner des verbes comme « faire voir », « montrer », « représenter », « parler », dont la fonction est de différer la communication de règles ou de préceptes et de susciter chez le lecteur le désir de s'approprier après examen et jugement ce qui peut lui être utile. Ce faisant, Descartes évite que le lecteur de cette « histoire » ou de cette « fable » se laisse conduire aveuglément par les exemples qui lui sont présentés.

Ainsi, à la différence d'« enseigner » qui consiste à transmettre des thèses philosophiques avec leur démonstration (explications et preuves), « faire voir » consiste plutôt à décrire sous la forme d'une représentation notamment visuelle la démarche de recherche et de découverte correspondante.

*Département de philosophie,  
Université du Québec à Montréal.*

33. *Id.*, p. 36 : tableau ici remanié.

## Mimèsis et catharsis : de la représentation à la dénégation du réel chez Aristote, Artaud et Brecht

Alain Bernard Marchand

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027038ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027038ar>

[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

Marchand, A. B. (1988). Mimèsis et catharsis : de la représentation à la dénégation du réel chez Aristote, Artaud et Brecht. *Philosophiques*, 15 (1), 108–127. <https://doi.org/10.7202/027038ar>

Résumé de l'article

La présente étude propose une relecture de trois théoriciens dont les investigations continuent à servir de pierre angulaire à la théâtrologie : celles d'Aristote dont *La Poétique*, outre le fait qu'elle consacre le théâtre occidental, sert de fondement à l'esthétique dramatique et celles, plus récentes, d'Antonin Artaud et de Bertolt Brecht qui, bien qu'ils aient réfuté radicalement les théories aristotéliennes, ne se sont pas moins distingués l'un de l'autre pour donner les deux grandes voies que l'on sait à la réflexion dramaturgique contemporaine. Ces spéculations seront envisagées sous l'éclairage décisif de la mimèsis et de la catharsis qui ne se posent pas chez eux comme des notions distinctes, mais comme l'avert et l'envers d'un même travail sur un réel à chaque fois redéfini, qu'il s'agisse de l'obéissance aristotélienne à une stricte logique narrative, de l'utopique déculturation artaudienne ou de l'engagement brechtien.

ARTICLES

MIMÈSIS ET CATHARSIS :  
DE LA REPRÉSENTATION À  
LA DÉNÉGATION DU RÉEL  
CHEZ ARISTOTE, ARTAUD ET BRECHT

par Alain Bernard Marchand

RÉSUMÉ. La présente étude propose une relecture de trois théoriciens dont les investigations continuent à servir de pierre angulaire à la théâtrologie : celles d'Aristote dont *La Poétique*, outre le fait qu'elle consacre le théâtre occidental, sert de fondement à l'esthétique dramatique et celles, plus récentes, d'Antonin Artaud et de Bertolt Brecht qui, bien qu'ils aient réfuté radicalement les théories aristotéliennes, ne se sont pas moins distingués l'un de l'autre pour donner les deux grandes voies que l'on sait à la réflexion dramaturgique contemporaine. Ces spéculations seront envisagées sous l'éclairage décisif de la mimésis et de la catharsis qui ne se posent pas chez eux comme des notions distinctes, mais comme l'avvers et l'envers d'un même travail sur un réel à chaque fois redéfini, qu'il s'agisse de l'obéissance aristotélienne à une stricte logique narrative, de l'utopique déculturation artaudienne ou de l'engagement brechtien.

ABSTRACT. The author proposes a review of three major theoreticians whose works are considered to be the corner-stones of theatrical studies : Aristotle, whose *Poetics*, the first reflexion on Occidental theatre, also serve as the foundation of the aesthetics of drama, and, closer to us, Antonin Artaud and Bertolt Brecht who, although unanimous in rejecting the Aristotelian theory, have quite different views on contemporary theatre. Their definitions are analyzed in the light of mimesis and catharsis, which are not taken here as separate notions, but rather as a mean of grasping the fluctuant outlines of the concept of "reality", be it Aristotle's obedience to a strict narrative structure, Artaud's denial of culture or Brecht's political commitment.

« Pourquoi trouvons-nous de l'intérêt à représenter sur scène le meurtre et la folie, alors que, dans la vie réelle, nous jugeons et nous enfermons les meurtriers et les fous ? Pourquoi, surtout, employons-nous des acteurs professionnels, et les payons-nous de cachets élevés, au lieu de permettre au protagoniste de se représenter lui-même ? C'est sans doute parce que nous ne supporterions pas de nous trouver en face de véritable détresse, de véritable folie, de véritables éclats de violence. Nous avons donc inventé une forme supportable d'expression, le théâtre, dans laquelle le même processus, qui nous effraie normalement, nous donne maintenant du plaisir. Nous avons maîtrisé les liens, dompté les bêtes sauvages et nous nous sommes délivrés de notre faute. C'est pour cela qu'il est permis à l'acteur d'apparaître sur scène, libéré de ses chaînes, et de nous libérer par là même ».

Moreno, *Psychothérapie de groupe et psychodrame*

#### A. QUELQUES POINTS DE REPÈRE : LA RELATION MIMËSIS-CATHARSIS

L'énigme de la catharsis tient en grande partie à son indétermination. Rien de plus énigmatique, pour la réflexion théâtrale, que l'idée de catharsis telle qu'elle traverse les différents discours qui l'ont interrogée comme le point de jonction de la représentation et de la résolution d'une certaine (dé)charge émotive. Déjà l'étymologie prête à équivoque, et le mot purgation par lequel les latinistes ont traduit le grec *katharsis* renvoie à la fois à une épuration physiologique et morale : corps et âme même déchargés de traces impures, c'est-à-dire interdites au bon rendement de la société. On serait donc tenté de définir la catharsis comme la libération d'un *en trop* dont il faut se purger pour retrouver la commune mesure. Au théâtre, il s'agirait d'une perturbation simulée, rendue sensible grâce à la scène, qui distord impunément la Loi de la Cité pour en chasser toutes les pulsions indésirables : la catharsis est, en quelque sorte, un rite *purgatif* qui consiste à représenter et à exorciser les angoisses et les désirs d'un peuple. C'est ce que Hitchcock le cinéaste appellera plus tard des

« chocs moraux bénéfiques »<sup>1</sup>. Car, en tant que moyen de policer le refoulé collectif, la catharsis, si elle se trouve assimilée à la fixation d'un *en trop*, opère corrélativement le retour à une norme prescrite par la Loi sociale et, pourrait-on ajouter, corporelle si l'on prend la référence médicale à la lettre : le corps agissant de l'acteur et agi du spectateur comme manifestation du comportement social et comme métaphore de l'idéologie en jeu. Récupération efficace des pulsions indomptées de la Cité, la catharsis est somme toute une façon institutionnalisée de mettre en scène l'interdit et de s'en libérer en le vivant « par procuration »<sup>2</sup> : corps, âme et société ainsi purgés d'une démesure jugée incivique. Telle est, si l'on peut dire, la conception politique de la catharsis.

Une première évidence s'impose d'emblée lorsqu'on envisage la catharsis d'un point de vue fonctionnel : elle se révèle indissociable de l'acte de représenter et, par extension, d'une spécificité théâtrale que l'on n'a cessé de redéfinir depuis Aristote. En effet, si elle fonctionne comme opération *purgative*, c'est qu'elle (re)produit et dénie en même temps une certaine acception du réel qui se décompose au théâtre en un monde *figuré* et en un réel scénique *concret*. Impossible, dès lors, de s'interroger sur la catharsis sans faire appel à la notion un peu plus explicite de mimésis. Celle-ci se résume essentiellement à l'acte de représenter, mais encore faut-il ne pas se méprendre sur le sens de la représentation : il ne s'agit certes pas de la plate imitation d'un *réel*, si fidèle soit-elle, mais de sa (re)formulation. En un mot, la mimésis consiste à transformer l'ordre du réel en un tout autre ordre qui le déréalise pour « rend(re) possible le retour du refoulé sous sa forme niée »<sup>3</sup>.

---

1. François TRUFFAUT, *Hitchcock/Truffaut*, (Turin : Éd. Ramsay, 1983.) p. 168. Hitchcock propose ici une définition de la notion de catharsis en l'associant au domaine du cinéma : « Je suis prêt à procurer des chocs moraux bénéfiques. La civilisation est devenue si protectrice qu'il ne nous est plus possible de nous procurer instinctivement la chair de poule. C'est pourquoi, afin de nous dégourdir et récupérer notre équilibre moral, il faut susciter ce choc artificiellement. Le cinéma me paraît être le meilleur moyen d'atteindre ce résultat ».

2. Nous empruntons cette expression très parlante à Anne UBERSFELD qui, cherchant à définir le plaisir théâtral chez Brecht (et en général), observe qu'il « tient pour une part considérable à cette construction visible et tangible d'un fantasme que l'on peut vivre par procuration sans être tenu de le vivre pour soi, dangereusement ». *Lire le théâtre*, (Paris : Éd. Sociales, 1978.) p. 57.

3. O. MANNONI, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, (Paris : Éd. du Seuil, 1969.) p. 166.

Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, dans leur récente traduction de *La Poétique* d'Aristote, assimilent la mimésis « (au) mouvement même qui partant d'objets préexistants aboutit à un artefact poétique et, précisent-ils, l'art poétique selon Aristote est l'art de ce passage »<sup>4</sup>. Il ne s'agit donc pas de présenter le réel, d'en imiter les formes plausibles, de le mettre sous les yeux du spectateur, mais de le re-présenter (du lat. *reproesentare* « rendre présent », de *proesens* « présent »), c'est-à-dire de le signifier à distance intentionnellement. « L'activité mimétique (...), ajoutent R. Dupont-Roc et J. Lallot, établit entre les deux objets, modèle et copie, une relation complexe ; elle implique à la fois ressemblance et différence, identification et transformation, d'un seul et même mouvement »<sup>5</sup>. Il semblerait, à lire Aristote, que la mimésis soit une première tentative de définir la fiction comme distance nécessaire par rapport au réel.

D'ailleurs, selon la formule de Anne Ubersfeld, « ce qui est imité (au théâtre) n'est pas le monde, mais le monde repensé selon la fiction et dans le cadre d'une culture et d'un code »<sup>6</sup>. C'est dire la nature singulière du réel auquel fait signe toute activité mimétique et la portée sociale de l'opération cathartique qui en résulte. Dès lors que la relation mimésis-catharsis se présente comme un double mouvement d'inscription et de déni du réel dans l'espace du jeu, le malaise cathartique, tel qu'on l'a souvent appelé, en vient à s'associer à un certain plaisir esthétique. Plaisir ambigu, certes, qui est peut-être celui de s'investir sans danger dans un lieu à l'abri du réel. Le théâtre serait ainsi une entreprise libératrice qui vise à déréaliser, voire à transcender l'ordre du réel. C'est dans cette optique que nous proposons, dans les pages qui suivent, une relecture de trois théoriciens dont les investigations continuent à servir de pierre angulaire à la théâtrologie : celles d'Aristote dont *La Poétique*, outre le fait qu'elle consacre le théâtre occidental, sert de fondement à l'esthétique dramatique et celles, plus récentes, d'Antonin Artaud et de Bertolt Brecht qui, bien qu'ils aient réfuté radicalement les théories aristotéliennes, ne se sont pas moins

4. ARISTOTE (traduction et commentaires de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot), *La Poétique*, (Paris : Éd. du Seuil, 1980.) p. 20.

5. *Ibid.*, p. 157.

6. A. UBERSFELD, *L'école du spectateur*, (Paris : Éd. Sociales, 1981.) p. 67.

distingués l'un de l'autre pour donner les deux grandes voies que l'on sait à la réflexion dramaturgique contemporaine.

## B. ARISTOTE ET L'ÉMOTION QUINTESENÇIÉE

« Fiction is about unreal happiness and unhappiness, but these in their actuality ».

J.M. Redfield,  
*Nature and Culture in the Iliad*

Toute interrogation sur la catharsis consiste d'abord à faire parler le silence d'Aristote. *La Poétique*, à cet égard, n'est en effet guère parlante et, sauf pour quelques remarques sur la catharsis musicale dans le VIII<sup>e</sup> livre de *La Politique* et la promesse d'y donner suite dans un complément de *La Poétique* qui nous est inconnu, l'explication aristotélicienne reste incomplète sinon énigmatique comme nous avons tôt fait de le signaler. Force nous est donc de spéculer sur le sens de cette purgation équivoque à partir de l'information que nous avons en main. Rappelons, avec Louis Moulinier, le caractère orgiastique de la flûte que souligne Aristote dans *La Politique*, si intensément amoral « qu'il faut se servir d'elle dans les circonstances où le spectacle peut produire la purification plutôt que l'enseignement »<sup>7</sup>. Moulinier conclut que la catharsis, définie comme purification, est en quelque sorte un phénomène « homéopathique »<sup>8</sup> : guérir l'excès par l'excès, l'éliminer en le montrant, donc l'intégrer à une pratique sociale vaguement religieuse. Barthes, d'un point de vue historique, a mis en doute l'utilité d'une telle restitution puisque l'on « ne (peut) avoir une idée du contexte, à la fois mystique et médical, si l'on peut dire, qui donne probablement son vrai sens à la notion de *catharsis* dramatique »<sup>9</sup>. Néanmoins, il nous semble primordial, et en cela nous rejoignons les commentaires pénétrants de R. Dupont-Roc et J. Lallot, de restituer l'idée de catharsis dans une perspective qui

7. Cité par Louis MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, (Paris : Éd. Klincksieck, 1952.) pp. 411-412.

8. *Ibid.*, p. 417.

9. Roland BARTHES, « Le théâtre grec », in *L'obvie et l'obtus*, (Paris : Éd. du Seuil, 1982.) p. 71.

relève plus évidemment de la poétique dont l'objet premier est de réfléchir sur la régularisation d'un discours. C'est dire qu'il importe de dégager la spécificité théâtrale de la catharsis, s'il en est une, en regard de l'activité mimétique dont elle est dépendante comme le laisse entendre Aristote en soulignant que si la frayeur et la pitié naissent parfois de l'acte de montrer, donc des moyens propres au spectacle, « elles peuvent naître aussi du système des faits lui-même (et) c'est là, ajoute-t-il impérieusement, le procédé qui tient le premier rang et révèle le meilleur poète »<sup>10</sup>. Du reste, comme le remarque Paul Ricœur, Aristote néglige l'aspect de la mise en scène parce que son attitude est davantage celle d'un lecteur de théâtre que d'un spectateur. « (...) *La Poétique*, écrit-il, ne marque aucun intérêt explicite pour la communication de l'œuvre au public. Elle laisse même percer de place en place une réelle impatience à l'égard des contraintes liées à l'institution des concours (51 a 7) et plus encore à l'égard du mauvais goût du public ordinaire (chapitre XXV). La réception de l'œuvre n'est donc pas une catégorie majeure de *La Poétique*. Celle-ci est un traité relatif à la composition, sans presque aucun égard pour celui qui la reçoit »<sup>11</sup>. Il appert que la réalisation de la catharsis, selon l'idéal de *La Poétique*, tient à ce qu'on accorde la primauté à l'organisation du discours théâtral : le *dire* régissant le *montrer* de façon à ordonner un *réel* qui produise un effet particulier sur le spectateur.

Si le *dire* engendre principalement la mimésis au théâtre, fabriquant l'illusion d'un réel possible, il faut bien comprendre ce qu'Aristote entend par là : il ne s'agit ni d'une invention fortuite ni d'une coulée « naturelle » de la chose racontée. Il s'agit plutôt d'une organisation de l'histoire, presque toujours préexistante, en un « système de faits »<sup>12</sup>, c'est-à-dire un arrangement logico-fonctionnel qui a le pouvoir de persuader le public car, selon Aristote, « le spectateur ne peut être affecté que si l'auteur réussit à le *faire croire* à ce qui est représenté »<sup>13</sup>. Cette volonté de privilégier nettement la disposition de la fable (plutôt que la fable elle-même) et d'expliquer la vraisemblance selon l'idéal de cohérence postulé

10. ARISTOTE, *op. cit.*, p. 81.

11. Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, (Paris : Éd. du Seuil, 1983.) p. 80.

12. ARISTOTE, *op. cit.*, p. 55.

13. *Ibid.*, p. 399.

par Aristote marque la lecture de P. Ricœur qui suit en cela les commentaires déjà fort révélateurs de R. Dupont-Roc et J. Lallot. « Ce serait un trait de la *mimèsis*, remarque-t-il, de viser dans le *muthos* non son caractère de fable, mais son caractère de cohérence. Son « faire » serait d'emblée un « faire » universalisant. Tout le problème du *Verstehen* narratif est ici contenu en germe. Composer l'intrigue, c'est déjà faire surgir l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier, le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique »<sup>14</sup>. On voit, dès lors, que la mimèsis aristotélicienne est avant tout affaire de langage : le langage théâtral, s'il donne l'illusion de la réalité, arrive surtout à ordonner le « réel » plutôt qu'à l'exprimer, et cela toujours en fonction d'une intentionnalité qui définit dans ses fondements le projet théâtral.

La persuasion, dans cette perspective, est le produit d'un agencement systématique et relève de l'organisation de la logique narrative. C'est dire que l'histoire n'avance pas (ne s'invente pas) inopinément ni gratuitement, mais qu'elle progresse selon une causalité qui la mène à produire certains effets voulus : l'histoire, autrement dit, est prise dans une structure qui assure son efficacité. Le « réel », on le voit déjà, n'est plus une simple expression innocente du monde, soit sa transcription dans l'œuvre, mais le résultat d'un ordonnancement qui le suscite. C'est là même la définition que donne Aristote de la fiction : du réel à l'histoire, il y a (re)structuration, voire (re)formulation du réel qui le fait passer du « particulier » au « général »<sup>15</sup>, du cas précis au possible inventé. Ce passage résume en fait l'activité mimétique et, selon qu'il ait lieu ou non, sert à caractériser deux types de discours distincts : la chronique qui *expose* les faits rievés au réel et la poésie qui *représente* l'homme en action selon une certaine logique du langage. Distinction d'autant plus intéressante qu'elle marque la frontière aristotélicienne entre fiction et non-fiction. Le poète, selon Aristote, ne s'occupe pas du réel mais du possible : le monde vu à distance, donné à voir figurément comme une métaphore du réel. « (...) Il ressort clairement, écrit Aristote, que le rôle du poète est de dire non pas ce qui a lieu réellement, mais ce qui pourrait avoir lieu dans l'ordre du vraisemblable et du nécessaire »<sup>16</sup>. Or, la

14. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 70.

15. ARISTOTE, *op. cit.*, p. 65. « (...) La poésie traite plutôt du général, écrit-il, la chronique du particulier ».

16. *Ibid.*, p. 65.

mimésis, semble-t-il, c'est le réel devenu fiction selon une rhétorique et une idéologie que théorise justement *La Poétique* : c'est-à-dire le langage comme opérateur de réel au sein de la Cité.

La mimésis théâtrale, dès lors, est moins la reproduction du « réel » qu'un discours sur un « réel » résolument culturel, et voilà pourquoi il convient mieux de parler de représentation du réel que d'imitation du réel. Nous touchons ici à une première définition du réel tel qu'il s'inscrit dans le discours théâtral et, par extension, dans le langage : le « réel » que parle la scène n'est pas une prise sur le vif, mais une image culturelle du monde qui se fait passer pour naturelle. Ainsi, Aristote, après avoir noté que le discours théâtral est d'abord une mise en acte où chaque je-parlant reproduit une réalité agissante<sup>17</sup>, souligne que « les tragiques (...) s'en tiennent aux noms d'hommes réellement attestés »<sup>18</sup> parce que, dit-il, « le possible est persuasif » et que, pour opérer l'ébranlement du spectateur appelé par la catharsis, ils privilégient les « héros qui ont subi ou causé de terribles événements »<sup>19</sup>. D'ailleurs, après avoir cité en exemple les noms d'Alcméon, d'Œdipe, d'Oreste, de Méléagre, de Thyeste et de Téléphe, le poéticien ajoute que « la tragédie la plus belle du point de vue de l'art ressortit à cette structure-là »<sup>20</sup>. Si le discours théâtral se donne pour « réel » en s'incarnant sur scène, ce « réel » n'est en fait que l'actualisation et, plus précisément, la dramatisation d'un fonds culturel qui identifie la collectivité : le vrai est ici le reconnu, mais dramatisé. La tragédie efficace, « belle » selon la norme aristotélicienne, ne retient du dépôt culturel que les histoires susceptibles de soulever l'émotion du spectateur : le récit est choisi, si l'on peut dire, en fonction de ses

---

17. *Ibid.*, p. 53. « (...) La représentation est mise en œuvre par les personnages du drame, écrit le poéticien qui le distingue ainsi des autres genres, et n'a pas recours à la narration ».

18. *Ibid.*, p. 65.

19. *Ibid.*, p. 79.

20. *Ibid.* « J. Redfield, rapporte Ricœur, observe que les histoires de héros, reçues de la tradition, sont, à la différence des histoires des dieux, des histoires de désastres et de souffrances, parfois surmontées, le plus souvent endurées. Elles ne parlent pas de la fondation des cités, mais de leur destruction » (p. 79). Remarque intéressante qui mériterait d'être vérifiée plus profondément à la lumière des analyses de Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet pour qui la tragédie, « cherch(ant) pour la première fois à exprimer l'homme dans sa condition d'agent », serait par conséquent l'expression panique d'une nouvelle Cité libérée des dieux. Cf. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, (Paris : Éd. Maspero, 1973.) p. 70.

vertus paroxystiques. On pourrait, en exagérant à peine, parler de la reviviscence d'une sorte d'inconscient collectif avec lequel, une fois amené à la conscience par la représentation, le spectateur peut entrer en contact : face à face, dira-t-on autrement, entre une culture et un je à laquelle il participe et dans laquelle il se constitue comme citoyen de la Cité. Plus concrètement, il y a dans l'acte même de représenter un certain plaisir à faire voir « sa » peur ou « son » désir au spectateur, à rendre visibles (lisibles) tels éléments refoulés de la culture ; d'où, selon notre lecture de *La Poétique*, l'interaction nécessaire entre l'activité mimétique et l'effet cathartique comme l'avert et l'envers d'un même travail sur le « réel ». En cela, la scène est loin d'être la copie du « réel » comme s'il y avait une motivation « naturelle » entre le langage qui la traverse et le monde qu'il reproduit, mais elle serait plutôt le lieu du phantasme culturel. Du reste, il est intéressant de noter avec W. Nestle que « la tragédie prend naissance quand on commence à regarder le mythe avec l'œil du citoyen »<sup>21</sup>, c'est-à-dire lorsque le mythe prend le sens d'un récit légendaire et consacre ainsi un discours culturel. Celui-ci serait en quelque sorte une façon phantasmatique de parler le monde dans la mesure où l'emprise du réel est déniée et tire justement sa force de son irréalité : la culture prise dans une structure qui la déréalise tout en la dramatisant.

L'activité mimétique se situe donc à la jonction d'une culture et d'une structure : elle fait signe à un « réel » que la *doxa*, c'est-à-dire l'opinion publique, accepte comme sien (c'est là le culturel tel qu'il s'inscrit dans toute représentation du réel) et elle insère ce « réel » dans une fiction, le prend dans une structure qui vise à le reformuler à distance (elle représente l'homme en action). Ce passage du réel à la fiction s'accomplit ici en vue d'une libération qui, faute de mieux, pourrait bien être la réalisation du phantasme qui consiste à *faire passer* la vie du « réel » contraignant au « possible » inventé, toujours selon une culture donnée. De plus, s'il ne propose pas une définition précise de la catharsis, Aristote définit la tragédie comme « une représentation (...) qui par la pitié et la frayeur (...) opère l'épuration de ce genre d'émotions »<sup>22</sup>, laissant entendre par là que la catharsis s'inscrit d'emblée dans

21. Cité par J.P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 25.

22. ARISTOTE, *op. cit.*, p. 190.

l'élaboration de la mimésis. « Représenter, soulignent R. Dupont-Roc et J. Lallot, c'est agencer le système des faits ; et la frayeur et la pitié sont d'abord des effets dramatiques inhérents à tel ou tel agencement de faits, à telle ou telle séquence d'événements représentés »<sup>23</sup>. Or, la catharsis résulte ainsi d'une structure qu'Aristote veut implacable « car, dit-il, ce dont l'adjonction ou la suppression n'a aucune conséquence visible n'est pas une partie du tout »<sup>24</sup>. Inutile de rappeler que, pour Aristote, « la beauté réside (surtout) dans l'ordonnance »<sup>25</sup>. C'est dire que la lexicalisation sur scène « des événements qui inspirent la frayeur et la pitié » est avant tout le résultat « d'un enchaînement causal qui, ajoute Aristote, se produit contre toute attente »<sup>26</sup>. Surprendre le spectateur grâce à une organisation infaillible de l'histoire : telle est, selon Aristote, « la plus grande séduction de la tragédie »<sup>27</sup>. Le poéticien désigne les deux parties de l'histoire susceptibles d'intensifier l'émotion du spectateur pour réaliser l'effet cathartique : il s'agit, bien sûr, du coup de théâtre et de la reconnaissance (*anagnorisis*) exemplifiés par l'*Œdipe-roi* de Sophocle<sup>28</sup>, c'est-à-dire du renversement qui inverse l'effet des actions et du passage de l'ignorance à la connaissance. Le renversement s'associe étroitement à la catharsis dans la mesure où il agit comme « la liquidation active de l'opinion erronée »<sup>29</sup>. Nous n'avons pourtant pas affaire à une « élimination

23. *Ibid.*, p. 254.

24. *Ibid.*, p. 63.

25. *Ibid.*, p. 59.

26. *Ibid.*, p. 67.

27. *Ibid.*, p. 57.

28. Voir le commentaire d'Aristote à la p. 71.

29. Alexandre NICEV, *L'énigme de la catharsis tragique dans Aristote*, (Sofia : Éd. de l'Académie bulgare des sciences, 1970.) p. 162. Nicev propose une explication on ne peut plus moralisatrice de la catharsis en l'associant à « l'indignation du spectateur envers le héros, dont la culpabilité est mise à jour » (p. 88), transformant ainsi sa compassion aveugle en condamnation lucide. On pourrait longtemps épiloguer sur l'origine judéo-chrétienne de cette explication moralisante. D'ailleurs, ne serait-ce qu'à titre de comparaison, on pourrait méditer le point de vue extrémiste de Nietzsche qui, dans l'*Antéchrist*, conclut avec un aphorisme percutant : « Aristote, on le sait, voyait dans la pitié un état morbide et dangereux, et que l'on ferait bien par-ci par-là de soulager avec un purgatif ». (Paris : coll. 10/18, 1975.) p. 15. De plus, dans sa volonté d'opposer le dionysien à l'apollinien, il ajoute ailleurs : « L'acquiescement à la vie, et ce jusque dans ses problèmes les plus éloignés et les plus ardu ; le vouloir-vivre sacrifiant allègrement ses types les plus accomplis à sa propre inépuisable fécondité — c'est tout cela que j'ai appelé dionysien, c'est là que j'ai pressenti une voie d'accès à la psychologie du poète tragique. Ce n'est pas pour se libérer de la terreur et de la pitié, ce n'est pas pour se purifier d'une émotion dangereuse en la faisant se décharger violemment,

de la doxa »<sup>30</sup> selon l'expression d'Alexandre Nicev qui explique la catharsis comme une manipulation rhétorique du spectateur « en résultat de laquelle (ce dernier) prend conscience de l'inconsistance de ses opinions »<sup>31</sup>, mais à une organisation causale de l'histoire où le renversement de l'action marque le paroxysme d'une stricte logique narrative et où la fiction entraîne la dénégation du réel : ou encore, pour reprendre la formule mystique de Barthes, « la possession en vue d'une délivrance »<sup>32</sup>.

En fait, s'il faut tenter de la définir, la catharsis est le résultat d'une organisation qui réalise une libération : elle fait appel à un « réel » accepté, voire structuré à dessein, tout en le niant. Elle se traduit donc sur le plan mimétique par une économie de moyens employés pour agir sur le récepteur hors des limites du « réel ». Ainsi, l'effet cathartique n'est pas à comprendre comme « l'expérience pathologique du spectateur »<sup>33</sup>, mais comme un certain recul par rapport au « réel » qui permet l'infiltration du plaisir esthétique : le réel devenu fiction. Mais, si le plaisir esthétique se substitue à la peine, quelle est cette purgation équivoque, sinon cette libération, dont parle obscurément Aristote ? Peut-être s'agit-il tout simplement, et c'est là le sens le plus convaincant que lui ait donné la postérité, du plaisir « freudien » qui consiste à libérer le spectateur du poids du « réel » et à lui faire vivre « par procuration » une sorte d'émotion quintessenciée : représenter impunément ce qui pourrait procurer angoisse ou désir redoutables. La fiction, si elle déréalise le réel, est au théâtre d'autant plus efficace qu'elle le déréalise *hic et nunc* : pour réelle que soit la pratique théâtrale aux yeux du spectateur, il ne lui dénie pas moins toute insertion dans la réalité. Telle serait donc la spécificité de la tragédie louée par Aristote qui y voit, pour citer P. Somville, une « réalité esthétique où la fiction fonde la libération, et où l'assouvissement, également fictif, confirme l'efficacité, bien réelle, des moyens artificiels "mis

---

ainsi qu'Aristote l'entendait à tort, mais pour, au-delà de la terreur et de la pitié, être soi-même l'éternelle volupté du devenir — cette volupté qui inclut également la volupté d'anéantir... » *Ecce homo*, (Paris : Gallimard, coll. Idées, 1978.) p. 79.

30. *Ibid.*, p. 96.

31. *Ibid.*, p. 129.

32. BARTHES, *op. cit.*, p. 71.

33. ARISTOTE, *op. cit.*, p. 190.

en œuvre" »<sup>34</sup>. D'où, il va sans dire, l'importance accordée à l'agencement de l'histoire brute pour en arriver à la fable comme structure narrative de la pièce, faisant ainsi du discours théâtral l'opérateur d'une suspension de la réalité (se « purger » du réel) qui provoque une émotion de nature à remplacer le danger du « réel » par le plaisir du « possible » : pure affaire d'esthétique dont *La Poétique* constitue le premier ouvrage décisif.

### C. ARTAUD ET BRECHT :

#### EN DEÇÀ ET AU-DELÀ DU THÉÂTRE

« Briser le langage pour toucher la vie, c'est faire ou refaire le théâtre ».

Artaud, *Le Théâtre et son double*

« Tous les arts contribuent au plus grand de tous les arts, l'art de vivre ».

Brecht, *Petit organon pour le théâtre*

Les entreprises artaudienne et brechtienne, telles qu'elles n'ont cessé de se théoriser au détriment de la pratique<sup>35</sup>, sont les deux gageures de la modernité pour secouer le joug d'une dramaturgie qui se réclame d'Aristote. C'est-à-dire, selon P. Pavis, « une dramaturgie fondée sur l'*illusion* et l'*identification* (...) bâtie autour d'un conflit, d'une situation "bloquée" ("nouée") à résoudre »<sup>36</sup>. Témoin, entre autres, le travail scénique de Peter Brook qui monte le *Marat-Sade* de Peter Weiss en s'inspirant du *Théâtre et son double*, l'engouement théorique de Barthes pour Brecht et la fascination de Julia Kristeva pour l'écriture dissolvante d'Artaud. De fait, les deux dramaturges n'hésitent pas à signaler leur intention de rupture : Artaud déclare que « si nous avons tous fini par considérer le théâtre comme un art inférieur, un moyen de distraction vulgaire (...), c'est qu'on nous a trop dit que c'était (...)

34. Pierre SOMVILLE, *Essai sur la « Poétique » d'Aristote*, (Paris : Librairie J. Vrin, 1975.) p. 94.

35. Inutile de préciser que l'on va s'intéresser ici à la théorie plutôt qu'à la pratique théâtrale, même si l'écriture dramatique et scénique de Brecht a connu une influence particulièrement féconde.

36. Patrice PAVIS, *Dictionnaire du théâtre*, (Paris : Éd. Sociales, 1980.) p. 43.

du mensonge et de l'illusion »<sup>37</sup>, et Brecht d'ajouter : « La dramaturgie non-aristotélicienne, quant à elle, ne condense pas les événements pour en faire un destin inéluctable auquel elle livrerait sans recours l'individu, quand bien même il réagirait avec force et beauté : au contraire, elle examine ce "destin" à la loupe et révèle les machinations tout humaines qu'il recouvre »<sup>38</sup>. Certes, leur visée première consiste à dégluer le théâtre d'une tradition aristotélicienne qui, arrangée pour *faire illusion*, ruine d'emblée toute espèce de dialogue scène-salle au profit de l'adhésion du spectateur à une scène logomachique supplantant le monde. Artaud et Brecht dénoncent une telle emprise de la scène sur la salle et promeuvent un théâtre qui substitue une participation active à l'identification passive qu'ils associent au théâtre occidental. D'où, d'ailleurs, l'attrait quasi utopique qu'exerce sur eux le théâtre oriental<sup>39</sup>, et leur souhait de rejeter le théâtre dans la vie pour ainsi le reformuler en fonction d'une vitalité féconde : le plaisir théâtral n'est plus une simple question d'esthétique ravalant le théâtre au rang de divertissement inoffensif, voire inopérant. C'est là, indique Artaud, « l'infirmité spirituelle de l'Occident, qui est le lieu par excellence où l'on a pu confondre l'art avec l'esthétique »<sup>40</sup> : il ne s'agit plus d'engoncer la création théâtrale dans les vertus emmêlées du Vrai(semblable) et du Beau, mais pour l'un « de désaxer le fondement actuel des choses, de changer l'angle de la réalité »<sup>41</sup>, et pour l'autre de « ti(rer) le divertissement de la nouvelle activité productive »<sup>42</sup>. Pour divergents que soient leurs programmes, Artaud et Brecht

37. Antonin ARTAUD, *Le théâtre et son double*, (Paris : Gallimard, coll. Idées, 1964.) p. 116.

38. Bertolt BRECHT, *Écrits sur le théâtre*, (Paris : l'Arche, 1963.) p. 97.

39. D'ailleurs, Georges BANU souligne justement que la réflexion théâtrale du XX<sup>e</sup> siècle s'est ouverte à l'Orient pour l'incorporer à sa pratique : « Craig rêve de l'Égypte, dit-il, Artaud de Bali, Tairov de l'Inde, Meyerhold, plus en sourdine, du Japon ». *Bertolt Brecht ou le petit contre le grand*, (Paris : Éd. Aubier, 1981.) p. 40. Mentionnons également la fascination brechtienne pour le théâtre chinois à partir duquel le dramaturge élabore le célèbre « *Verfremdungseffekt* ». Brecht, ajoute Banu, « était parti en Extrême-Orient pour y chercher des témoins et des alliés dans un combat contre l'esthétique bourgeoise de l'intemporalité, contre le théâtre culinaire, contre Aristote » (p. 10).

40. ARTAUD, *op. cit.*, p. 105.

41. ARTAUD, « À la grande nuit ou le Bluff surréaliste », in *Œuvres complètes I*, (Paris : Gallimard, 1976.) p. 60.

42. BRECHT, *Petit organon pour le théâtre*, (Paris : l'Arche, 1978.) p. 31.

relancent donc dans le contexte de la modernité la question fort débattue du rapport de la scène au réel et, corrélativement, de l'effet à produire sur le spectateur. Remise en question totalisante qui touche ici à la finalité essentielle de l'œuvre théâtrale et qui réinterprète la relation mimésis-catharsis, non pas pour la subvertir indûment, mais pour l'assujettir à un idéal. Nous faisons évidemment allusion à l'idéal métaphysique d'Artaud et à l'idéal politique de Brecht qui sont à l'origine même des deux systèmes dont l'un recherche l'insertion de l'être dans le monde et l'autre l'intégration de l'homme dans le social, soit deux directions apparemment opposées : *en deçà* du théâtre, hors d'une civilisation gangrenée, où tout reste à faire, et *au-delà* du théâtre, vers une société à transformer, où tout est à refaire.

Le théâtre selon Artaud n'est pas fait pour décrire l'homme, mais pour constituer « l'être d'homme »<sup>43</sup> : en cela, renonçant à la simple imitation « culturelle », il renoue avec l'étymologie religieuse du mot création (« tirer du néant », « donner existence ») si l'on donne à ce mot la force originelle d'un retour à la nature et à l'individu réconciliés, à ce moment pré-théâtral où l'être est à constituer plutôt qu'à imiter. Création originelle s'il en fût qui consiste à provoquer la fusion pré-verbale de l'esprit et de la matière, c'est-à-dire d'échapper à la signification réductrice du *logos*, du mot qui « n'est en somme qu'un aboutissement »<sup>44</sup>, en remontant aux origines de la culture : se situer, écrit Artaud, « au point où le monde devient sonore et résistant en nous, avec les yeux de qui sent en soi se refaire les choses, de qui s'attache et se fixe sur le commencement d'une nouvelle réalité »<sup>45</sup>. Le réel artaudien, ainsi redéfini, marque le retour utopique à un monde qui n'est pas encore fixé dans l'idée de civilisation. D'ailleurs, ce qu'Artaud retrouve d'abord dans le peyolt hallucinogène des Tarahumaras, c'est un moyen extrême de se purger ou, pour

---

43. Guy SCARFETTA, « La dialectique change de matière », in *Artaud*, (Paris : coll. 10/18, 1973.) p. 285. « Le théâtre, écrit Artaud que l'auteur cite, n'a jamais été fait pour nous décrire l'homme et ce qu'il fait, mais pour nous constituer un être d'homme qui puisse nous permettre d'avancer sur la route, de vivre sans suppurer et sans puer / Et le théâtre est ce pantin dégingandé, qui musique de troncs par bardes métalliques de barbelés nous maintient en état de guerre contre l'homme qui nous corsetait ».

44. ARTAUD, *Le théâtre et son double*, p. 179.

45. ARTAUD, « Textes de la Période Surréaliste », in *L'Ombilic des Limbes*, (Paris : Gallimard, 1954.) p. 175.

reprendre son expression, de se « laver » de l'idée de civilisation, de culture comme négation de la vie : « Or, dit-il, je n'allais pas au peyolt pour entrer, mais pour sortir... sortir d'un monde faux. Nous vivons sur un odieux atavisme physiologique qui fait que même dans notre corps, et seuls, nous ne sommes plus libres, car cent père-mère ont pensé et vécu pour nous, avant nous, et ce que nous pourrions à un moment donné, à l'âge dit de raison, trouver de nous-mêmes, la religion, le baptême, les sacrements, les rites, l'éducation, l'enseignement, la médecine, la science s'empresment de nous l'enlever. J'allais donc vers le peyolt pour me laver »<sup>46</sup>. C'est justement ce parcours à rebours qu'Artaud désigne dans *Le théâtre et son double* lorsqu'il fait allusion à une « Parole d'avant les mots »<sup>47</sup> où l'agitation scénique se libère de la hantise du signifié dernier pour se donner à un état de signifiante pré-verbale.

La mimésis, dans une telle perspective, n'a plus rien à voir avec le vraisemblable qui gagne la crédibilité, voire l'adhésion du spectateur de théâtre aristotélien, mais, arrachée au dogmatisme de l'imitation, elle se transforme en une évocation matérielle d'un « réel *inutilisé* par les hommes de maintenant »<sup>48</sup> tel que le qualifie Artaud : c'est-à-dire qu'elle procède à la réanimation fictive des forces élémentaires d'une nature faussement et perversément domestiquée par la culture. Artaud fait ainsi de la scène un lieu traversé par le mythe des origines où « l'HOMME est seul, et raclant désespérément la musique de son squelette, sans père, famille, amour, dieu ou société »<sup>49</sup>, aux seules prises avec les forces barbares d'une nature brute. Cette remontée fictive en-deçà du théâtre qui, selon Artaud, s'associe à l'idée de civilisation, correspond donc à une brisure du social ou, plus justement, à une perte du sens (du langage) théocratique, pourrait-on l'appeler, où le monde originel, dépris du logos culturel, rend possible l'insertion de l'être dans un nouveau monde « in-signifié ». C'est ainsi qu'il faut

46. ARTAUD, « Les Tarahumaras », in *Œuvres complètes IX*, (Paris : Gallimard, 1971.) p. 48.

47. ARTAUD, *Le théâtre et son double*, p. 89.

48. Pierre BRUNEL, *Théâtre et cruauté ou Dionysos profané* (Paris : Librairie des Méridiens, 1982.) p. 134. Il cite une lettre du 25 janvier 1936 qu'Artaud envoie à Jean Paulhan pour lui annoncer le titre de son livre : *Le théâtre et son double*.

49. ARTAUD, « Les Tarahumaras », p. 31.

comprendre le souhait d'Artaud de « briser le langage »<sup>50</sup> pour déréaliser radicalement le social au profit d'un « réel innomé »<sup>51</sup> qui échappe à la signification culturelle et qui transforme la scène illusionniste en « un lieu matériel pensant »<sup>52</sup> où, pour parler artaudien, l'être se constitue « avec un bruit de création »<sup>53</sup>.

Cette redéfinition du réel modifie largement le type de relation entre le spectacle et le spectateur : ce dernier n'a plus affaire à une scène axée sur l'identification, mais à l'inscription sur scène d'un fonds pulsionnel en vue d'une totale libération culturelle. Il s'agit moins de purger le spectateur de certaines toxines indésirables, ou d'une épuration morale passant par l'écoute du corps, que de le *traumatiser méthodiquement*, selon une nécessaire rigueur qu'Artaud croit trouver dans le théâtre balinais, en essayant de matérialiser l'inconscient invisible. Ce qu'Artaud propose c'est plutôt de toucher à la cruauté qui, plus qu'un simple élément d'une thématique théâtrale, prend ici un sens tout à fait particulier : c'est-à-dire de communiquer implacablement avec les forces vitales qui, dit-il, « (sont) à la base de la réalité »<sup>54</sup> et qui, comme les rites hallucinogènes des Tarahumaras, entraînent la déculturation de l'être au point qu'« on ne comprend plus le monde que l'on vient de quitter »<sup>55</sup>. À la notion de catharsis aristotélicienne, Artaud substitue l'idée de « curation cruelle »<sup>56</sup> qui, en termes plus abstraits, correspond à une traversée hors du logos vers l'origine pré-réfléchie du monde : soit hors du langage par lequel l'être s'est faussement inventé. Langage dont le seul usage désormais, écrit Artaud, est de servir de « moyen de folie, d'élimination de la pensée, de rupture »<sup>57</sup> : de rejet. C'est ce que Kristeva a appelé l'« oralisation du rejet »<sup>58</sup>, c'est-à-dire le refus du texte préétabli au profit du seul déplacement

50. ARTAUD, *Le théâtre et son double*, p. 17.

51. Nous empruntons cette expression à SCARPETTA, *op. cit.*, p. 273.

52. Jacques GARELLI, *ARTAUD et la création du lieu*, (Paris : José Corti, 1982.) p. 87.

53. ARTAUD, « Manifeste en langage clair », in *L'Ombilic des Limbes*, p. 192.

54. BRUNEL, *op. cit.*, p. 18. « (...) Le théâtre dans la mesure où il cesse d'être un jeu d'art gratuit, où il redevient actif et retrouve sa liaison avec des forces, écrit Artaud, reprend son caractère dangereux et magique, et s'identifie avec cette sorte de cruauté vitale, qui est à la base de la réalité ».

55. ARTAUD, « Les Tarahumaras », p. 32.

56. Nous empruntons cette expression à P. Brunel qui entend signifier par là une variante moderne de la catharsis.

57. ARTAUD, « À table », in *Œuvres complètes I*, p. 34.

58. Julia KRISTEVA, « Le sujet en procès », in *Polylogue*, (Paris : Éd. du Seuil, 1977.) p. 97.

de l'air, d'une performance sonore qui échappe à la signification. Scarpetta, quant à lui, parlera d'« une pratique *insurrectionnelle* du langage »<sup>59</sup>. La « curation cruelle » est donc une sorte d'ébranlement ontologique où c'est « l'idée d'homme » qui est à constituer, tout comme la scène artaudienne « refait poétiquement le trajet qui a abouti à la création du langage »<sup>60</sup>. En tant que produits culturels, l'être et le langage sont inacceptables chez Artaud. Celui-ci rêve plutôt à un être in-civilisé, sans langage, pur dirait-il, qui doit « reconstitue(r) l'union de la pensée, du geste, de l'acte »<sup>61</sup> : le *faire* et le *dire* indissociés dans l'*être*. Dès lors, il appert que « l'anti-catharsis » artaudienne, telle que désignée par Franco Tonelli qui y voit « une mise en liberté de toutes les forces vitales de l'homme »<sup>62</sup> plutôt qu'« un processus rationnel (...) s'appuyant sur des émotions de base comme la crainte et la pitié »<sup>63</sup>, renvoie (paradoxalement) à une régression en-deçà de l'idée même de théâtre où le jeu est acte vital, constitutif, au lieu d'être une simulation sociale. Régression d'autant plus évidente qu'elle signifie une absence d'être, un retour à la pureté d'avant la venue du sens, qui fonde à la fois le projet d'Artaud et la remarque, tirée de sa réflexion sur le suicide, où il avoue qu'« (il) ne se sen(t) pas l'appétit de la mort, qu'(il) se sen(t) l'appétit de *ne pas être* »<sup>64</sup> : c'est-à-dire être là où la pensée et le corps se (re)font mutuellement, là où le corps est « pensant ».

L'idéal brechtien, contrairement à celui d'Artaud, ne propose pas une quête des origines, mais s'occupe de l'actualité : d'une apparente régression, on passe ici à une progression vers le social démythifié. C'est-à-dire, sur le plan théorique, dépris d'une supposée immuabilité qui donne la société pour une entité profondément permanente, et engagé dans la voie d'un développement qui fait de l'homme et du monde des produits infiniment « transformable(s) »<sup>65</sup>. L'enjeu de la pratique brechtienne, c'est

59. SCARPETTA, *op. cit.*, p. 272.

60. ARTAUD, *Le théâtre et son double*, p. 167.

61. Cité par P. BRUNEL, *op. cit.*, p. 19.

62. FRANCO TONELLI, *L'esthétique de la cruauté*, (Paris : Éd. Nizet, 1972.) p. 19.

63. *Ibid.*, p. 43.

64. ARTAUD, « Enquête — Le suicide est-il une solution ? », in *Œuvres complètes 1*, pp. 20-21.

65. BRECHT, *Écrits sur le théâtre*, p. 343. « Mais il est une chose qui ne fait plus aucun doute pour moi, écrit-il : le monde d'aujourd'hui ne peut être décrit aux hommes d'aujourd'hui que s'il leur est présenté comme transformable ».

justement d'apprendre aux spectateurs à se saisir en tant qu'objets historiques tout comme les personnages mis en scène sont pris dans la texture de l'histoire dont ils ne sont que les objets ballotés : il ne s'agit plus de se livrer au *fatum* qui légifère les personnages par le relais anesthésiant de l'identification, mais de réfléchir sur les situations qui les agissent. Brecht dit explicitement que le spectateur « ne doi(t) pas simplement (se) mettre à (la) place (du personnage), (mais qu'il) doi(t) prendre position face à lui »<sup>66</sup> : soit se situer face au spectacle plutôt que d'y adhérer inconditionnellement. Nous avons affaire à une scène qui, par les procédés d'étrangéisation de la fable et de distanciation du jeu que Brecht élabore en s'inspirant du théâtre chinois, opère une mise en accusation de l'illusion en instaurant une pratique consciente des signifiants scéniques. Le réel brechtien n'est donc ni le vraisemblable a-historique d'Aristote ni la mise en place de la déculturation rêvée par Artaud, mais, pour reprendre l'expression heureuse de Anne Ubersfeld, « un réel qui fait signe »<sup>67</sup>, si l'on comprend par là que le signe théâtral se construit à *partir* du réel plutôt qu'il ne l'exprime platement. Brecht renie vigoureusement le « comme si » illusionniste de la mimésis aristotélicienne et fait du réel scénique un lieu de production signifiant : le réel est fonction d'impératifs idéologiques qui refusent d'« échanger un monde plein de contradictions contre un monde harmonieux »<sup>68</sup>. C'est d'ailleurs dans le caractère résolument adaptable, voire démontable, des divers signes mis en jeu sur la scène que résident la fortune et l'efficacité du théâtre brechtien pour lequel la mobilité du signifiant semble se porter garant d'une transformation sociale à venir, le libérant ainsi du seul critère de vérité générale que sonde le théâtre aristotélicien comme signifié ultime. Soucieux d'échapper au mouvement qui va de soi, à l'autorité de *La Poétique*, outre l'usage constant qu'il fait de la rupture pour tenir l'illusion théâtrale à distance, Brecht accuse le caractère transformable du réel en le « sémiologisant » de façon à montrer que la seule motivation qui existe entre la scène et le monde résulte d'un choix réfléchi, et non d'un lien naturel qui arrêterait le jeu des signes à l'idée d'une permanence légitimant le mythe de l'éternel humain.

66. BRECHT, *Petit organon pour le théâtre*, p. 62.

67. A. UBERSFELD, *L'école du spectateur*, p. 39.

68. BRECHT, *Petit organon pour le théâtre*, p. 42.

La scène brechtienne, parce qu'elle est le résultat d'une théorisation qui redéfinit le réel en fonction d'une analyse nouvelle de la société visant à « montrer les événements et les hommes sous leur aspect historique, éphémère »<sup>69</sup>, est une pratique qui affiche sa matérialité pour « bloquer » l'illusion mimétique et décentrer, voire décentraliser, le rapport scène-salle. D'où le fait que l'on reconnaisse souvent dans le théâtre de Brecht un théâtre de signifiants : c'est-à-dire un théâtre où les signifiants ne sont pas forcément emportés vers une véridicité fabriquée, mais ouvrent le dialogue entre le monde signifié et le monde réel, faisant de l'écart entre les deux un lieu de production. On sait, du reste, avec quelle verve Brecht s'est opposé au théâtre aristotélicien, en l'assimilant un peu rapidement, comme le note Patrice Pavis<sup>70</sup>, à la seule activité cathartique. Cette réduction de *La Poétique* à l'idée d'une purgation, si indéfinie soit-elle, témoigne d'un programme radicalement différent : il ne s'agit plus de « sidérer » le spectateur, mais de le « faire penser ». Réajustant le plaisir théâtral à son idéal politique, Brecht associe à l'évocation possible des phantasmes la part de réflexion que permet la circulation scène-salle, une fois empêchée la communication unilatérale propre au théâtre illusionniste où l'intérêt de la salle s'engluait à la scène. Il va sans dire, par conséquent, que le théâtre brechtien n'est pas « scénocratique »<sup>71</sup>, imposant le langage de la scène comme le seul langage réel, dans la mesure où il renonce volontiers à « la "sidération" du spectateur, et l'oblige à quitter non seulement l'action, la suite du récit, mais l'univers du théâtre, pour revenir à son monde à lui »<sup>72</sup>. Ainsi, la communication envisagée par Brecht ouvre une faille pour avoir lieu quelque part entre la scène et la salle, entre le lieu de production du sens et celui de la réception du sens, dans la rencontre de la fiction (du réel signifié) et du réel (du monde réel) :

69. Bernard DORT, *Lecture de Brecht*, (Paris : Éd. du Seuil, 1960.) p. 109.

70. P. PAVIS, *op. cit.*, p. 43.

71. *Ibid.*, p. 357. « La conception scénocratique du théâtre marque l'aboutissement de la tradition occidentale (incarquée dans l'esthétique hégélienne) : la scène dévoile une vérité profonde de la culture et est l'image même de cette *révélation du sens*. L'espace scénique est sacré dans la mesure où l'esprit d'une œuvre ou d'une époque s'y manifeste. À l'esthétique scénocratique s'opposera ensuite l'idée que la scène fait travailler le sens textuel, le tourne et le retourne, éliminant toute prééminence de l'un sur l'autre, et faisant éclater les limites harmonieuses de la *représentation classique* ».

72. A. UBERSFELD, *Lire le théâtre*, p. 230.

soit, du point de vue du spectateur, une prise en charge du monde qui marque l'éveil de la conscience politique. Tel pourrait bien être le but de la pratique brechtienne et, par extension, son substitut à la catharsis aristotélicienne et à la déculturation artaudienne : faire de la transformation de la société un « acte de libération »<sup>73</sup>, où, au-delà du théâtre, le spectacle se prolonge dans un monde solidaire parce que chaque spectateur devient à son tour, selon son sens étymologique, un acteur, celui qui agit et non plus celui qui est agi.

#### D. LA FICTION THÉÂTRALE : UNE DÉPENSE SANS RISQUE

Il semble juste de conclure que l'idée de catharsis n'est possible que dans le contexte de la fiction : elle implique une identification à la scène qui tient le réel à distance. Il ne s'agit peut-être pas seulement de la distance entre réel et fiction mais, plus profondément, entre monde et langage (la nomination du monde) : le langage comme loi, coutume, usage, à partir duquel le réel doit se régler. Soit le réel comme langage et, par extension, comme effet de culture. Le réel n'est jamais rien d'autre qu'une formulation culturelle qui le commande et, par conséquent, comme le remarque P. Pavis, « s'identifier c'est toujours se laisser impressionner par l'"évidence" sournoise d'une idéologie »<sup>74</sup>. Qu'il s'agisse de l'obéissance aristotélicienne à une stricte logique causale — laquelle, rappelons-le, traduit la conception du langage comme après coup organisé de la pensée (culture) « déjà là » —, de l'utopique déculturation artaudienne qui vise à faire remonter la fiction jusqu'à sa perte dans l'acte vital, ou encore de l'engagement brechtien qui, plutôt que de montrer la part du réel dans la fiction, s'intéresse aux prolongements de la fiction dans le réel, il y a là trois orientations différentes dans un réel à chaque fois redéfini : transformation, par l'ordonnance du langage, de la « culture » préexistante en « fable » structurée, dépossession de l'idée de culture (comme traînée de langage) par un éclatement exacerbé des langages scéniques, historicisation de la scène repensée comme produit

73. BRECHT, *Écrits sur le théâtre*, p. 97. « Tout comme la transformation de la nature, dit-il, la transformation de la société est un acte de libération ; ce sont les joies de la libération que devrait nous faire connaître le théâtre de l'ère scientifique ».

74. P. PAVIS, *op. cit.*, p. 209.

« transformable » en regard de l'amélioration du monde. Nul doute, alors, que la fiction, d'autant plus puissante au théâtre qu'elle se réalise *hic et nunc*, reste toujours une façon de penser le monde et de le dire : de le parler à l'intérieur d'un autre discours, plus grand, celui de la Culture où le réel (si subversif soit-il) prend racine et s'innocente.

Et c'est là que réside sans doute le plus grand plaisir théâtral tel que l'ont défini les trois théoriciens qui ont retenu notre attention : dans la fonction dé-réalisante de la fiction. « Le plaisir théâtral (...), comme le dit pertinemment A. Ubersfeld, est donc l'union de tous les éléments affectifs, *plus* l'éloignement qui permet la paix »<sup>75</sup>, soit le réglage d'une fiction dont la matérialité est bel et bien réelle. Il s'agit, en quelque sorte, de flirter avec le « possible » figuré sur scène tout en se sachant séparé (protégé) de lui par la rampe, sinon par l'espace du jeu : une dépense sans risque, dira-t-on autrement. Délivrance quelque peu mystique chez Aristote, emportement hors du langage vers l'être originel chez Artaud et volonté de ré-investir le monde à neuf chez Brecht, mais dans les trois cas une même absence de risque indissociable de la catharsis dans la mesure où le monde dont elle nous « purge » n'est pas effectif. Telle serait la spécificité, voire l'impudeur, de l'acte de montrer à l'origine du projet théâtral : faire de la scène un lieu où l'on peut mentir impunément pour dire à « haute voix » le désir « silencieux ».

*Alain Bernard Marchand,  
Ottawa.*

---

75. A. UBERSFELD, *L'école du spectateur*, p. 342.

## Remarques sur la notion de liberté dans l'histoire occidentale et sur son dépassement possible

Yvon Provençal

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027039ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027039ar>

[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

Provençal, Y. (1988). Remarques sur la notion de liberté dans l'histoire occidentale et sur son dépassement possible. *Philosophiques*, 15 (1), 129–139. <https://doi.org/10.7202/027039ar>

Résumé de l'article

Un survol historique des principales conceptions du fatalisme dans l'histoire sert ici de fil conducteur pour envisager le dépassement possible d'une conception fataliste qui caractériserait la pensée moderne dans son ensemble, et par conséquent le dépassement de la notion de liberté qu'on peut lui associer. Ce fatalisme moderne est celui que l'on peut attacher à la conception moderne de l'histoire, ce mot - histoire - étant entendu non comme la suite accidentelle des faits par opposition à une raison objective, mais comme l'horizon même, explicite ou implicite, de l'ensemble de la conceptualisation rationnelle moderne. Il s'agit donc, ici, de considérer la possibilité d'un dépassement de cet horizon généralement tenu pour ultime et du type de fatalisme qui lui correspond.

**REMARQUES SUR LA NOTION  
DE LIBERTÉ DANS L'HISTOIRE  
OCCIDENTALE ET SUR  
SON DÉPASSEMENT POSSIBLE**

par Yvon Provençal

**RÉSUMÉ.** Un survol historique des principales conceptions du fatalisme dans l'histoire sert ici de fil conducteur pour envisager le dépassement possible d'une conception fataliste qui caractériserait la pensée moderne dans son ensemble, et par conséquent le dépassement de la notion de liberté qu'on peut lui associer. Ce fatalisme moderne est celui que l'on peut attacher à la conception moderne de l'histoire, ce mot — histoire — étant entendu non comme la suite accidentelle des faits par opposition à une raison objective, mais comme l'horizon même, explicite ou implicite, de l'ensemble de la conceptualisation rationnelle moderne. Il s'agit donc, ici, de considérer la possibilité d'un dépassement de cet horizon généralement tenu pour ultime et du type de fatalisme qui lui correspond.

**ABSTRACT.** A historical survey of the main conceptions of fatalism is made. This serve us as a guide in order to conceive a mean for going beyond a conception of fatalism which seems to be typical of modern thought as a whole. Accordingly this can permit us to go beyond an idea of liberty which is linked to it. We can attach this modern fatalism to the modern conception of history, where we understand this word — history — not as an accidental succession of facts as opposed to an objective reason, but as the explicit or implicit horizon itself of the modern rational conceptualisation as a whole. Therefore we are concerned here about the possibility to go beyond this horizon which is generally considered as ultimate, and beyond the kind of fatalism which corresponds to it.

Il me paraît opportun d'avertir d'abord le lecteur sur le sens particulier qu'un si court article peut avoir étant donnée la dimension du cadre choisi (l'« histoire occidentale »). Ce texte est à la fois très

modeste et très ambitieux. D'une part, il ne s'agit pas d'une investigation historique au sens admis en philosophie. En ce sens il n'y a pas d'originalité dans le contenu des conceptions ici décrites qui ont déjà été relevées, commentées et analysées en profondeur ailleurs. L'originalité de cet article réside bien plutôt dans la façon de mettre ensemble plusieurs conceptions marquantes en en dégagant un profond motif d'intelligibilité. Ainsi la conception moderne de la liberté, et ses limitations propres apparaîtront proches, en un sens précis, de conceptions passées qui remontent jusqu'aux présocratiques. Mon objectif est, par ces pages, de suggérer avec force une possibilité réelle de dépassement des conceptions qui ont le plus marqué la modernité jusqu'à nos jours.

#### QUELQUES FAITS À REMARQUER

Au départ, la pensée rationnelle grecque s'oppose à une conception rigoureuse du fatalisme selon laquelle les destinées humaines sont entièrement déterminées, en particulier par les dieux, telle qu'elle est exprimée dans les poèmes homériques. Quand, dans l'expression artistique de la tragédie, Eschyle et Sophocle exaltent la volonté héroïque, il semble bien que quelque chose vient de se rompre. Les hommes peuvent réagir contre un destin déterminé par les dieux, ou encore décider de composer délibérément avec lui. Toutefois, si l'existence maintenant évidente d'une capacité rationnelle de l'humain qui permet de dépasser le fatalisme religieux est établie, beaucoup reste à faire pour expliciter la liberté humaine et faire en sorte de pouvoir la conquérir, au moins en idée. Quand les Éléates nient le mouvement, ils n'éprouvent pas alors particulièrement de contradiction avec une liberté visée. On entend bien à cette époque que la Destinée est un autre nom de la nécessité. Les Mégariques vont jusqu'à prouver qu'il n'y a *rien de possible*, si toutefois on entend par « possible » ce qui n'est pas nécessaire. Il s'agit d'un argument logique absolu, dit du *Dominateur*<sup>1</sup>.

1. Voici un résumé de cet argument. Si l'on admet que « Tout ce qui est passé est nécessairement vrai », que « Du possible ne procède l'impossible », et si l'on suppose en plus que « Si quelque chose était possible qui n'est ni ne sera, un impossible résulterait d'un possible », alors on peut conclure que tout ce qui est réel est nécessaire (cf. P.-M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, Paris, P.U.F., 1960, p. 10).

Les Mégariques, et Diodore Cronos en particulier qui est l'auteur de l'argument du *Dominateur*, sont post-socratiques et, à ce titre, ils dépassent déjà un premier fatalisme rationnel. C'est précisément cette première forme de fatalisme après Homère, la plus absolue et la plus complète de la pensée occidentale<sup>2</sup>, qu'ils se trouvent à désigner dans un argument où elle devient un objet à prouver, comme en un jeu. Les Mégariques ont imaginé d'autres arguments semblables. Par exemple l'*argument paresseux* (ο ἄργος λόγος) démontre qu'il ne sert à rien, étant malade, d'aller voir le médecin parce que, si on doit guérir, on guérira de toute façon. C'est là un déterminisme où le sujet n'existe pas, ni lui, ni ses décisions... Quand on conçoit ce sophisme, on se trouve à logiciser la croyance au destin.

Aristote rejette ensuite cette vue en introduisant la notion de volitions humaines et en affirmant la réalité de l'action humaine sur la réalité (*De l'âme*). De plus le stoïcien Chrysippe réfute l'*argument paresseux* : les efforts d'un individu humain pour préserver ou rétablir sa santé ne sont pas moins inscrits que leur effet dans l'ordre général du monde. Les Épicuriens, Carnéade, puis les penseurs chrétiens admettent tous la *possibilité* et récusent les arguments mégariques. Ainsi les premiers penseurs classiques<sup>3</sup> reconnaissent au sujet une part dans l'enchaînement des faits. L'humain participe à l'ordre universel. Il vaut la peine d'aller voir le médecin si l'on est malade parce que la raison le demande. De plus le sujet est reconnu libre vis-à-vis de ses passions. Il aura la possibilité de se *convertir* au bien et à la vérité. Ce type de liberté en est un de changer l'individu pour le conformer à un ordre objectif, érigé en ordre universel. Toutefois il n'y a là aucune conception de la liberté au sens de la liberté de changer l'ordre lui-même, qui peut s'incarner en un ordre social particulier. C'est donc une sorte de fatalisme dont l'ordre est cependant différent du fatalisme désigné par les Mégariques.

2. Le mot occidental désigne ici la pensée rationnelle philosophique ou scientifique en un sens général. Ainsi la pensée occidentale commencerait avec les Ioniens dits « physiologues » : Thalès, Anaximandre de Milet, ..., qu'on peut appeler aussi post-homériques.

3. « Classique » est entendu dans cet article au sens de la philosophie classique dont la période la plus générale s'étend de Platon à Kant et Hegel, ces derniers étant définis comme les premiers « modernes » importants.

Raoul Lantzenberg, dans sa préface à l'*Éthique* de Spinoza, donne cet exemple inspiré du spinozisme<sup>4</sup>. Un juge condamne un voleur en lui expliquant ceci : je ne suis pas irrité contre vous, dit-il, parce que je sais que vous avez été déterminé à agir ainsi par nécessité ; mais la société aussi est déterminée et c'est pourquoi je vous condamne. Le sujet et ses décisions sont impliqués dans la nécessité déterministe qui coïncide avec une réalité d'ordre social. Le penseur classique dépasse le fatalisme antique (pré-mégarique) parce qu'il reconnaît à l'humain un pouvoir sur ses actions, une volonté qui le fait agir, mais il admet souvent du même coup que ce pouvoir lui-même et cette volonté elle-même sont déterminés par des lois générales et éternelles. Lantzenberg, qui est un moderne, pose un geste d'explicitation du fatalisme classique comme, antérieurement, Diodore l'a fait pour le fatalisme antique.

Les modernes peuvent rejeter l'argument de Lantzenberg parce qu'ils y voient l'expression d'une position politique particulière, plutôt conservatrice. Le juge pourrait, s'il était véritablement « libre », mettre en question les lois de la société actuelle (même si ce n'est pas exactement là sa fonction de juge), comprendre le sens de l'histoire et les faire évoluer, les transformer complètement. Ce qui distingue la liberté au sens moderne est qu'elle peut consister à faire l'histoire (dans le sens de franchir des étapes successives dans l'histoire réelle), non à s'en tenir à une tradition ou à un donné rigide. Elle est celle de l'individu social quant aux formes sociales, ou encore celle de la société de se conformer à l'ordre rationnel historique, au-delà de tout donné culturel, comme la liberté classique est celle de l'individu de se conformer à l'ordre rationnel social, au-delà de tout donné individuel, trop particulier.

Les modernes n'ont plus en général de monarque doté des pouvoirs absolus et ils ne croient plus en un ordre social intouchable, mais ils se soumettent à quelque chose d'autre, d'un ordre supérieur, qu'on peut identifier à l'*histoire* au sens moderne. Le passage à la modernité, lié aux noms de Kant, Hegel, puis Marx, coïncide pour sa part avec l'admission, qui deviendra habituelle, que tout déterminisme est un ensemble de lois que l'on peut faire découler d'une

4. Raoul LANTZENBERG, préface et traduction de l'*Éthique* de B. Spinoza (1665), Paris, Flammarion, 1908, p. 2. Lantzenberg ajoute (p. 9) qu'un signe de la compréhension du lecteur de l'*Éthique* se présente quand la haine s'éteint, le calme emplit l'âme et qu'on éprouve de la mansuétude pour toute chose.

localité du savoir (déterminisme psychologique, social, etc.) et qui ont donc un caractère essentiellement dépassable ou relatif. On croit ainsi avoir dépassé définitivement le fatalisme parce qu'enfin l'humain se reconnaît la possibilité effective de changer son monde social, et aussi toute vérité liée à un consensus intersubjectif, et même toute vérité objectivement constituée à un moment de l'histoire.

#### LES ORDRES DU FATALISME

La brève description qui précède donne certains aperçus de conceptions qui se sont succédé dans la pensée occidentale. Il est possible, à mon avis, de montrer qu'un profond motif d'intelligibilité les parcourt. Pour le mettre en évidence, posons les définitions suivantes. La référence implicite sera d'abord ce que le penseur suppose en tant qu'horizon dernier de réalité indépassable. Nous verrons comment cet horizon se transforme selon les conceptions successives de la pensée occidentale. Nous appellerons instances subjectives les différents moments d'un même individu, étant entendu que ces termes ont un rôle descriptif pour la référence implicite considérée. Alors l'individu sera vu comme un ensemble d'instances subjectives, disons un ensemble d'ordre *un* d'instances subjectives. Une communauté d'individus sera donc un ensemble d'ensembles d'instances subjectives, soit un ensemble d'ordre *deux* d'instances subjectives. Puis on peut trouver, comme interprétation d'un ensemble d'ordre *trois* d'instances subjectives, un ensemble de sociétés distinctes identifiable à l'histoire au sens moderne, histoire dont les moments, ou les époques, diffèrent quant aux cultures et aux sociétés humaines, et où, plus généralement, plusieurs sociétés (groupes, peuples ou nations, etc.) interagissent. Nous avons donc une séquence d'ordres pour les références implicites. Or il est possible de lui faire correspondre chacune des conceptions remarquables de la liberté, ou encore de son envers, le fatalisme, qui ont été mentionnées ci-dessus.

La suite de l'article ne sera intelligible au lecteur que s'il prend soigneusement note des correspondances entre les attributions des ordres individuel, social et historique, tels qu'ils sont définis ci-dessus, soit comme des ordres successifs d'ensembles d'instances subjectives. Ainsi il pourra constater la reprise d'un même motif,

seulement décalé de façon systématique lorsqu'on passe des conceptions antiques (pré-socratiques) aux conceptions classiques, puis des conceptions classiques aux conceptions modernes.

Le fatalisme logicisé des Mégariques, où même les décisions individuelles sont complètement vaines, où il ne vaut même pas la peine pour l'individu malade à un moment donné d'aller voir le médecin parce que, s'il doit guérir, il guérira de toutes façons, signifie que la destinée de tout *individu* est complètement fixée et que rien de ce qui concerne ses instances subjectives, c'est-à-dire ce qu'il fait à différents moments, ne pourra la changer. C'est le premier ordre du fatalisme rationnel, où l'individu n'a que la liberté, comme Œdipe Roi, d'assumer son propre destin <sup>5</sup>.

Une nouvelle sorte de liberté, plus précisément un nouvel *ordre* de liberté, est conçue ensuite avec Platon, Aristote, les Stoïciens, les Épicuriens, puis les penseurs chrétiens, qui est celle de l'individu de se changer lui-même, à l'intérieur cependant d'un ordre de réalité fixé. Là, le sujet individuel peut se convertir à une vérité de cet ordre, mais il n'a pas le pouvoir de transformation de l'ordre lui-même. Par exemple, il ne peut, au contraire du moderne, entreprendre expressément la transformation progressive de la société. C'est donc l'ensemble d'ordre deux d'instances subjectives qui apparaît dans ce cas comme l'horizon indépassable, alors qu'en revanche l'individu (ensemble d'ordre un) peut être changé ou converti. Ce type de conception classique aura généralement le dessus jusqu'à Kant et l'idéalisme allemand. Selon cette conception donc, l'individu hérite en quelque sorte d'un rôle social intangible, dans un cadre fixé, en une attribution jugée normale, sans être trop contraignante comme telle. Si un désaccord surgit entre le désir individuel et l'ordre intersubjectif englobant, l'individu est chargé de la responsabilité du heurt. L'individu est responsable de ses moments propres, c'est-à-dire de ses désirs et de ses passions, devant l'ordre fixé. Il devra aller au-delà de ces contraintes jugées mauvaises afin de gagner un état de sagesse défini par l'harmonie intersubjective, souvent identifiée à l'ordre social, à laquelle il est inhérent.

---

5. On notera que ce fatalisme rationnel diffère cependant du fatalisme pur et simple de l'« homme homérique », dont le sort et les attitudes sont entièrement déterminés par les dieux.

Comme la conception classique de la liberté, la conception moderne a ses limitations. Selon la première, l'individu « libre » plie ses instances subjectives à la raison de sa conformation à l'ordre englobant, qui est d'ordre deux. L'individu moderne subordonne plutôt son rôle social à la raison d'ordre historique. En fait, c'est la société moderne qui est jugée libre et responsable, et l'individu est jugé en contrepartie moins libre en tant que tel et moins responsable. La reconnaissance de la référence d'ordre historique a pour effet de décharger l'individu, en tant qu'isolé, pour charger la société, ou encore l'individu en tant que *socius*. Il en résulte la possibilité de reconnaître à l'individu le droit à sa satisfaction particulière<sup>6</sup>. Mais ce trait moderne est aussi une façon de penser ce que la société doit assumer face à l'histoire. Elle a charge des individus comme, à l'ordre classique, l'individu a charge de ses moments propres face à la société classique. Si le moderne peut juger avoir dépassé tout déterminisme particulier se présentant sous l'espèce de lois qui régissent la réalité humaine parce que les lois établies naissent et meurent au cours de l'histoire, il admet en même temps, s'il est « réaliste », que le sujet doit subir l'histoire, ou du moins composer sa volonté avec elle, car c'est elle qui a nécessairement le dernier mot. Elle constitue la nécessité et le destin des sociétés. L'histoire est unique comme la raison, ou encore comme un hasard unidimensionnel et à sens unique.

Nous avons trois versions de la *Nécessité* qui correspondent aux trois époques et aux trois ordres, soit la Destinée ('Ανάγκη), le déterminisme classique et l'histoire au sens moderne. Toutes sont considérées à leurs époques respectives comme des références suprêmes, indépassables. Ces trois versions ainsi disposées côte à côte, le changement d'ordre, qui est d'abord la différence même et la rupture, apparaît comme peu de chose, soit le filigrane d'un

---

6. Ce type de reconnaissance existe déjà avec la pensée chrétienne selon une forme particulière, inhérente à l'historicité particulière de cette pensée. Le point a été souligné par HEGEL dans ses *Principes de la philosophie du droit* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821), et il y voit la différence essentielle entre l'Antiquité et les Temps modernes. Il y a toutefois une distinction essentielle à faire entre cette reconnaissance chrétienne de la subjectivité et la reconnaissance moderne. Dans le premier cas, par opposition au second, il s'agit plutôt de la possibilité pour l'individu de changer ses mœurs et son appartenance à certains groupes que de celle de transformer la société humaine elle-même.

niveau référentiel supplémentaire. Aussi pouvons-nous conserver les différences essentielles tout en soustrayant leur caractère absolu. Quand nous réalisons que nous pouvons changer l'ordre, nous ne faisons pas que répéter le même geste absolutiste, nous reconnaissons au contraire que la liberté n'est pas elle-même assujettie à un ordre particulier. Aussi est-ce l'idée même de liberté qui se trouve libérée.

#### UNE AUTRE IDÉE DE LA LIBERTÉ

Ainsi se fait jour une autre idée de la liberté selon laquelle *tous* les ordres de réalités sont en principe à la disposition de l'instance subjective, qu'elle se comprenne comme individu, société, histoire, etc. Non contrainte à la conception qui la réduit à la maîtrise individuelle de ses passions, non plus qu'à la responsabilité sociale face aux revendications individuelles, elle est celle de l'instance subjective en général, qui peut choisir son monde et l'ordre de son monde. Les séquences ainsi décrites, qui d'abord produisent de l'intelligibilité par la mise en évidence des rapports référentiels, contribuent en même temps à libérer en affranchissant de l'absolu d'un ordre.

Les présocratiques sont conscients d'avoir trouvé quelque chose d'extraordinaire qui rompt avec toute pensée antérieure. Les Ioniens et les Éléates transforment l'instance subjective en créant un état de savoir, une auto-révélation qui est déjà un acte *libre* à son niveau propre. À l'époque classique de la pensée occidentale apparaît la possibilité pour l'individu de surmonter son état naturel, d'accéder à un monde de la connaissance dont le caractère tranche avec la proximité individuelle, et de communier au niveau des idées avec un univers d'individus. L'individu peut être transformé profondément en étant tiré du fond de sa caverne pour accéder à une nouvelle lumière, qui est celle d'un autre monde. Mais transformer l'individu moralement, dans son existence même, est perçu comme une entreprise dangereuse, comme de la corruption, ainsi qu'en témoigne peut-être la mort de Socrate. C'est une nouvelle liberté, celle qu'a l'individu de se changer lui-même pour se réaliser selon une idée.

C'est par exemple ce que les particularités de certaines conceptions importantes de l'art expriment. Socrate est partisan

de l'utilité de l'art et croit à son rôle sur le plan moral. Aristote y voit particulièrement un moyen de conciliation rationnelle des passions par la *catharsis*. Cette conception entre dans l'optique de celle de Socrate mais lui ajoute une base de référence individuelle parce que la *catharsis* suppose une appréhension individuelle de l'utilité sociale de l'art. L'art médiéval est subordonné à la foi chrétienne et il véhicule l'espérance et la spiritualité de la communion humaine. La liberté pour l'individu de changer ses habitudes est reconnue dans l'instance subjective, qui attribue à la volonté ou au libre arbitre sa réalisation selon l'idée. Mais c'est Descartes qui découvrira la liberté de l'instance subjective pensante, qui peut être la base de référence la plus radicale, tout en respectant l'universalité de la vérité.

Une nouvelle possibilité, extraordinaire, accompagne la modernité, qui est celle de la réorganisation historique de la société. La société humaine devient l'objet concret, la matière première à transformer, au lieu de l'individu, et on découvre la transformation effective et concrète de l'ordre social que l'on oppose au simple échange d'idées. Le projet prend d'abord un aspect scandaleux parce qu'il semble consister à s'en prendre démesurément à l'ordre suprême des choses, l'ordre classique symbolisé par les institutions en place, par la personne et l'autorité royale. La révolution est une restructuration au niveau social qui s'effectue de l'intérieur, par le changement des références objectives, à l'ordre intersubjectif. Ainsi on réaffecte les immeubles, on transforme des textes, des registres, on réorganise le système de communication et de transmission d'ordres.

Quelque chose d'extraordinaire se manifeste aussi dans l'art. Kant découvre qu'il ne peut y avoir de règle objective pour obliger quelqu'un à reconnaître la beauté<sup>7</sup>. Il existe un développement historique de l'art, selon Hegel. Cela signifie que désormais l'art ne devra plus être associé à un ordre statique ou à une harmonie figée. La modernité verra dans l'art un indice de dépassement et un dépassement en lui-même. Si quelque chose le régit, ce ne peut être de l'ordre de la convention ni de l'objectivité. La façon dont la modernité dépasse le classicisme est exprimée par exemple dans

---

7. Cf. *Critique du jugement*, trad. J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1960, p. 39 sq.

cette phrase de Victor Hugo, qui constitue une curieuse inversion de la conception platonicienne de l'art comme *mimésis* ou imitation de la nature. « Tout ce qui est dans la nature est dans l'art » écrit Hugo dans sa Préface à *Cromwell*. Il signifie par là que l'artiste est maître de ses conventions et de son langage. Si les conceptions modernes de l'art traduisent la libération conceptuelle de cet ordre, cela tient précisément au fait que l'œuvre d'art dans sa signification la plus essentielle pour le moderne transcende l'origine historique et les circonstances culturelles. Ce qui varie selon les époques est *mode* et ce qui varie selon les individus est *goût*. L'art est une réalité d'ordre supérieur.

Nous avons ici une séquence — goût, mode, art — qui suppose des distinctions rendues pleinement claires seulement pour le moderne. Cela peut suggérer une question audacieuse : y aurait-il une sorte d'art, ou une autre entreprise de création, en quelque sorte *extra-moderne*, qui serait à l'art compris au sens moderne, c'est-à-dire à partir de la notion d'histoire au sens moderne, ce que celui-ci est à l'art compris classiquement ? Admettre une telle possibilité serait par exemple ouvrir la porte à l'idée d'un dépassement de l'histoire elle-même ; ce serait par exemple admettre que non seulement il n'y a pas de règle objective pour reconnaître le « beau », mais qu'en outre il n'y a pas d'art absolu, en soi, puisqu'il ne serait que relatif à une histoire possible parmi d'autres. Par extension, l'approche adoptée ici suggère fortement la possibilité d'un dépassement aussi important de la pensée moderne que l'a été le dépassement de la pensée classique par la pensée moderne.

#### CONCLUSION

La conception moderne de la pensée philosophique est que celle-ci peut (ou doit) se traduire par des effets sociaux, c'est-à-dire qui transforment la société et ses institutions. On peut voir qu'en rendant intelligible, comme j'ai tenté de le faire dans cet article, la place de la conception moderne de la liberté eu égard à l'histoire de la pensée occidentale, la perspective qui en résulte conduit à envisager une ouverture ultérieure. Une conception *extra-moderne*, au-delà de l'ordre dit moderne, demanderait à la pensée rationnelle de se traduire plutôt par des effets historiques et universels. Il s'agirait là d'effets non pas dans l'histoire ou dans l'univers mais

d'effets *sur* l'histoire et *sur* l'univers. Si, aux ordres antérieurs, il s'est agi de transformer l'individu dans ses habitudes, puis la société dans ses lois et ses institutions, il s'agirait maintenant de changer les lois de l'univers et les réalités historiques. Cependant la restructuration de l'univers et de l'histoire doit être comprise d'abord comme une opération qui se fait de l'intérieur. Il s'agirait ainsi de transformer l'objectivité elle-même et ensuite de créer de nouveaux univers. Cette création ne serait pas seulement celle d'une pensée mais bien une création réelle, plus réelle que l'histoire réelle et que l'univers réel qui ont été conçus à l'ordre moderne. Ce serait une création qu'il nous faudrait comprendre comme étant au-delà de ce que sentent et comprennent les modernes d'aujourd'hui, comme ceux-ci ont considéré la création dans une histoire au sens moderne au-delà de l'ordre classique. Cette action de dépassement d'ailleurs ne pourrait se ramener à une déduction à partir des lois de l'univers au sens moderne. De même la science ne se déduit pas à partir de simples opinions particulières et la société humaine n'est pas une convention d'individus. Comme on a compris le sens vrai de l'opinion lorsqu'on a eu l'idée de la science, et comme on a compris la réalité individuelle quand on a d'abord considéré la société, le sens de la réalité historique universelle moderne peut n'apparaître que lorsqu'on a accédé à la conception de l'ordre supérieur, extra-historique, dans laquelle cet univers et ses lois propres, et la pensée rationnelle occidentale, ne sont qu'un cas particulier de tous les univers qui sont effectivement réalisables. Telle pourrait être la portée d'une meilleure idée de la liberté.

*Département de physique,  
Collège Montmorency.*

## Habermas et Althusser : critique de l'idéologie scientiste et critique de l'humanisme idéologique

Jacques Aumètre

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027040ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027040ar>

[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

Aumètre, J. (1988). Habermas et Althusser : critique de l'idéologie scientiste et critique de l'humanisme idéologique. *Philosophiques*, 15 (1), 141–167.  
<https://doi.org/10.7202/027040ar>

Résumé de l'article

Les hommes sont-ils sujets ou assujettis à la structure objective du monde naturel et social ? Est-ce l'idéologie ou la critique de l'idéologie qui les fait sujets ? Les deux, selon Marx, car les hommes ne sont pas libres mais le deviennent à travers l'histoire, dialectiquement, en se libérant de la nécessité qui les conditionne. Depuis, le marxisme s'est scindé, un matérialisme objectif y affrontant un idéalisme subjectif, et aujourd'hui Althusser retourne le socialisme scientifique contre l'utopie communiste, à l'inverse d'Habermas. Une critique scientiste de l'humanisme idéologique s'oppose alors à une critique humaniste de l'idéologie scientiste. Et s'il fallait plutôt critiquer ensemble humanisme et scientisme comme les deux versants contraires mais complémentaires d'un même rationalisme métaphysique et idéologique ?

**HABERMAS ET ALTHUSSER :  
CRITIQUE DE L'IDÉOLOGIE  
SCIENTISTE ET CRITIQUE  
DE L'HUMANISME IDÉOLOGIQUE \***

par Jacques Aumètre

RÉSUMÉ. Les hommes sont-ils sujets ou assujettis à la structure objective du monde naturel et social ? Est-ce l'idéologie ou la critique de l'idéologie qui les fait sujets ? Les deux, selon Marx, car les hommes ne sont pas libres mais le deviennent à travers l'histoire, dialectiquement, en se libérant de la nécessité qui les conditionne. Depuis, le marxisme s'est scindé, un matérialisme objectif y affrontant un idéalisme subjectif, et aujourd'hui Althusser retourne le socialisme scientifique contre l'utopie communiste, à l'inverse d'Habermas. Une critique scientiste de l'humanisme idéologique s'oppose alors à une critique humaniste de l'idéologie scientiste. Et s'il fallait plutôt critiquer ensemble humanisme et scientisme comme les deux versants contraires mais complémentaires d'un même rationalisme métaphysique — et idéologique ?

ABSTRACT Are men subjects or are they subjected to objective structure of natural and social world ? Is it ideology or criticism of ideology which makes them subjects ? Both, according to Marx, because men aren't but become free through history, dialectically, being liberated from necessity which determines them. Since, marxism has been splitting up into an objective materialism fronting a subjective idealism, and today Althusser, at the opposite of Habermas, returns scientific socialism against communist utopia. Then, a scientist criticism of ideological humanism is opposed to a humanist criticism of scientistic ideology. So, shouldn't we criticize both humanism and scientism as two contrary but complementary sides of a single metaphysical — and ideological — rationalism ?

---

\* Cet article est une version raccourcie et remaniée du texte « La question du sujet dans les critiques marxistes de l'idéologie », paru dans *L'efficacité du symbolique II. Approches politiques et sémiologiques*, Cahiers Recherches et Théories, Collection « Symbolique et idéologie », Montréal, Département de philosophie, UQAM, 1987.

L'idéologie, pour les marxistes, n'est pas seulement à théoriser, mais aussi et surtout à critiquer comme mystification au service d'une domination et d'une exploitation dites « de l'homme par l'homme ». Dès lors, parler d'idéologie, c'est dire qu'il y a des hommes dominés et exploités par d'autres hommes, dans le cadre d'un système social divisé en classes antagoniques, à cause du processus d'appropriation, par une minorité, du travail de la majorité. Et puisque ce processus de domination et d'exploitation des travailleurs par les propriétaires des moyens de travail nécessite une mystification idéologique qui le masque ou maquille pour le justifier, c'est dire qu'il y a des hommes mystifiés — la majorité, voire la totalité si les mystificateurs sont eux-mêmes mystifiés... De toute façon, on ne saurait, dans le marxisme, analyser les processus sociaux, et notamment idéologiques, en ignorant l'action des hommes sur la nature et dans la société, en la traitant comme si elle était réductible au mouvement des choses.

Mais il y a diverses manières, à la limite contraires, de concevoir l'action historique des hommes, selon que l'on privilégie leur asservissement ou leur affranchissement par rapport à la structure du système social. Alors apparaissent les divergences, dans le marxisme, sur la détermination de l'humanité comme subjectivité. Ces hommes auxquels rapporte la mystification idéologique, faut-il les dire sujets au sens d'êtres libres d'agir, de faire l'histoire, non seulement acteurs mais auteurs de leur action et ayant donc autorité sur le monde — potentiellement sinon actuellement — ou au sens d'être assujettis — éternellement — à une structure objective de l'action ? Quel discours, au juste, les fait sujets et les rend libres : l'idéologie ou, au contraire, la critique de l'idéologie ? En fin de compte, la critique de l'idéologie libère-t-elle la subjectivité des hommes ou libère-t-elle les hommes de la subjectivité ? La question du sujet s'avère ainsi centrale dans les critiques marxistes de l'idéologie, car toute théorie de l'idéologie s'y fonde sur une théorie du sujet, qu'elle soit subjectiviste ou objectiviste, qu'elle considère la subjectivité de l'homme comme réelle ou comme imaginaire, principe de la critique de l'idéologie ou conséquence de l'idéologie, au contraire.

Cette alternative est celle que proposent aujourd'hui Habermas et Althusser. D'un côté, Habermas, dans le cadre d'une reconstruction méta-marxiste, entreprend une critique humaniste de l'idéologie

scientiste comme suprême et ultime idéologie historique ; de l'autre, Althusser, dans le cadre d'une reconstitution néo-marxiste, élabore une critique scientiste de l'humanisme idéologique comme fondement éternel de toute idéologie. Pourquoi et comment le marxisme a-t-il pu aboutir à ce clivage sur la question du sujet, générateur d'un antagonisme radical des perspectives critiques sur l'idéologie ? Sans doute faut-il, préalablement à l'examen de cette divergence, remonter à sa source, chez Marx lui-même, pour rappeler très brièvement la manière dont il avait uni ce qu'Habermas et Althusser ont séparé et opposé : les deux versants, subjectif et objectif, d'un même rationalisme dialectique<sup>1</sup>.

Pour Marx, les hommes ne sont pas des sujets libres, mais le deviennent à travers l'histoire en se libérant des nécessités naturelles et sociales qui les conditionnent, en progressant dialectiquement vers l'autodétermination consciente et volontaire des individus librement associés pour la maîtrise du monde, au terme d'une révolution communiste faisant coïncider la rationalité libre de la société avec la liberté rationnelle des individus. Or, tant que n'advient pas la fin de l'histoire (... de la lutte des classes), l'idéologie, au sein des sociétés de classes, mystifie les hommes, soit en faisant abstraction de l'histoire, parce qu'elle naturalise la

---

1. Essayons, sans trop anticiper sur les développements à venir, de préciser d'emblée ce que nous entendons par « humanisme » et « scientisme », puisque toute notre argumentation va tourner autour de cette opposition conceptuelle. Par humanisme, nous entendons toute théorie philosophique qui fait de l'homme l'être suprême ou le sens et la valeur suprêmes de l'être, mesure de toute chose et fondement du monde, origine et fin de l'histoire, bref, toute doctrine qui défie l'homme. L'humanité de l'homme — individuelle et/ou sociale, naturelle et/ou historique, intellectuelle et/ou morale — s'y définissant essentiellement et/ou existentiellement par la liberté rationnelle d'être, de (se) faire, de (se) penser, l'humanisme entend libérer rationnellement l'homme, comme sujet, de toute aliénation objectivante. Par scientisme, nous entendons toute théorie philosophique qui fait de la science la seule forme valable et véritable, parce qu'objective, de connaissance, voire de pensée, bref, toute doctrine qui absolutise la science, parfois, mais pas toujours, comme si elle était capable, à terme, d'éliminer notamment la religion, la métaphysique et la morale. La scientificité de la science s'y définissant par la rationalité nécessaire qu'elle trouve et/ou met dans le monde, le scientisme entend soumettre rationnellement l'homme à l'ordre et aux lois du monde. Ce qu'humanisme et scientisme ont pourtant en commun, c'est le rationalisme — d'un côté subjectif, libre, de l'autre objectif, nécessaire — que Marx a rendu dialectique, pour dépasser l'opposition entre science du sujet et science de l'objet comme entre sujet de la science et objet de la science, mais qu'Habermas et Althusser ont infléchi, l'un vers l'herméneutique, l'autre vers l'analytique.

structuration objective des sujets, soit en faisant de l'histoire abstraite, parce qu'elle spiritualise la subjectivation des structures objectives. Ce spiritualisme subjectif n'est que la contrepartie du naturalisme objectif, son contraire complémentaire, le supplément d'âme d'un monde chosifié, la réaction imaginaire et illusoire des hommes à leur réelle réification. La liberté des sujets n'est qu'apparente, mais la nécessité des structures objectives aussi<sup>2</sup>.

Il s'agit donc, pour Marx, de construire une science de l'histoire démystificatrice qui rapporte les structures du monde objectif à l'action des sujets, mais des sujets réels, empiriques, concrets, dont la libération serait conçue sur une base matérialiste — une science matérialiste du sujet, c'est-à-dire du devenir-sujet de l'humanité, de sa libération historique comme domination de l'objectivité du monde naturel et social. Il faut que les hommes se sachent conditionnés pour savoir se déconditionner. Il leur faut savoir le pourquoi et le comment de leur aliénation pour pouvoir agir en connaissance de cause afin de se désaliéner. Le fondement de l'histoire est matériel, mais non sa fin qui le transcende comme libération de ce conditionnement matériel de l'existence. Le matérialisme de Marx, objectif quant aux conditions, qui ne sont que des moyens, est subjectif quant aux fins de l'histoire. Si Marx entend dépasser conjointement l'idéalisme dialectico-historique de Hegel et le matérialisme mécanico-physique de Feuerbach, c'est pour rendre le matérialisme actif, transformateur, créatif, c'est-à-dire subjectif. Son matérialisme dialectico-historique conçoit le devenir historique comme une dialectique sujet/objet transcendant la matérialité fondamentale du monde, allant « au-delà », dit-il carrément<sup>3</sup>.

---

2. Voir *L'idéologie allemande* et les « Thèses sur Feuerbach » qui en constituent l'indispensable complément. De nombreux autres écrits, de la maturité comme de jeunesse, vont, bien entendu, dans le même sens.

3. Rappelons cette déclaration décisive du Marx réputé « scientifique » : « À la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la production matérielle proprement dite (...) c'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité » (*Le Capital*, in Œuvres II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, p. 1487, 1488).

Originellement objective (naturelle, donc nécessaire), la rationalité dialectique de l'histoire devient finalement subjective (consciente et volontaire, donc libre). Aussi la science critique de l'histoire que Marx oppose à l'idéologie relève-t-elle à la fois d'un scientisme, critique de la subjectivation des structures objectives, et d'un humanisme, critique de la structuration objective des sujets. Mais dans cette science de l'histoire qui englobe l'ensemble des sciences humaines, l'humanisme finit par primer sur le scientisme, puisque dialectiquement la fin prime sur l'origine comme la totalité sur la partie, et que la science y coïncide avec la conscience de classe du prolétariat, le seul sujet objectif de l'histoire, car le seul dont l'intérêt particulier s'identifie à l'intérêt universel de l'humanité qu'il a pour mission de libérer en se libérant. C'est dire que Marx oppose à l'idéologie, fausse (con)science de toute société de classes, la (con)science vraie de ce sujet historique de la libération qu'est le prolétariat révolutionnaire, générateur d'humanité depuis l'inhumanité même de sa condition sous le capitalisme — la (con)science matérialiste d'un sujet matériel, par conséquent. Reste alors à examiner la scission qui s'est produite, après Marx, dans la critique de l'idéologie, entre l'humanisme et le scientisme, conduisant Habermas à un subjectivisme sans matérialité (sauf inessentielle), et Althusser à un matérialisme sans subjectivité (sauf imaginaire et illusoire).

Habermas, pour sa part, cherche à ressusciter le projet de libération de la subjectivité, mais en le dégageant du cadre matérialiste où Marx l'avait enraciné. En effet, il vise lui aussi une sorte de révolution humanisatrice du monde, même s'il n'envisage plus l'instauration de la société sans classes comme le terme d'un processus violent de lutte armée contre la bourgeoisie passant par la dictature du prolétariat, mais plutôt comme l'horizon d'une révolution démocratique pacifique où les hommes tendraient à récupérer en fait ce qui leur appartient en droit : le pouvoir de s'auto-déterminer. Il s'agit, comme pour Marx, « de rendre impossible tout ce qui existe indépendamment des individus », de leur association libre, consciente et volontaire. Par contre, Habermas considère que si les hommes peuvent et doivent s'émanciper, se délivrer de toute autorité étrangère à leur volonté générale rationnellement orientée vers le bien commun, ce n'est pas en tant que travailleurs, au niveau de l'organisation économique de la production, mais en

tant que citoyens, au niveau de l'organisation politique de la communication. Mieux : le développement exponentiel des forces productives jusqu'à l'atteinte d'une société d'abondance et de consommation de masse, non seulement n'engendre pas l'émancipation humaine, mais l'empêche radicalement, comme le prouve assez l'évolution du capitalisme contemporain.

Le tort de Marx, pour Habermas, c'est d'avoir rabattu l'interaction communicationnelle entre les hommes sur l'action productive des hommes transformant la nature. Or, le travail productif, parce qu'il implique une domination appropriatrice de la nature, renvoie à un intérêt de connaissance manipulatoire qui relève d'une rationalité technique, tandis que l'interaction communicationnelle renvoie à un intérêt de connaissance émancipatoire qui relève d'une rationalité éthique<sup>4</sup>. De la sorte, rapporter et réduire le procès éthico-politique de communication au procès technico-économique de production, revient à subordonner « le gouvernement des hommes » à « l'administration des choses », l'ordre des valeurs ayant la liberté pour fin à l'ordre des faits ayant la nécessité pour cause. Il faut, selon Habermas, renverser cette hiérarchie, soumettre au contraire l'infrastructure économique à la superstructure politique pour contrecarrer l'actuelle technicisation de la politique qui tend à dépolitiser la population soumise aux experts réputés seuls compétents. Car, à partir de la domination de la nature, on ne saurait arriver automatiquement à l'émancipation de l'humanité, surtout maintenant que la science et la technique sont devenues non seulement la principale force productive, mais aussi la principale idéologie légitimatrice des rapports de production capitalistes.

Habermas reprend, comme point de départ de son analyse critique du monde contemporain, la thèse de Marcuse selon laquelle la force libératrice de la technologie (instrumentalisation des choses), s'est retournée contre la libération (instrumentalisation des hommes). Mais il la reprend différemment, de manière à combattre le technicisme du monde contemporain non par un anti-technicisme irrationnel, mais par une critique rationnelle de la technique qui la relativise face à l'éthique, conformément à une

---

4. Pour alléger la terminologie, nous proposons de rendre ici *Zweckrationalität* — que l'on traduit habituellement par « rationalité par rapport à une fin » — par « rationalité technique », et *Wertrationalität* par « rationalité éthique ».

nature humaine qui est double et le reste à travers l'histoire : *homo loquax/homo faber*.

L'alternative proposée à la technique existante, c'est-à-dire le projet de la nature comme partenaire et non plus comme objet, renvoie à l'alternative d'une autre structure d'action : elle renvoie à l'interaction médiatisée par des symboles, par opposition à l'activité rationnelle par rapport à une fin. Mais cela veut dire que ces deux projets sont des projections du travail et du langage, des projets de l'espèce humaine dans son ensemble, et non d'une époque particulière, d'une classe déterminée, d'une situation susceptible d'être dépassée<sup>5</sup>.

Pour Marcuse, en effet, il faut changer radicalement la science et la technique, car il faut changer le rapport des hommes à la nature pour changer le rapport entre les hommes. Dans les deux cas, il s'agit d'abolir la domination ; et la rationalité dominatrice, restreinte et passagère, peut et doit être historiquement dépassée par une rationalité libératrice. Pour Habermas, il ne faut pas subordonner l'interaction humaine à l'action humaine sur la nature, sous peine d'étendre la domination de la nature à l'humanité, comme cela s'est produit jusqu'ici, au point que le contrôle technique de l'action par succès/échec s'est aujourd'hui substitué au contrôle éthique par approbation/réprobation. C'est seulement sur le plan supérieur de la communication que peut et doit se réaliser historiquement une rationalité libératrice, pourvu que lui soit soumise la rationalité dominatrice qui caractérise le plan inférieur de la production. Le projet d'une libération de la nature avec l'humanité à travers un dialogue, une communication et une compréhension mutuelle, ce projet que Marcuse hérite du romantisme s'avère beaucoup trop mystique pour Habermas. Il ne s'agit pas de supprimer la rationalité technique, historiquement indépassable, ni même de la sublimer grâce à une technologie douce, écologique, mais de limiter et subordonner cette rationalité technique forcément dure, dominatrice, à la rationalité éthique libératrice<sup>6</sup>.

Mais qu'il s'agisse de supprimer le royaume de la nécessité ou seulement de le subordonner au royaume de la liberté, dans une optique dualiste plutôt que moniste, on a affaire à un parti pris

---

5. J. HABERMAS, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Denoël-Gonthier, 1978, p. 15, 16.

6. Voir, pour H. MARCUSE, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963, et *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968.

pour l'humanité, pour la libération historique de l'aliénation, commandant une critique humaniste de l'idéologie scientiste qui justifie-mystifie à présent la domination et l'exploitation capitalistes au nom de la croissance économique comme base matérielle de l'accroissement du bien-être des hommes. Car la rationalisation scientifique et technique du monde contemporain n'est pas neutre politiquement, c'est le comble du capitalisme, de son économisme, de son productivisme. La domination de la nature, qu'elle soit ou non nécessaire, n'est en tout cas pas suffisante pour garantir la libération de l'humanité. Marx l'a sans doute pressenti, mais il a persisté malgré tout — et ses disciples orthodoxes bien plus encore — à fonder la libération sur la production. Aussi a-t-il combattu le capitalisme sur son propre terrain, avec ses propres armes, prisonnier de son économie et de son idéologie de l'économie, comme d'ailleurs la plupart des penseurs socialistes et communistes. Or, désormais, la science et la technique, investies dans l'économie et inverties en idéologie, de libérantes sont devenues aliénantes, par retournement du moyen contre la fin, de sorte qu'il convient désormais de fonder la libération sur la communication.

Pour Habermas, ce qui définit le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes, c'est ce renversement structurel de la hiérarchie éthique/technique, au nom d'une croissance économique illimitée à laquelle est soumis le cadre institutionnel que construisent les autorités politiques, morales et religieuses. Est-ce à dire que, pour restaurer le primat de l'éthique sur la technique, il faille régresser jusqu'aux sociétés traditionnelles, en-deçà du capitalisme ? Nullement, car l'éthique qui régnait alors était une éthique aristocratique réservant le pouvoir d'État à une élite, alors qu'Habermas ambitionne la reconstruction d'une éthique, mais démocratique cette fois, au-delà du capitalisme. À vrai dire, la révolution qui mit fin à l'ancien régime aristocratique était déjà, originellement, la révolution démocratique qu'Habermas souhaite ressusciter aujourd'hui. Mais originellement aussi, elle a été détournée par la bourgeoisie érigée en avant-garde du peuple, qui l'a accaparée à son profit et engagée peu à peu sur la voie d'une rationalisation technicienne dont nous connaissons l'aboutissement.

Aussi s'agit-il à présent, pour Habermas, de reprendre cette révolution démocratique humanisatrice du monde là où la bourgeoisie

l'a abandonnée — à l'origine — et de remettre la technique au service de l'éthique, mais d'une éthique démocratique humaniste, cette fois. Ce qui oblige à rompre avec le matérialisme économique et le rationalisme scientifique et technique de l'idéologie bourgeoise, dont Marx et ses disciples orthodoxes surtout ont hérité, reprenant le funeste projet de dominer la société comme la nature, qui a mené à l'utilisation instrumentale et stratégique des hommes comme des choses, soit à la déshumanisation du monde, d'Ouest en Est.

Faire l'histoire de façon volontaire et consciente — Marx avait à coup sûr considéré que le problème consistait à maîtriser dans une perspective proprement pratique le processus de l'évolution sociale, jusque-là incontrôlée. Mais d'autres l'ont compris comme un problème d'ordre technique : ils veulent contrôler la société de la même manière que la nature, en la reconstruisant selon le modèle des systèmes autorégulés de l'activité rationnelle par rapport à une fin et du comportement adaptatif. Cette orientation n'est pas le fait des seuls technocrates de la planification capitaliste, il en est de même pour les technocrates du socialisme bureaucratique<sup>7</sup>.

Peu importe, en effet, que le mode de production soit capitaliste ou socialiste, si le mode de communication est technocratique ou bureaucratique, si la discussion démocratique sur les choix de société est éliminée, l'opinion publique manipulée et la masse de la population aliénée à une élite d'experts qui prétendent s'abstenir de tout choix libre entre des possibles et obéir eux-mêmes à une pure et simple nécessité objective que dicterait « l'ordre des choses ».

Si l'idéologie est une mystification au service de la domination et de l'exploitation, nul doute que la science et la technique soient devenues la principale idéologie du monde contemporain, à la fois

---

7. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 64. Pour combattre l'idéologisation scientiste du marxisme, Habermas propose de « remplacer le couple forces productives et rapports de production par celui, plus abstrait, de travail et d'interaction » (*ibid.*, p. 59) et reconstruire sur cette base « plus générale » le matérialisme historique. Le problème, qui n'est pas seulement d'abstraction ou de généralité, c'est que ce remplacement opère un déplacement d'une opposition infrastructurale à une opposition entre infrastructure et superstructure, qui implique un reniement du matérialisme historique étant donné le privilège accordé à la communication sur la production. Si Habermas voulait contester l'économisme de Marx sans renoncer au matérialisme, il lui aurait fallu considérer la superstructure comme aussi matérielle que l'infrastructure, et considérer surtout les conséquences de la matérialité du langage pour une libération de la communication...

plus et moins idéologique que toutes les idéologies de classe de jadis, car elle ne démystifie, avec sa critique de la culture traditionnelle essentiellement religieuse, qu'en remystifiant, en rejetant la rationalité éthique dans l'irrationnel, pour réduire toute rationalité à la seule rationalité technique et dépolitiser ainsi la domination et l'exploitation.

D'un côté, la conscience technocratique est « moins idéologique » que toutes les idéologies antérieures, car elle n'a pas la puissance opaque d'un aveuglement qui se contente de donner l'illusion d'une satisfaction des intérêts. D'un autre côté, l'idéologie aujourd'hui plutôt transparente qui domine implicitement à l'arrière-plan et fétichise la science, est plus irrésistible et va beaucoup plus loin que les idéologies de type ancien parce que, masquant les problèmes de la pratique, elle justifie non seulement l'intérêt partiel d'une classe déterminée à la domination et que concurrentement elle réprime le besoin partiel d'émancipation d'une autre classe, mais encore parce qu'elle affecte l'intérêt émancipatoire de l'espèce dans son ensemble<sup>8</sup>.

Récapitulons. Pour Habermas, comme pour Marx, les hommes deviennent des sujets libres à travers l'histoire, en se libérant des structures objectives auxquelles ils sont assujettis. Mais contrairement à Marx, Habermas fonde la communauté rationnelle libre à venir sur une communication rationnelle libre des citoyens, non sur une production rationnelle libre des travailleurs, car la domination de la nature, si elle est nécessaire, n'est pas suffisante à la libération de l'humanité et la rend même impossible lorsque la raison instrumentale et stratégique colonise le cadre institutionnel de la société.

---

8. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 55. Signalons qu'Habermas emploie toujours le terme « pratique » au sens kantien d'éthique pour l'opposer à « technique » comme la décision d'un vouloir à l'application d'un savoir. Signalons aussi, au passage, que nous avons un peu simplifié ici la problématique d'Habermas en la ramenant à ce dualisme d'inspiration kantienne, réactualisé par Dilthey, Rickert, etc. contre le positivisme dans les sciences humaines sociales. Habermas complique en effet son dualisme de base en dédoublant à son tour la rationalité éthique face à la rationalité technique. Dans sa terminologie, face aux « sciences empirico-analytiques » relevant d'un intérêt de connaissance manipulatoire renvoyant au « modèle technocratique », il y aurait donc à la fois des « sciences historico-herméneutiques » relevant d'un intérêt de connaissance interprétatoire renvoyant au « modèle décisionniste » et des « sciences critiques » relevant d'un intérêt de connaissance émancipatoire renvoyant au « modèle pragmatique ». Cependant, cette complication qu'introduit alors Habermas nous semble n'avoir pour motif que la rivalité, dans la lutte contre le positivisme, de l'herméneutique et de la dialectique, comme l'indique sa controverse avec Gadamer dont il craint un traditionalisme et un irrationalisme conservateur — cf. H.G. GADAMER, *L'art de comprendre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

Or, à la suite des idéologies religieuses traditionnelles qui asservissaient déjà les hommes à une transcendance substantielle, l'idéologie scientifique et technique moderne empêche de plus en plus le devenir-sujet de l'humanité, sa libération, parce qu'en soumettant les rapports de communication aux rapports de production, elle objective à nouveau les sujets et leur intersubjectivité à travers des structures objectives d'assujettissement. C'est donc à la critique de l'idéologie que revient la tâche de retrouver les sujets et leur intersubjectivité objectivés sous les structures, de révéler le fondement humain de l'organisation sociale en la dépouillant de son caractère naturel, donc nécessaire — une critique humaniste de l'idéologie scientiste qui reconnaît certes l'existence d'un conditionnement naturel des hommes, mais non le caractère naturel du conditionnement social, et qui prétend les en délivrer en soumettant le procès de production au procès de communication des individus réunis par-delà toute division sociale du travail.

La critique de l'idéologie d'Habermas, qui rapporte le monde objectif institué à l'action instituante des sujets humains, ne saurait être dite « scientifique », par conséquent, que si l'on spécifie qu'elle relève de sciences humaines sociales critiques de l'aliénation humaine sociale, n'ayant ni les mêmes buts ni les mêmes méthodes que les sciences naturelles qui ont donné naissance à l'idéologie scientiste (ou positiviste) de la connaissance objective axiologiquement neutre. Au niveau de la connaissance comme de l'action, selon Habermas, le rationalisme objectif des sciences naturelles doit être limité et subordonné au rationalisme subjectif des sciences humaines sociales qui se constituent à travers l'autoréflexion libératrice de la subjectivité, en, par et pour la subjectivité. Bien qu'il l'ait pressenti, Marx a lui-même trop subi l'influence du scientisme de l'idéologie bourgeoise et la « scientificisation » ultérieure du marxisme a entraîné son idéologisation, c'est-à-dire son retournement contre-révolutionnaire en mystification au service de la domination d'une techno-bureaucratie socialiste qui a rejoint celle du capitalisme quant à ses effets déshumanisants. C'est pourquoi il faut désormais réviser le marxisme dogmatique et le remplacer par un méta-marxisme critique qui soit un humanisme intégral, débarrassé du scientisme et de l'économisme qui le pervertissaient encore chez Marx.

Aussi ne doit-on pas s'étonner de ce qu'Habermas remonte alors de Marx non seulement à Hegel, comme c'était le cas pour Lukacs, Korsch ou Gramsci, mais à Kant et Rousseau, une fois la libération de la subjectivité dégagée du cadre de la science matérialiste de l'histoire, et l'idéal démocratique coupé des moyens de réalisation que lui fournissait le socialisme scientifique. Ni s'étonner non plus que l'utopie d'un dialogue social sans violence soit alors suspendue à l'intervention historique de l'intelligentsia, jugée seule capable d'impulser une révolution culturelle qui subvertisse la rationalisation scientifique et technique du monde. En effet, avec l'évolution technocratique du capitalisme, s'efface le caractère de classe du pouvoir, de son économie, de son idéologie et, par suite, de la lutte pour le pouvoir. L'antagonisme de classe se trouve neutralisé grâce à l'arbitrage d'un État régulateur de l'économie de marché et compensateur des inégalités dues au libre-échange, de sorte que la révolte ne saurait plus venir du prolétariat intégré au système capitaliste de production-consommation de masse, ni même d'un sous-prolétariat marginalisé, mais seulement des intellectuels, et surtout des jeunes intellectuels, des étudiants qui, à la fois favorisés matériellement et défavorisés culturellement, récusent la légitimation de la domination capitaliste par l'enrichissement économique au prix d'un asservissement au monde du travail, de la compétition, de la rentabilité et du profit<sup>9</sup>.

Toutefois, en privilégiant ainsi la superstructure culturelle par rapport à l'infrastructure matérielle et en accordant à l'intelligentsia plutôt qu'au prolétariat le privilège de représenter l'humanité sur la voie de sa libération, il est certain qu'Habermas renonce à l'enracinement matériel de la subjectivité et revient vers l'idéalisme philosophique que Marx condamnait, à son époque, jusque chez les jeunes hégéliens de gauche qui, selon lui, ne parvenaient pas à critiquer et révolutionner le réel mais juste sa représentation, et se bornaient donc à réinterpréter le monde au lieu de le transformer. Nul doute, par conséquent, que Marx dénoncerait dans cette « théorie critique » de l'École de Francfort,

---

9. Nous ne saurions qu'effleurer ici les thèses d'Habermas sur le capitalisme technocratique. À ceux que surprendrait la surestimation assez nette du rôle social historique de la jeunesse étudiante, rappelons que ce texte date de 1968 et qu'il reste, à cet égard, conjoncturellement marqué.

d'Horkheimer et Adorno à Marcuse et Habermas, un nouvel avatar de « l'idéologie allemande », et qu'il refuserait catégoriquement cette révision idéaliste du marxisme qui le fait régresser vers un humanisme abstrait, spéculatif ou normatif et, de ce fait, idéologique, et qui le fait renier la théorie scientifique matérialiste de l'histoire comme la pratique révolutionnaire matérielle qui lui correspond.

Si Habermas retourne aujourd'hui l'utopie communiste de la libre association des individus contre le socialisme scientifique afin de moraliser la politique, c'est exactement l'inverse qui se produit avec Althusser : une « scientificisation » de la politique grâce au retournement de la science matérialiste de l'histoire contre l'idéal de libération de la subjectivité qui l'empoisonnait encore chez Marx, un Marx encore trop prisonnier de l'idéologie, malgré la coupure épistémologique qu'il avait amorcée. Devenir plus « marxiste » que Marx lui-même : telle est la gageure qui préside à l'entreprise althussérienne. En effet, bien qu'il ne le proclame pas ouvertement, Althusser ne croit absolument pas à la révolution communiste qu'a imaginée Marx, sous l'influence de téléologies ou d'eschatologies religieuses, pour rendre les hommes maîtres de leur destin. En outre, il considère ce désir d'autodétermination consciente et volontaire, auquel Marx lui-même a succombé, comme l'obstacle épistémologique majeur que la science marxiste de l'histoire doit désormais surmonter, sous peine de retomber dans l'idéologie, et plus exactement dans l'humanisme qui réside au cœur de toute idéologie. Car cet humanisme idéologique empêche les hommes de connaître le déterminisme historique qui les conditionne et, ce faisant, les empêche d'agir en connaissance de cause, c'est-à-dire en agents des structures objectives du monde naturel et social. Autrement dit, la croyance en la liberté ou en la libération, est non seulement fausse mais mauvaise en tant qu'elle ne saurait servir qu'à un asservissement irrationnel des hommes agissant sans savoir la raison de leurs agissements.

On aura tout de suite compris que pour Althusser, qui tire la pensée politique de Marx vers la science, aux antipodes d'Habermas qui la tire vers la morale, les hommes ne sont ni ne deviennent des sujets libres d'agir, de faire l'histoire. Les hommes ne sont libres ni en fait, ni en droit, ni actuellement, ni potentiellement, et l'histoire ne consiste pas en un devenir-sujet de l'humanité, en une libération de la subjectivité maîtrisant le monde objectif. Ce ne sont pas les

hommes qui font l'histoire, c'est l'histoire qui fait les hommes. Si Althusser qualifie l'histoire de « processus sans sujet », cela ne signifie pas toutefois que l'histoire se fait sans les hommes, mais qu'ils y sont nécessairement seconds, dérivés et dépendants, effets de ces causes que sont les structures sociales qui commandent leur action de l'intérieur comme de l'extérieur. Ce ne sont donc pas d'imaginaires sujets sociaux — qu'on les appelle « peuples », « races », ou même « classes » — qui font l'histoire, mais les structures sociales réelles dont ils sont porteurs, purs et simples supports, en dernière instance, des infrastructures économiques des sociétés, les modes de production.

Dès lors, dans le cadre de la science althussérienne, les hommes ne sont plus sujets qu'au sens d'assujettis à la structure du système social, soit en dernière instance aux rapports de production qui structurent l'activité des forces productives et, par conséquent, toutes leurs pratiques d'agents de la structure, de représentants empiriques d'une structure empiriquement absente. Mais les hommes sont inconscients de cette structure qui les détermine à agir nécessairement comme ils agissent, car la conscience réflexive où se constitue le sujet exige une occultation de cette causalité structurale nécessaire. Si donc les hommes sont réellement assujettis, ils sont imaginairement libres, et ce avec autant de nécessité car, en tant qu'êtres de culture, ils désirent, s'imaginent et croient être libres de s'assujettir, alors que l'histoire se contente de les faire passer du royaume de la nécessité naturelle à celui de la nécessité sociale où règnent la loi et l'ordre symboliques du langage. Voilà, d'ailleurs, la véritable source de l'idéologie selon Althusser, non pas empirique, comme chez Marx, mais transcendante : l'illusion d'une liberté souveraine de l'homme au monde comme être-au-langage — liberté d'action, de communication et de création qui conférerait à l'homme autorité sur le monde. D'où la critique scientiste de l'humanisme idéologique que propose Althusser pour dénoncer cette illusion de la liberté et délivrer les hommes de leur subjectivité imaginaire, du moins au plan de la connaissance sinon de l'action. Mais il convient de souligner d'emblée que cette illusion transcendante propre à l'esprit humain, éternelle et essentielle à l'humanité, n'a plus rien à voir avec le fait historique de la division de la société en classes antagoniques, issue de la division sociale du travail, surtout entre travail intellectuel et

travail manuel. Par voie de conséquence, l'idéologie, présente depuis toujours et à jamais dans la vie sociale des hommes, existerait même dans une société sans classes (si une telle chose pouvait et devait exister...) où elle resterait nécessaire à la socialisation des individus, à leur intégration et adaptation sociales sur la base d'un consentement à la soumission des individualités.

Althusser s'écarte ainsi de Marx peut-être plus encore qu'Herbas, dans la mesure où sont alors évacués histoire, lutte des classes, propriété privée, capitalisme, révolution, bref, toute empirie. C'est qu'il entend combler une lacune chez Marx. Il y a certes, chez Marx, quoique juste esquissée, une théorie des idéologies, des idéologies particulières pensées comme idéologies de classe, mais il n'y a pas de théorie de l'idéologie en général — ou plutôt il y en a une, avoue Althusser, « mais... elle n'est pas marxiste », ajoute-t-il audacieusement pour justifier son intention d'élaborer une théorie de l'idéologie plus « marxiste » que celle de Marx, et d'y subordonner la théorie des idéologies que Marx n'a fait qu'ébaucher. Tout cela ne manque pas d'ambition et l'on se doute que, pour décoller ainsi de l'empirie, Althusser a besoin de prendre appui sur de tout autres théoriciens : Freud et Lacan, avec, à l'arrière-plan, Spinoza. Althusser rompt alors résolument avec la problématique de Marx qui risque d'entraîner vers un historicisme et un humanisme historique contraires à toute scientificité, malgré le cadre matérialiste où elle inscrit l'histoire humaine.

Pour Althusser, il ne faut pas partir d'idéologies particulières — comme Marx de l'idéologie bourgeoise — qui sont apparues et disparaîtront au cours de l'histoire et qui possèdent une histoire relativement autonome, d'ailleurs, mais de l'idéologie en général, de l'humanisme idéologique comme fondement de toute idéologie, qui n'est pas historique mais éternel, au sens d'omnihistorique ou de transhistorique, car il ne relève pas de l'histoire humaine mais de la nature humaine : « l'homme est par nature un animal idéologique ».

Or, la thèse que je voudrais défendre, tout en reprenant formellement les termes de *L'idéologie allemande* (« l'idéologie n'a pas d'histoire ») est radicalement différente de la thèse positiviste-historiciste de *L'idéologie allemande*. Car, d'une part, je crois pouvoir soutenir que les idéologies ont une histoire à elles (bien qu'elles soient déterminées en dernière instance par la lutte des classes) ; et d'autre part, je crois pouvoir

soutenir en même temps que l'idéologie en général n'a pas d'histoire, non en un sens négatif (son histoire est en dehors d'elle), mais en un sens absolument positif (...) l'idéologie est éternelle, tout comme l'inconscient<sup>10</sup>.

Althusser va s'occuper essentiellement de cette idéologie en général face à la science en général, dans une société en général, anhistoriquement. Et s'il maintient pourtant que l'idéologie mystifie-justifie la domination, il s'agit de la domination en général de la société sur les individus, non de telle ou telle domination de classe à travers l'histoire.

Que nous dit alors Althusser de l'idéologie en général ? Essentiellement, que « l'idéologie interpelle les individus en sujets », qu'elle constitue les agents de fait en sujets de droit, maîtres de leur agir, libres et responsables. Mais au préalable, Althusser énonce deux thèses supplémentaires qui vont préciser la portée de la thèse centrale sur le subjectivisme ou l'humanisme idéologique : d'une part, « l'idéologie est une "représentation" du rapport imaginaire des individus à leurs conditions matérielles d'existence » ; d'autre part, « l'idéologie a une existence matérielle », dans les pratiques sociales des individus, organisées par les appareils idéologiques d'État. Pour Althusser, Marx a eu raison de qualifier la représentation idéologique d'imaginaire, illusoire et inadéquate car idéalisatrice du réel, encore que ce ne soit pas du tout pour les raisons qu'il donne, mais il a eu tort de tenir cette représentation illusoire pour ineffective et inefficace, sans effet sur la réalité qui la cause<sup>11</sup>. Les

10. L. ALTHUSSER, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 113, 114. La référence à Freud sert ici essentiellement à déshistoriciser l'idéologie et, par conséquent, à éterniser mystification et domination, le « pessimisme » de Freud triomphant ainsi de l'« optimisme » de Marx, contrairement à ce qui s'était passé de Reich à Marcuse, dont le freudo-marxisme fut assurément le repoussoir du lacano-althussérisme.

11. Avec sa thèse sur la matérialité de l'idéologie, Althusser, prétend rejeter ce qu'il appelle le « positivisme » du Marx de *L'idéologie allemande*. Quoique juste, d'une certaine manière, cette accusation est plaisante, de la part d'Althusser, quand on sait à quel point il verse lui-même dans le positivisme — non plus, il est vrai, au sens d'empirisme mais d'objectivisme. À vrai dire, ce qui gêne surtout Althusser, dans l'empirisme de Marx, c'est qu'il l'entraîne vers un historicisme contraire à la scientificité structurale. La thèse sur l'imaginarité de l'idéologie le confirme. Cette fois, Althusser accuse Marx non plus de « positivisme » mais d'« herméneutique », ce qui est assurément encore plus condamnable du point de vue d'une scientificité structurale. Malgré les apparences, Althusser corrige Marx ici aussi, en précisant que si la représentation idéologique du réel est imaginaire, c'est qu'elle n'est pas représentation

représentations idéologiques ne se réduisent pas à des ombres fantômatiques et fantasmatiques du réel, parce que l'imaginaire des sujets se matérialise dans leurs pratiques, leurs croyances s'incarnent, s'incorporent à leurs comportements codifiés, ritualisés et administrés au sein des appareils idéologiques<sup>12</sup>. Si la croyance idéologique est coupée de la connaissance scientifique, elle n'est, par contre, pas coupée de l'action historique. À la coupure épistémologique entre vraie et fausse connaissance ne correspond donc pas, chez Althusser, de coupure praxéologique entre bonne et mauvaise action qui rendrait, comme chez Marx, la révolution corrélative de la science pour combattre l'idéologie pratiquement comme théoriquement, de sorte que la critique de l'idéologie se limite cette fois à une affaire théorique, l'affaire de la science ou de la philosophie scientifique critiquant la fausseté de la connaissance.

Chez Althusser, en effet, la science s'oppose à l'idéologie comme le rapport réel des hommes au monde conçu dans la connaissance s'oppose à leur rapport imaginaire vécu dans la croyance. La croyance idéologique est « reconnaissance-méconnaissance » spéculaire du sujet humain dans le monde objectif où il se réfléchit comme dans un miroir. Au principe de la fantasmagorie idéologique, il y a le fantasme égologique du sujet maîtrisant l'objectivité. Le renversement idéaliste du réel en et par sa représentation idéologique — qu'il ne faut pas historiciser comme Marx l'a fait — vient de ce qu'éternellement la conscience,

---

du réel mais du rapport imaginaire des hommes au réel. Or, c'est « par nature », transhistoriquement, que l'homme, « animal idéologique », a un rapport imaginaire au réel, cela n'a rien à voir avec la prétendue aliénation réelle qu'il subirait au cours de l'histoire. C'est donc bien l'historicisme, et même l'humanisme historiciste de Marx que vise surtout Althusser, ce que va confirmer sa thèse principale sur la subjectivité de l'idéologie.

12. Ce concept d'« appareils idéologiques d'État » nous semble avoir trois fonctions. D'abord, du côté de la théorie de l'idéologie en général, qui est fondamentale, il assure la matérialité de l'idéologie et laisse sous-entendre que, de l'éternité de l'idéologie, on doit conclure, contre Marx, à l'éternité des appareils idéologiques d'État, donc de l'État. Ensuite, du côté de la théorie des idéologies particulières, il permet de corriger l'économisme marxiste, de revaloriser la superstructure comme sphère, elle aussi matérielle, de la reproduction, mais en la centrant sur l'État et en étatissant toutes les institutions sociales de manière léniniste. Enfin, il sert conjonctuellement à une récupération marxiste-léniniste du mouvement contestataire de la jeunesse étudiante des « sixties », en rapportant à la lutte des classes la crise du principal appareil idéologique d'État aujourd'hui : l'École.

au lieu de refléter le monde, se reflète elle-même en lui, et s'y réfléchit non telle qu'elle est réellement, mais telle qu'elle désire, s'imagine et croit être, à savoir au centre du monde, à titre de libre souverain. C'est en subjectivant la structure objective du monde, en en faisant un Sujet absolu, que les sujets finis se réfléchissent spéculairement dans le monde. De là découle la spécularité duelle de toute relation intersubjective : entre le Sujet absolu et les sujets finis, entre les sujets finis et dans les sujets finis. C'est dire que, contrairement à ce que croyait Marx, l'idéologie ne représente pas (imaginativement) le monde réel, ni même le rapport réel de l'homme à ce monde, mais représente (réellement) le rapport imaginaire de l'homme au monde, dont l'idéalité se matérialise à travers des pratiques sociales d'appareils. Entre les deux thèses préalables et la thèse principale, Althusser intercale encore deux autres thèses qui assurent rigoureusement la transition : « Il n'est de pratique que par et sous une idéologie » et « Il n'est d'idéologie que par et pour des sujets ».

Cette fois, Althusser aborde directement la question de la subjectivité encore sous-jacente aux réflexions préliminaires. Toute idéologie, quelles que soient ses déterminations régionales et de classe, est fondamentalement humaniste ou subjectiviste, idéologie de l'homme ou du sujet comme fondement du monde. Mais pourquoi cette subjectivation de la structure du monde et de ses agents ? Pour l'assujettissement à la structure du monde de ces agents ! Après le « quoi » (l'imaginaire) et le « comment » (la matérialité), Althusser nous montre le « pourquoi » de l'idéologie (la subjectivation-assujettissement) qui récupère la définition marxiste de l'idéologie comme mystification-justification de la domination :

l'individu est interpellé en sujet libre pour qu'il se soumette librement aux ordres du Sujet, donc pour qu'il accepte librement son assujettissement, donc pour qu'il accomplisse tout seul les gestes et les actes de son assujettissement. Il n'est de sujets que par et pour leur assujettissement<sup>13</sup>.

Pour illustrer sa thèse centrale sur l'idéologie en général, Althusser est forcé de se servir d'une idéologie particulière : le christianisme. Du moins la choisit-il au mieux, puisqu'en effet le

---

13. L. ALTHUSSER, *ibid.*, p. 133.

christianisme est la plus humaniste des religions, qu'il a ouvert la voie à l'humanisme athée et qu'il a, comme tel, valeur d'archétype pour Althusser. C'est à l'occasion de cette illustration qu'il démonte le mécanisme paradoxal de la subjectivation-assujettissement, en rapport avec celui de la reconnaissance-méconnaissance conscientielle du sujet.

Quel discours tient le christianisme ? Essentiellement celui-ci : Dieu s'adresse à vous, hommes, vous appelle pour vous rappeler votre dette de créatures envers votre Créateur et vous commander d'obéir à sa Loi d'Amour pour rembourser votre dette et vous racheter, étant entendu qu'Il vous a créés sujets, libres de vous soumettre ou non à son Ordre. Toute la mystification idéologique tient ici à l'invention d'un Sujet absolu — Dieu, mais aussi, à la limite, l'Humanité, ce Dieu des athées — qui fait à la fois reconnaître et méconnaître l'assujettissement des hommes comme sujets finis : « reconnaître », parce que les sujets se savent assujettis, mais « méconnaître » parce qu'ils croient s'assujettir librement à un Sujet-Dieu, ce qui occulte leur assujettissement nécessaire à la structure du monde. La persuasion l'emporte généralement sur la coercition, de sorte que l'idéologie, clé de la servitude volontaire, constitue généralement l'arme décisive du pouvoir pour éviter ou évacuer les conflits sociaux, et assurer ainsi la reproduction des rapports de production comme rapports de domination et d'exploitation. C'est pourquoi les idéologies de classe particulières, que l'on rencontre au cours de l'histoire, n'ont eu qu'à concrétiser diversement l'humanisme abstrait de l'idéologie en général, dont le mécanisme de subjectivation-assujettissement était utilisable pour perpétuer tous les pouvoirs de classe.

Mais qu'on ne s'y trompe pas. Il n'y a, chez Althusser, aucun impératif moral de libération de la servitude qui supposerait un libre choix entre des possibles, comme chez Habermas. Du point de vue qu'il revendique, celui de la science, tout ce qui est nécessaire et l'approbation ou la réprobation de ce qui est nécessairement n'a aucun sens. La domination de la bourgeoisie était nécessaire hier, celle du prolétariat le sera demain, et surtout celle de la société sur les individus le sera toujours, même dans une société sans classes où l'on ne saurait supprimer toute domination. Ce qu'Althusser critique, dans l'idéologie, ce n'est donc pas l'asservissement qu'elle entraîne, c'est l'illusion d'un libre assujettissement

des sujets finis à un Sujet absolu tout à fait fictif. Il reproche à l'idéologie de ne reconnaître l'asservissement des hommes qu'en le méconnaissant, en en donnant une fausse représentation, une idée inadéquate à la réalité, imaginative et non rationnelle. La science, au contraire, et elle seule, fait connaître adéquatement la réalité selon sa nécessité, en l'occurrence la nécessité historique de telle ou telle domination de classe particulière, comme l'éternelle nécessité de la domination en général de la totalité sur les parties. Aussi la science dévoile-t-elle ce que l'idéologie voile du réel, à savoir l'assujettissement nécessaire des hommes à la structure objective du monde naturel et social, qu'elle démystifie en rapportant les hommes au monde comme à l'ensemble de leurs conditions matérielles d'existence. Bref, Althusser ne condamne pas l'assujettissement des hommes, mais la croyance irrationnelle en un libre assujettissement. Rien de plus, rien de moins. Rien de plus, car la science ne « libère » les hommes que de l'illusion de la liberté, donc aussi de la spiritualité, de la volonté, de la finalité et, en fin de compte, de la subjectivité. Rien de moins, car en connaissant la causalité nécessaire de ce qui est, les hommes agissent en connaissance de cause et conforment ainsi leur existence à leur essence — du moins les sages, car la masse s'avère incapable d'une telle sagesse et demeure vouée aux errements de l'imagination et des passions. C'est exactement ce qu'enseignait Spinoza et c'est bien pour rattacher Marx à Spinoza qu'Althusser le détache de Hegel et Kant, car Spinoza symbolise, chez les philosophes modernes, la critique la plus radicale de l'humanisme, de la métaphysique du sujet au nom d'une « substance » universelle et éternelle qu'Althusser change en « structure » pour la remettre au goût du jour.

Récapitulons. Pour Althusser, contrairement à Marx, et a fortiori à Habermas, les hommes ne deviennent pas des sujets libres à travers l'histoire. Sans doute se sont-ils libérés de bien des formes particulières de domination, mais jamais ils ne se libéreront de la domination en général. La liberté n'est pas une possibilité de la nature humaine à réaliser historiquement, c'est une impossibilité essentielle parce que l'être-au-monde de l'homme est un être-au-langage et que l'homme n'est pas maître mais esclave du langage, de sorte qu'il ne transcende la nécessité naturelle, avec le langage, que pour retomber sous le coup d'une nécessité culturelle, celle d'une organisation symbolique de la vie qui l'oblige au refoulement.

L'inconscient, tel que conçu par Freud et Lacan, irréductible et indépassable, témoigne assez de l'assujettissement du sujet à une structure langagière objective qui en fait un sujet barré, coupé, divisé. La subjectivité libre, consciente et volontaire, ne sera jamais qu'imaginaire, en un sens à la fois spinoziste et freudo-lacanien du terme.

L'idéologie, qui représente le rapport imaginaire des hommes au monde réel, est justement ce qui constitue les hommes en sujets. Il n'est d'idéologie que par et pour les sujets, et réciproquement, il n'est de sujets que par et pour l'idéologie. La science, au contraire, ne connaît pas de sujets mais seulement des agents de structure qui s'imaginent sujets en reconnaissant-méconnaissant leur réel assujettissement à la structure<sup>14</sup>. Si le rôle mystificateur de l'idéologie est de recouvrir les structures objectives sous les sujets, la tâche démystificatrice de la science est de les y découvrir. Althusser reconstruit ainsi l'opposition marxiste de la science à l'idéologie, mais en retournant le scientisme de Marx contre son humanisme — à l'inverse d'Habermas — et donc en réduisant sa critique de l'idéologie à une critique de la subjectivation des structures objectives, alors qu'elle était aussi critique de la structuration objective des sujets — à quoi la réduit au contraire Habermas. D'où, chez Althusser, une critique scientiste de l'humanisme idéologique, aux antipodes de la critique humaniste de l'idéologie scientiste chez Habermas. Mais, ni d'un côté, ni de l'autre, on ne retrouve le projet global de Marx qui était d'élaborer une science matérialiste de l'histoire comme devenir-sujet libérateur de l'humanité.

Althusser adopte donc une position strictement inverse à celle d'Habermas : l'idéologisation du marxisme tient à son humanisation, non à sa scientificisation, de sorte qu'il convient à présent de restaurer le marxisme orthodoxe contre les hérésies révisionnistes rattachant Marx à Hegel ou Kant. Reste que ce matérialisme de la subjectivité qu'Althusser prend pour une faiblesse logique, faisait la force dialectique de Marx, la contradiction entre le fondement et la fin y étant orientée vers son dépassement historique. Nul n'est tenu, bien sûr, de croire à cette dialectique historique

14. « Tout discours scientifique est par définition un discours sans sujet, il n'y a de "sujet de la science" que dans une idéologie de la science » (*ibid.*, p. 123) — tout comme de « science du sujet », puisque l'histoire n'a pas plus de sujet praxique que la science de l'histoire de sujet épistémique.

libératrice de l'aliénation, sans doute profondément métaphysique<sup>15</sup>. Mais il est sûr que Marx y a cru, et qu'il s'est tenu à cette croyance. Nul doute, par conséquent, qu'il condamnerait aujourd'hui sans appel la décapitation althussérienne du marxisme réduit à un matérialisme scientifique coupé de la subjectivité révolutionnaire, et qu'il répéterait, pour fustiger les élucubrations scolastiques d'Althusser sur son prétendu « antihumanisme théorique », que « la question de l'attribution à la pensée humaine d'une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question pratique ».

Il est temps, pour conclure, de faire le point sur cette confrontation et de rouvrir la discussion à une profondeur où nos protagonistes ne se sont pas aventurés. Ce qu'Habermas et Althusser ont surtout repris de Marx, c'est la conception de l'idéologie comme mystification-justification de la domination. Mais disparaît chez eux la détermination de classe de l'idéologie et du pouvoir qu'elle sert, quoique très différemment, puisque chez Habermas disparaît le caractère de classe d'une idéologie particulière et d'une seule, celle du monde contemporain, tandis que chez Althusser ce caractère de classe disparaît au niveau de l'idéologie en général mais réapparaît au niveau de toutes les idéologies particulières, y compris celle qui domine aujourd'hui. Aussi Althusser s'écarte-t-il de Marx bien moins qu'Habermas lorsqu'il rapporte toutes les idéologies particulières à la lutte des classes, mais bien plus, par contre, lorsqu'il éternise l'idéologie en général pour la rendre historiquement

---

15. Juste un mot sur cette notion d'aliénation, bête noire d'Althusser qui ne se réclame de Marx que pour acclamer en lui le Galilée de l'histoire. S'il est une notion antiscientifique, strictement idéologique, à bannir du marxisme, c'est bien cette notion d'aliénation qui est au cœur de la métaphysique humaniste du sujet. Elle suppose, en effet, l'existence d'un soi originaire de la subjectivité, vivant dans une pure et simple présence à soi, à son propre, à son essence, dans une pleine unité et identité à soi, qui, secondairement, deviendrait autre que soi, se séparerait de soi et s'opposerait à soi (aliénation), et qui, tertiairement, reviendrait à soi, se réapproprierait, réintégrerait et se reconcilierait avec soi (désaliénation). Toute l'histoire serait alors un devenir-revenir de l'être-sujet, un retour à soi en et par le détour de l'autre où il s'objective et se chosifie. Or, pour Althusser, bien entendu, ce soi originel-final (s'aliénant-désaliénant) n'existe pas, son unité est divisée, son identité altérée et sa présence même différée, depuis toujours et à jamais. Il n'y a donc pas de libération historique de l'aliénation puisqu'il n'y a pas d'aliénation historique, puisque c'est de toute éternité qu'il n'est de soi qu'ouvert à l'Autre, de sujet qu'assujéti à la Structure objective de l'intersubjectivité et du rapport de la subjectivité au monde objectif.

indépassable, même dans une société sans classes, en éternisant le rapport imaginaire des hommes au monde et leur subjectivation-assujettissement. Or, n'oublions pas que, pour lui, cette théorie de l'idéologie qui lui est propre prime sur la théorie des idéologies qu'il hérite de Marx, même s'il joue souvent sur les deux tableaux pour brouiller les pistes, critiquant l'humanisme comme idéologie, tantôt de l'humanité, tantôt de la bourgeoisie.

Si Habermas critique le scientisme, jusque chez Marx, d'un point de vue historique, à cause de l'évolution technocratique du capitalisme contemporain, c'est surtout transhistoriquement qu'Althusser critique l'humanisme, à cause de la nature culturelle, symbolique et langagière de l'humanité. Là réside l'apport essentiel d'Althusser, par rapport à celui d'Habermas, dans la radicalisation du doute à l'égard d'une libération historique de l'humanité. Habermas avait dissipé l'illusion d'une émancipation humaine fondée sur la domination scientifique et technique de la nature à travers l'économie. Althusser a refermé la porte de sortie que s'était laissée Habermas en reportant l'espoir de libération du plan de la production au plan de la communication ; il a rejeté dans l'imaginaire idéologique le rêve d'une communication rationnelle libre, exempte de domination. Althusser porte à son comble la désillusion : de par leur nature d'êtres-au-langage, appartenant à un langage qui ne leur appartient pas, les hommes ne sauraient pas plus s'émanciper comme citoyens que comme travailleurs, malgré l'évolution de l'histoire universelle vers une société sans classes, car cette histoire ne les fait pas passer de la nécessité à la liberté mais d'une nécessité naturelle à une nécessité culturelle où leur libre subjectivité reste parfaitement imaginaire. Aussi, pour Althusser, est-ce l'idéologie qui constitue les hommes en sujets, tandis que pour Habermas c'est la critique de l'idéologie. Quant à Marx, pour qui c'était les deux à la fois — l'idéologie constituant les hommes en sujets idéels, mais la critique de l'idéologie en sujets matériels — il jugerait non dialectiques les critiques croisées de l'humanisme idéologique et de l'idéologie scientiste qui découlent du statut de la subjectivité chez Althusser et Habermas, et estimerait qu'au lieu de faire avancer le marxisme, elles le font reculer, du côté althussérien vers un matérialisme objectif, et du côté habermassien vers un idéalisme subjectif, qu'il prétendrait avoir déjà dépassés.

Dans la mesure où Habermas et Althusser, tout en critiquant Marx, se réclament encore de lui, il fallait présenter d'emblée les critiques que Marx leur aurait, selon nous, retournées. Mais il ne faudrait pas y voir le signe, de notre part, d'un rejet pour cause d'infidélité à Marx, d'Habermas et d'Althusser renvoyés dos à dos, comme si leurs critiques respectives n'étaient pas justifiées. Elles nous paraissent au contraire fort justes, mais non le fait qu'Habermas critique l'idéologie scientiste au nom d'un humanisme et Althusser l'humanisme idéologique au nom d'un scientisme. Car humanisme et scientisme nous semblent à critiquer ensemble, comme les deux versants contraires mais complémentaires d'un même rationalisme à remettre en question globalement, que ce soit chez Marx, dans l'idéologie particulière au monde moderne ou dans l'idéologie en général.

Revenons d'abord sur Habermas. Comment nier la légitimité de sa critique du scientisme ? Comment nier que le monde moderne se caractérise par une rationalisation scientifique et technique de la société qui détruit la culture traditionnelle avec ses normes et ses valeurs qualitatives ; que ce processus modernisateur culmine avec l'actuelle technocratisation du capitalisme — comme du socialisme qui l'imite ; que la technique refoule l'éthique et dépolitise l'action de l'État ; que la lutte des classes s'efface avec l'intégration du prolétariat au système de production-consommation capitaliste ; que la croissance économique asservisse le cadre institutionnel et réifie la vie sociale ; que la science et la technique soient devenues non seulement la principale force économique mais la principale forme idéologique du capitalisme ; et que la domination de la nature, génératrice du bien-être matériel, se soit retournée contre la libération de l'humanité ? Bref, comment nier que c'est le scientisme, l'idéologie de la science, de sa vérité objective, neutre, absolue, qui mystifie-justifie à présent la domination mondiale du capitalisme, de son économisme et de son productivisme ? Comment nier, en outre, que Marx ait hérité largement de l'idéologie bourgeoise qu'il combattait, de son scientisme et de son économisme, comme le prouvent assez les textes où il salue l'œuvre révolutionnaire de la bourgeoisie et déclare que le prolétariat n'a plus qu'à compléter et accomplir cette œuvre libératrice en retournant désormais contre la bourgeoisie ses propres armes (scientifiques et techniques), sur son propre terrain (économique), pour tenir les

promesses de libération de l'humanité qu'elle a trahies ? Non, décidément, les critiques d'Habermas ne manquent pas de pertinence.

Revenons ensuite sur Althusser, dont les critiques inverses devraient être incompatibles avec celles d'Habermas. Comment nier, pourtant, la légitimité de sa critique de l'humanisme ? Comment nier que les hommes, tout naturellement, désirent, s'imaginent et croient être au centre du monde, mesure de toute chose et moteur de l'action historique créatrice, tendanciellement maîtres d'eux-mêmes comme de l'univers naturel et social ; que cette liberté souveraine de l'homme au monde soit illusoire, car le langage dont se tisse le lien social n'est pas un instrument à la disposition de l'homme pour maîtriser le monde, ce que signale l'existence de l'inconscient qui voue tout sujet à la division ; que le sujet humain se méconnaisse en se reconnaissant dans le monde objectif, en y reconnaissant son œuvre ; et que la subjectivation des hommes serve à leur assujettissement à une structure sociale objective, grâce à l'idéologie immanente aux pratiques sociales que règlent des appareils idéologiques d'État ? Comment nier, par conséquent, que l'humanisme qui gît au fond de l'imaginaire social des individus ait été utilisé par tous les pouvoirs de classe, au cours de l'histoire, pour mystifier-justifier leur domination comme résultat d'une libre soumission ? Et comment nier, en outre, que Marx ait été hanté, surtout dans sa jeunesse, par ce rêve métaphysique, éternel car essentiel à l'humanité, d'autodétermination consciente et volontaire des individus librement associés ? Décidément, les critiques d'Althusser non plus ne manquent pas de pertinence.

Sans doute les critiques d'Habermas et d'Althusser se laissent-elles difficilement comparer, dans la mesure où l'une est historique et l'autre pas. Mais peut-être la différence de niveau est-elle moins importante qu'il n'y paraît, puisque pour Habermas la rationalité technique appartient à la nature humaine, même si le scientisme ne s'impose et l'emporte qu'historiquement, avec la modernité bourgeoise, à la faveur de l'industrialisation, et que pour Althusser l'humanisme ne devient explicite qu'avec l'idéologie bourgeoise de la propriété privée librement échangeable de la force de travail, même s'il fournissait déjà implicitement la base de toutes les idéologies auparavant. Quoi qu'il en soit de l'importance de cette différence de niveau et de la légitimité du niveau, historique ou

non, où chacun se place, on peut cependant accorder une certaine pertinence aux critiques que chacun adresse.

Ce qui en manque passablement, en revanche, c'est ce qu'ils opposent naïvement à ce qu'ils critiquent de manière simpliste, faute de saisir l'équivocité, la duplicité, la paradoxalité du pouvoir et de l'idéologie à travers laquelle il s'exerce. D'un côté, Habermas s'aveugle sur le fait que l'humanisme auquel il adhère constitue l'autre face du scientisme qu'il récuse dans le monde moderne ; que l'éthique y subsiste avec la technique comme « le cœur d'un monde sans cœur », « son arôme spirituel », « opium du peuple », aurait dit Marx ; que le capitalisme en se technocratisant ne cesse pas d'être libéral, de valoriser l'individu, la liberté individuelle d'entreprise et d'échange, de promouvoir une éthique du mérite et de la responsabilité indispensable au fonctionnement du monde des affaires ; et que l'idéologie démocratique du sujet de droit continue ainsi de contrebalancer la technostructure de l'État gestionnaire. De l'autre côté, Althusser s'aveugle tout autant sur le fait que la métaphysique du sujet se double de tout temps d'une métaphysique de la substance, du système ou de la structure qui rend l'homme dépendant et serviteur de puissances objectives ; que l'imaginaire fait coexister les illusions du fatalisme avec celles du volontarisme et de l'activisme ; et que l'idéologie contribue ainsi à asservir les hommes à la structure sociale au nom de la nécessité comme au nom de la liberté.

Bref, les critiques qu'Habermas et Althusser font, respectivement du scientisme et de l'humanisme, bien que légitimes, s'avèrent tout à fait simplificatrices de par leur unilatéralité, comme les positions respectives dont elles découlent, chacun préconisant ce que l'autre récuse, tous deux aveugles à la secrète mais profonde complicité de ce qu'ils opposent. Habermas occulte ainsi l'idéologie de sa morale humaniste et Althusser celle de sa science structuraliste, croyant tout bonnement « sortir » de l'idéologie, l'un par engagement pour la libération de l'humanité, l'autre par neutralité axiologique et objectivisme cognitif. Hélas, il n'est pas si facile de « sortir » du processus de mystification-justification de la domination, autrement dit du rapport de la raison au vouloir-pouvoir. Sans doute est-il même impossible d'en « sortir » purement et simplement.

En tout cas, après Nietzsche et Heidegger, il est devenu très difficile de croire qu'une « sortie » de l'idéologie — ou, comme ils

diraient plutôt, du nihilisme ou de la métaphysique, mais peu importe ici — qu'une « sortie » de cette scène et de la représentation qui s'y joue, nous soit offerte, côté cour, par une science (de la nécessité), ou côté jardin, par une morale (de la liberté). Aussi sommes-nous à présent extrêmement sceptiques devant ces retours unilatéraux au dogmatisme de Spinoza ou au criticisme de Kant — dont Hegel, au prix des mésinterprétations que l'on sait, avait effectué un dépassement dialectique légué à Marx — comme si l'on avait manqué, ici ou là, l'unique porte de sortie empêchant de s'enfoncer dans l'impasse dialectique de la métaphysique. Depuis Nietzsche et Heidegger, en effet, et dans leur sillage, se sont multipliées les déconstructions généalogiques de la morale et de la science, y décelant deux versions inverses, subjective et objective, d'un même rationalisme métaphysique à la recherche d'une absolue maîtrise de l'Être. Elles obligent à penser le déploiement impérialiste de la technique non seulement comme le déclin de la métaphysique mais comme son destin, son ultime et suprême destination, et à penser l'installation de l'homme à la tête du monde comme le fondement d'une organisation technicienne qui non seulement le subjectivise mais l'assujettit. C'est pourquoi les critiques habermassienne du scientisme et althussérienne de l'humanisme demandent désormais à être reprises, détachées de leur contexte, pour être combinées dans le cadre d'une critique globale du rationalisme de la métaphysique — et de l'idéologie — que ni Habermas, ni Althusser, pas plus que Marx, n'ont su mener.

*Département de philosophie,  
Université du Québec à Montréal.*

## Philosophie et marketing : Sartre à Montréal, mars 1946

Yvan Cloutier

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027041ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027041ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cloutier, Y. (1988). Philosophie et marketing : Sartre à Montréal, mars 1946. *Philosophiques*, 15 (1), 169–190. <https://doi.org/10.7202/027041ar>

Résumé de l'article

À quoi attribuer le succès médiatique de Sartre à Montréal en mars 1946 ? Quelles furent les conditions de la réception de cette philosophie dans la culture québécoise ? Cette étude montre que le succès médiatique de Sartre est rendu possible principalement par l'action de journalistes et de critiques littéraires qui exploitèrent les thématiques de la philosophie sartrienne en vue d'ouvrir le climat intellectuel québécois et d'accroître leur pouvoir dans le champ intellectuel.

## PHILOSOPHIE ET MARKETING : SARTRE À MONTRÉAL, MARS 1946<sup>1</sup>

par Yvan Cloutier

RÉSUMÉ. À quoi attribuer le succès médiatique de Sartre à Montréal en mars 1946 ? Quelles furent les conditions de la réception de cette philosophie dans la culture québécoise ? Cette étude montre que le succès médiatique de Sartre est rendu possible principalement par l'action de journalistes et de critiques littéraires qui exploitèrent les thématiques de la philosophie sartrienne en vue d'ouvrir le climat intellectuel québécois et d'accroître leur pouvoir dans le champ intellectuel.

ABSTRACT. What contributed to Sartre's Montreal media success of March 1946 ? What conditioned the enthusiastic reception of Sartre's philosophy ? This study shows that journalists and literary critics were largely responsible for the French philosopher's media success. They used Sartre's philosophy for the purpose of expanding the cultural climat while extending their own power base within Quebec's intellectual life.

Les philosophies empruntent des canaux institutionnels (revues, cours, séminaires, clubs, conférences, etc.) qui, dans nombre de cas, en conditionnent la réception au même titre que leur qualité intellectuelle intrinsèque ; c'est ainsi que l'on peut comprendre l'irruption de modes philosophiques<sup>2</sup> ou d'engouement à l'endroit de philosophies comme le marxisme au Québec<sup>3</sup> dans les années

---

1. Ce texte est une version remaniée d'une communication présentée lors du Congrès de l'A.C.F.A.S., Montréal, le 15 mai 1986. Je remercie Roland Houde et Jacques Michon pour leur collaboration à titre d'experts et de lecteurs.

2. Voir : Yvan CLOUTIER, *Des « modes » philosophiques : le cas Sartre*. Communication prononcée au Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, 29 mai 1985, (texte photocopié), 12 pages.

3. En particulier l'UQAM.

1960 et aux États-Unis dans les années 1970<sup>4</sup>. Si les philosophes consomment des « Macphilosophies »<sup>5</sup>, qu'en est-il des non-professionnels de la philosophie ? Peut-on vendre de la philosophie comme on vend des « Big-macs » ? Peut-on mener une opération marketing de la philosophie ? Perçue comme une discipline très peu accessible à cause des capacités intellectuelles qu'elle exige de ses praticiens, la philosophie semblerait devoir échapper aux contraintes du monde médiatique.

Le cas Sartre illustre bien cette « diffusivité » d'une philosophie. Non satisfait de son succès dans le monde littéraire auprès des experts et dans le monde philosophique surtout auprès des professeurs de lycée, Sartre vise une audience élargie<sup>6</sup> ; Anna Boschetti a montré comment la vulgarisation du projet s'inscrit dans la stratégie sartrienne pour occuper une place prépondérante dans le champ intellectuel en profitant des changements structurels (scolarisation, importance de la critique littéraire dans les journaux, élargissement du public) et conjoncturels (crise économique, guerre, développement de l'édition, etc.). Les succès d'édition, les salles remplies, les témoignages sur la « mode existentialiste », voire même un sondage auprès des Français<sup>7</sup> attestent cette très large diffusion de l'existentialisme sartrien.

Mais à quoi faut-il attribuer cette très large diffusion du sartrisme ? Deux types d'explication s'opposent : la première y voit un *succès médiatique* et met l'accent sur les appareils de diffusion culturelle, alors que la deuxième utilise une *sociologie des contenus* et insiste sur le caractère « organique » d'une conception du monde. Ces deux explications ont été proposées pour expliquer la vogue pour Sartre de mars 1946 à Montréal<sup>8</sup>.

4. Voir : Richard W. MILLER, « Marx in Analytic Philosophy : The Story of a Rebirth ». *Social Science Quarterly*, vol. 64, n° 4 (déc. 1983), p. 846-861.

5. Cette notion n'est nullement péjorative, j'y inclus certes l'existentialisme, le thomisme, la phénoménologie, le marxisme mais aussi ces approches « rigoureuses » que sont le structuralisme et la philosophie analytique.

6. Anna BOSCHETTI, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 76.

7. B.P. O'DONOHUE, « Connaissez-vous Sartre ? » *Obliques* (numéro spécial consacré à Sartre), n° 18-19, Paris, 1979, p. 335-341.

8. Ce texte s'inscrit dans la foulée du travail du Professeur Roland HOUDE : « Sartre ici — bibliographie anatomique (préliminaire) », *La petite revue de philosophie*, vol. 2, n° 1 (automne 1980), p. 137-161 et d'un dossier composé de notes autographes et de documents, daté 19-30 novembre 1981 et intitulé *Sartre au Québec (1939-1970)*, 65 p.

Après avoir décrit la réception de Sartre à Montréal en mars 1946, je montrerai que ce succès médiatique est rendu possible par l'action de critiques littéraires qui exploiteront la « traductibilité » des thématiques de la philosophie sartrienne en vue d'ouvrir le climat intellectuel et d'améliorer leur propre pouvoir dans le champ intellectuel québécois. Dès lors, « contenus » et médias renvoient l'un à l'autre.

## 1. SUCCÈS MÉDIATIQUE

Mars 1946 : point culminant d'une vogue Sartre à Montréal. Précédée du succès de *Huis Clos* et d'une polémique autour de l'existentialisme sartrien, la venue de Sartre à Montréal le 10 mars 1946 donne lieu à un succès médiatique sans précédent dans l'histoire de la philosophie au Québec au XX<sup>e</sup> siècle.

Les journaux (*La Presse*, *Le Canada*, *Le Devoir*, *La Patrie*, *Montréal-Matin*) annoncèrent largement (entre le 4 et le 9 mars) la conférence de Sartre du 10 mars à la Société d'étude et de conférences ; la conférence était intitulée « La littérature française de 1914 à 1945 ; la littérature clandestine ». Les 6, 7 et 8 mars, le *Canada français* publie le texte d'une conférence de l'éditeur Lucien Parizeau au *Sénat de la Jeunesse* sur « L'engagement de l'écrivain » dans lequel il est largement question de Sartre.

Cette conférence de Sartre à l'hôtel Windsor devant plus de 600 personnes est enregistrée par Radio-Canada. Lundi le 11 mars, Sartre figure à la une du *Canada* (photographie) ! *Le Devoir*, *la Patrie*, le *Quartier Latin* et *la Presse*, publient un compte rendu de la conférence de presse donnée par Sartre. Quelques-uns de ces journaux iront jusqu'à résumer la conférence de Sartre à la S.E.C. (*La Patrie*, *Notre Temps*, *Revue Populaire*).

Le *Canada* publie en page 4 de son édition du 12 mars une caricature de Sartre signée par Robert LaPalme<sup>9</sup>. Les 14 et 15 mars, les Montréalais lisent dans *Le Canada*, *La Presse*, *Montréal-Matin*, *La Patrie* et *Le Devoir* un compte rendu de la conférence du

9. Cette caricature sera reprise dans le *Sartre par lui-même* de Francis JEANSON (p. 82) sans mention de la source québécoise.

critique et philosophe Guy Sylvestre au Cercle Universitaire où l'auteur propose son explication de la vogue Sartre<sup>10</sup>.

L'examen des mentions du nom Sartre dans *Le Quartier Latin*, *Le Devoir*, *Notre Temps*, *Le Canada* et *La Presse*<sup>11</sup> indique que la présence de Sartre dans les médias augmente brusquement en janvier pour atteindre rapidement son sommet en mars, refait surface occasionnellement jusqu'en janvier 1948, et finit par s'estomper (il y a au moins une mention en 51 mois sur 60, entre 1949 et 1954).

Le grand nombre de médias montréalais impliqués, leurs tirages élevés<sup>12</sup> et la concentration des messages en un court laps de temps contribuèrent à créer un « hit », ce type d'attention privilégiée que cherche tout publicitaire<sup>13</sup>. « L'existentialisme est à la mode : tout le monde en parle, il est presque impossible d'ouvrir un journal ou une revue, d'entrer dans un salon ou un restaurant, sans rencontrer ou entendre le nom de Sartre » ; voilà comment Guy Sylvestre décrivait ce succès médiatique qu'il attribuait à des « chroniqueurs en mal de copie et des caricaturistes en mal de sujet [qui] ont ridiculisé l'existentialisme et ont ainsi réussi à donner à ce mouvement philosophique une popularité universelle »<sup>14</sup>.

10. Le texte de la conférence sera publié dans *La Nouvelle Relève* d'avril.

11. Voici la compilation des mentions implicites et explicites : janvier (13), février (10), mars (35), avril (2), mai (9), juin (3), juillet (7), août (7), septembre (6), octobre (4), novembre (7), décembre (8) ; alors que la moyenne de mention est de 9.25 en 1946, elle sera de 3.33 en 1947 et de 2.17 en 1948. Je n'ai trouvé que huit (8) mentions en 1945 : mars (3), octobre (4), et décembre (1).

12. Les tirages en 1940 : *La Presse* (147,074), *Le Petit Journal* (90,095), *La Patrie* (29,000), *Le Devoir* (20,000), *Le Jour* (10,000), *Le Canada* (13,500) et *Montréal-Matin* (30,000). D'après André BEAULIEU, Jean HAMELIN, *Les journaux du Québec de 1764 à 1964*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1965 et Jean-Paul DE LAGRAVE, *Liberté et servitude de l'information au Québec confédéré (1867-1967)*, Montréal, Éditions de Lagrave, 1978.

13. Deux faits cocasses témoignent d'un effet-Sartre dans le langage médiatique ; dans le premier, le chroniqueur de cinéma de *La Presse* écrivait dans un article du 16 mars 1946 et intitulé « Un direct à l'absurde » : « Faudrait-il parler d'existentialisme au sujet des vedettes de cinéma?... Bien sûr, en autant que la théorie de Jean-Paul Sartre indique jusqu'à quel point il existe des choses absurdes de par le monde du cinéma. Quoi de plus absurde, en effet, que le système de vedettes ? » ; dans le deuxième cas, un éditeur publie dans *Le Devoir* du 16 mars 1946 une annonce pour le livre *La Quête de l'Existence* d'Edmond LABELLE publié en 1944 et sans rapport avec l'existentialisme sartrien ; on y lit : « L'existentialisme est à la page ! Pour en avoir une notion exacte, lisez... ».

14. Guy SYLVESTRE, « Les personnes du drame », *Le Droit*, 23 mars 1946, p. 2.

Mais à quoi attribuer ce succès de Sartre dans les médias et l'effet-mode ou engouement que l'on a attribués aux médias ? Qu'est-ce qui fait que Sartre était un « bon vendeur » en 1946 et que Borduas ne pouvait pas l'être en 1948 ? Ce succès *dans* les médias est-il un succès *de* médias, imputable à la seule action des médias ? Ou doit-on prendre en considération les « horizons d'attente » des divers groupes en lutte dans le champ intellectuel ? Les intellectuels de ces groupes opèrent à l'intérieur de leur conception (implicite et explicite) du monde et de la lecture qu'ils font des attentes des groupes qu'ils veulent diriger. Ainsi avant même d'être diffusée, une conception du monde doit répondre aux attentes des diffuseurs et à la lecture qu'ils font des attentes des lecteurs.

## 2. UN SUCCÈS DE MÉDIAS

### 2.1 Un « ballon » médiatique ?

Dans son analyse de la réception de Sartre aux États-Unis en 1946, Annie Cohen-Solal<sup>15</sup> accorde beaucoup d'importance aux médias ; les « médias français avaient mis la fusée sur orbite ; les médias américains allaient, selon certaines de leurs méthodes, le plonger tout vif dans le bain du « star system »<sup>16</sup>. Les grands journaux et les revues « diffusent » Sartre ; *Time Magazine* lui consacre un important article dans une sous-section « Existentialism » de la section « Europe » de sa rubrique « Foreign News »<sup>17</sup> ; suivront le *New York Post*, le *New Yorker*, la *Partisan Review* et le *Harper's Bazaar*.

Annie Cohen-Solal décrit aussi le rôle clef de Dolorès Vanetti dans cette promotion de Sartre et le rôle de « relais » que joueront plusieurs universitaires français installés aux États-Unis, notamment Jean-Albert Bédé (Columbia University), Henri Peyre (Yale University)<sup>18</sup> et Jean Seznec (Harvard University). Grâce à une stratégie bien orchestrée, « bientôt, écrit Cohen-Solal, à New

15. *Sartre*, Paris, Gallimard, 1985, 729 p.

16. *Ibidem*, p. 357 ; voir : 362, 364.

17. *Time Magazine*, vol. 47, n° 4 (January 26), 1946, pp. 20-21.

18. Selon COHEN-SOLAL, Peyre était « l'homme clef de la vie littéraire et universitaire française aux U.S.A. » (p. 359).

York, chacun eut son Sartre, les universitaires, philosophes ou littéraires, les journalistes, les dramaturges, les politiques, les romanciers... »<sup>19</sup>.

Contrairement aux Américains, les universitaires montréalais (sauf Ceslas Forest, o.p.) ne jouèrent aucun rôle dans la réception de Sartre. La partie se joua dans les médias où concoururent un phénomène de mondainisation et le pouvoir nouveau et croissant de la critique littéraire dans le champ culturel québécois. L'éditeur Lucien Parizeau<sup>20</sup> joua un rôle important et les relais furent la Société d'étude et de conférences et des journalistes œuvrant dans des journaux libéraux.

## 2.2 Mondainisation et médias

André Langevin, alors responsable des pages littéraires du *Devoir* d'où partira la réaction contre Sartre, explique la montée rapide de Sartre par la mondainisation ; « Dire, écrit-il, que M. Sartre est venu l'an dernier et que son passage a été inaperçu ! La roue tourne et ses pointes ne sont point toutes semblables... Du vent dans un ballon et le ballon s'élève dans les airs, mais s'il n'est pas soufflé... »<sup>21</sup>. Il analyse ce succès en termes de « ballon », c'est-à-dire, de phénomène passager et superficiel artificiellement créé ; « ... M. Sartre, écrit Langevin, a donné une conférence au Windsor. Il faut croire que la publicité a été formidable, car il y avait du monde... et des grandes dames. Tous les quartiers chics de la métropole étaient dignement représentés... ». Jean Ampleman<sup>22</sup>

19. *Ibidem*, p. 364.

20. Lucien Parizeau avait rencontré Sartre à New York en 1945 et en 1946 par l'intermédiaire de Jean Benoit-Lévy dont Parizeau avait publié *Les grandes missions du cinéma* en 1945 (Entretiens téléphoniques avec Yvan Cloutier, 5 juillet 1983 et décembre 1987 et *Entrevue avec Lucien Parizeau, éditeur*, réalisée par Silvie Bernier le 15 août 1984 à Ottawa, [document photocopié], Département d'Études françaises, Université de Sherbrooke, pp. 5-6, 21-22). Parizeau devait signer un contrat d'édition pour *Morts sans sépulture* et *Introduction aux écrits intimes de Baudelaire* (voir : Lucette ROBERT, « Ce dont on parle ». *Revue populaire*, vol. 39, n° 5 (mai 1946), p. 9.) Ces titres sont annoncés « en préparation » dans le *Vient de paraître*, cahier de l'actualité littéraire publié par les Éditions Lucien Parizeau et distribué en mai 1946, p. 12.

21. André LANGEVIN, « M. Jean-Paul Sartre et l'Existentialisme », *Le Devoir*, vol. 37, n° 58, p. 10.

22. Jean AMPLEMAN, « Entrevues avec Sartre et Magali », *Notre Temps*, 16 mars 1946, p. 5 : « Jean-Paul Sartre, le prophète de l'existentialisme, est venu parmi nous. Tout ce

Pierrette Cousineau<sup>23</sup> et Guy Sylvestre<sup>24</sup> reprendront ce facteur mondainisation. L'engouement pour Sartre serait un effet de publicité et de mondainisation et comme ce milieu mondain a un accès privilégié aux quotidiens (en particulier les carnets mondains, les pages féminines et les cahiers littéraires) mondainisation et médias sont difficilement dissociables.

Que la conférence ait été organisée sous les auspices de la Société d'étude et de conférences, fut, je crois, le facteur déterminant dans cette mondainisation. Le très grand succès de *Huis clos* au Gesù à la fin janvier 1946 avait déclenché la curiosité pour ce grand écrivain et philosophe dont le nom et quelques œuvres n'étaient connus que par de très rares individus (Sylvestre, O'Leary, P. Baillargeon, Parizeau et, sans doute, R. Garneau). L'article du *Time Magazine* entraîna une réaction de recul, voire même d'attaque, contre cet engouement. La réaction partit du *Devoir*<sup>25</sup> qui publia des repiquages d'articles de journaux et revues françaises hostiles à Sartre ; les Compagnons renoncèrent à leur projet de monter la pièce *Les Mouches* pourtant annoncée, et Pierre Gélinas exprima dans *Le Jour* sa crainte que la conférence de Sartre à la S.E.C. ne soit annulée. Selon Madame Suzanne F. Langlois, membre du Comité d'organisation de la conférence de Sartre, «...c'est devant les réactions négatives au sein même du comité d'organisation

---

que nos salons mondains contiennent de belles dames et de beaux jeunes hommes est accouru au passage de cet écrivain, sujet de toutes les discussions présentes dans nos milieux dits intellectuels »

23. Pierrette COUSINEAU, « Sartre et les "Mouches inutiles" », *Le Quartier Latin*, vol. 28, n° 38 (15 mars 1946), p. 3 : « Bzz... Czz... oiseau... Ch... Ch... Czz... Chapeau-oiseau. Rrr... rrr... plumes de paon sur le derrière dd... dd... du chapeau. Hommage de la femme montréalaise, au distingué Jean-Paul Sartre. (...) Coiffé par cinq cents femmes de cinq cents chapeaux différents, Jean-Paul Sartre, l'illustre révolté, a paru découvert devant son auditoire habillé. Cinq cents femmes perchées sur leur culture et leurs talons ont pâli devant la nudité de l'orateur. Sartre, le sans-chapeau. »
24. Guy SYLVESTRE, « Toujours Sartre. La curiosité existentialiste fait un peu sourire, dit M. Sylvestre », *Le Canada*, Vol. 43, n° 291 (15 mars 1946), p. 3 : « La curiosité existentialiste est purement et simplement du snobisme !... L'existentialisme est une philosophie et c'est en tant que philosophie qu'il doit être jugé ; le reste n'est que mode passagère et s'évanouira dès que les grandes œuvres existentialistes seront offertes au public. »
25. Selon le *Dictionnaire pratique des auteurs québécois* (Fides, 1976, p. 401), après avoir été « messenger, André Langevin devient journaliste au *Devoir* (responsable de la section littéraire) » ; d'après le *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, Tome III, p. 356 (Fides 1982), il est chroniqueur littéraire au *Devoir* de 1945 à 1947. Cette réaction fut-elle menée par Langevin ou par la direction du *Devoir* ?

que Mme Dupuy<sup>26</sup> est allée demander conseil à Monseigneur Charbonneau qui lui a dit : "J'aime mieux le voir parler à la Société d'étude et de conférences que partout ailleurs." »<sup>27</sup>

Cette société d'animation culturelle recevait une triple consécration de son affiliation à la faculté de Philosophie de l'Université de Montréal, de la « direction éclairée » du Père Marie-Ceslas Forest, doyen de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal de 1926 à 1952 et secrétaire de l'Académie Canadienne St-Thomas d'Aquin, et de ses liens avec les ambassadeurs français<sup>28</sup>. Sartre ne pouvait avoir une meilleure tribune pour attirer public et journalistes comme en témoigne l'annonce parue dans *La Presse* du 9 mars : « Sous la présidence d'honneur de M. René de Messières, conseiller culturel près de l'ambassade de France à Ottawa... À la table présidentielle, on remarquera outre MM. de Messières et Sartre : la comtesse de Hautelocque, M. Robert Victor, consul général de France, et Mme Victor, le R.P. Ceslas Forest, o.p., Mme Pierre Dupuy,... M. et Mme Pierre Ricour<sup>29</sup>... »<sup>30</sup>.

L'institution organisatrice et le sujet de la causerie fournirent un visa idéologique à un double titre : une caution mondaine et une caution politico-littéraire grâce au titre de la conférence « La littérature française de 1914 à 1945 ; la littérature clandestine » qui attirera les tenants de la littérature « engagée » et les défenseurs de la France libre.

---

26. Mme Dupuy était l'épouse du diplomate et alors présidente de la S.E.C. ; ce fut elle qui fit la présentation de Sartre et, selon Mme Langlois, ce fut elle qui invita Sartre à Montréal. Je n'ai pu contacter Mme Dupuy et Parizeau ne se souvient pas qui fut le responsable de la visite de Sartre à Montréal.

27. Lettre de Mme Suzanne Langlois à Y.C., 5 avril 1983 ; avant d'écrire cette lettre, elle a consulté Mme Maurice Hudon, alors responsable de la publicité. Dans une autre lettre du 10 mai 1983, Mme Langlois note que c'est à la suggestion du Père Ceslas Forest o.p., alors conseiller de la S.E.C., que Mgr Charbonneau fut consulté : « Le Père Forest n'avait pas d'objection à inviter Sartre mais, toujours sage et diplomate, il préférerait s'en remettre à la décision de Mgr Charbonneau. »

28. « La Société d'étude et de conférences. Les choses intellectuelles plutôt que la broderie. » *Perspectives*, 25 mars 1978, p. 8.

29. Professeur au Collège Stanislas de Montréal.

30. *La Presse*, année 62, n° 122 (samedi le 9 mars 1946), p. 21.

### 3. LES DÉTERMINANTS DE CETTE RÉCEPTION DANS LES MÉDIAS

Ainsi deux facteurs concourent à assurer une diffusion de Sartre : des médias qui veulent faire la nouvelle et une société « mondaine » qui veut augmenter son prestige. Sartre vient donc à Montréal pour « usage médiatique ». Parizeau<sup>31</sup> veut mousser la publicité des livres de Sartre qu'il entend publier et élargir son public-clientèle et l'horizon d'attente de ce public. Un autre groupe, la nouvelle critique, va exploiter « médiatiquement » Sartre ; ce groupe a accru son pouvoir avec la guerre sous la double impulsion d'une édition en très forte croissance et d'une ouverture médiatique des Québécois à ce qui se passe ailleurs depuis la guerre. Ces critiques vont exploiter la présence de Sartre pour renforcer leur position dans le champ intellectuel tant par rapport au courant traditionnel de la critique que par rapport à l'institution universitaire.

Les enjeux de ces stratégies médiatiques sont aussi politiques. Sartre sera moussé par le libéral *Canada* alors que la riposte viendra du *Devoir*<sup>32</sup> ; les autres journaux et revues prendront position pour ou contre, les « pour » l'emportant grâce à l'action des journalistes et critiques.

Sartre représente pour ces derniers une valeur sûre pour trois raisons : 1) il répond aux critères qui déterminent l'horizon d'attente de l'époque tout en constituant un moyen d'infléchir l'horizon selon leur conception (Sartre s'inscrit dans un continuum et non en rupture ou en discontinuité comme ce sera le cas pour Borduas) ; 2) la position de Sartre dans le champ littéraire et dans le champ philosophique lui confère le statut d'« intellectuel total » d'autant plus que la « traductibilité » (philosophie-littérature) de son œuvre lui ouvre un marché virtuellement universel ; 3) la thématique sartrienne explicite (dit « tout haut » ce que plusieurs pensent « tout bas ») dans un discours articulé des thèmes qui se développent au Québec (liberté, authenticité, engagement de l'écrivain, etc.).

31. Qui a travaillé à L'agence canadienne de publicité avant de devenir éditeur.

32. Le *Devoir* redevint plus conservateur sous la fin du règne de Georges Pelletier et après le départ de Roger Duhamel.

### 3.1 Le pouvoir de la critique

Pendant l'évolution tranquille de la fin des années trente, les revues culturelles se multiplient très rapidement<sup>33</sup> et favorisent le développement d'une nouvelle couche d'intellectuels dont le pouvoir redoublera brusquement au cours des années de guerre. En quelques années, des barrières culturelles s'effondrent ; la curiosité des Québécois pour les événements qui se déroulent à l'étranger est alimentée par la presse écrite et la radiophonie ; Montréal devient un centre nerveux de la culture française, on y reçoit de nombreux intellectuels français et on y édite et réédite beaucoup de livres.

L'édition subit une croissance qu'elle ne sera pas en mesure de digérer ; alors que l'on édite 23 récits (romans, contes, nouvelles — grand public et jeunesse) en 1940, on en éditera 40 en 1942, 43 en 1943, 41 en 1944, 40 en 1945, 47 en 1946, 43 en 1947, 32 en 1948 et 15 en 1949<sup>34</sup>. L'élargissement du marché international fait des éditeurs des entrepreneurs qui cherchent à développer le marché local en multipliant les points de vente et en faisant de la publicité dans les journaux. En échange de publicité plusieurs journaux s'engagèrent à établir des pages littéraires<sup>35</sup>, d'où l'essor rapide de la critique littéraire. Ces éditeurs acquièrent rapidement un prestige et « vont disposer d'un certain pouvoir de consécration »<sup>36</sup> qu'ils vont exercer en usant de critères étrangers, surtout français.

33. Nouveaux périodiques répertoriés d'après Jacques BEAUDRY, *Répertoire Revues littéraires québécoises XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup>*, [s.l., s.d., s.p.], (document photocopié) : 1932 (1), 1933 (1), 1934 (3), 1935 (5), 1936 (6), 1937 (3), 1938 (0), 1939 (1), 1940 (3), 1941 (5), 1942 (0), 1943 (1), 1944 (1), 1945 (1), 1946 (3).

34. Voir : Jacques MICHON, « Croissance et crise de l'édition littéraire au Québec (1940-1959) », *Littérature*, n° 66 (mai 1987), p. 115-126.

35. Ce qui est confirmé par le *Publishers Weekly* du 14 septembre 1946 : « Early in the war period, the young publishers approached the various French newspapers in Canada, offering to supply them with ads if they would establish literary pages. Most of the papers took up the idea with enthusiasm. Every publisher, new and old, placed advertising. — *Le Droit* in Ottawa started a page in 1940, under Guy Sylvestre ; — *Le Devoir* in Montreal a page in 1942, under Roger Duhamel, who now does a similar page in the Montreal *La Patrie* [1946]. — *Le Canada*, Montreal, has had a big 20 page annual book supplement every fall, in 1943, 1944, and 1945, and is probably going to do the same this fall. René Garneau supervises *Le Canada's* book section. — *Le Petit Journal* and *La Presse*, both in Montreal, also had book pages, as do *L'Événement* and *Le Soleil* in Quebec. » (p. 1348). Je dois cette information à Jacques MICHON.

36. Jacques MICHON, « L'édition littéraire au Québec, 1940-1960 », dans *L'Édition littéraire au Québec de 1940 à 1960*, [en collaboration], Sherbrooke, Département d'études

Parizeau agit en éditeur en étant déjà informé de l'œuvre de Sartre, en ayant ses contacts avec les Français à New York, en servant d'impresario pour les écrivains ; il publie dans un journal le texte d'une conférence dans laquelle il était largement question de Sartre et il publie dans son cahier *Vient de paraître*<sup>37</sup> un inédit de Sartre « Le dandysme de Baudelaire ». Ce même Parizeau servira d'impresario à Camus en mai 1946<sup>38</sup>.

Revenons au développement de la critique littéraire. La critique recevra de l'édition la demande et elle exercera son pouvoir de consécration avec des critères semblables<sup>39</sup>. Les critiques ne se limiteront pas à suivre l'évolution des idées, ils deviendront des agents « en essayant de jouer un rôle dans l'orientation des esprits »<sup>40</sup>. Comme le notent les auteurs du *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, « L'une des principales caractéristiques de la critique littéraire dans la presse quotidienne et périodique c'est qu'elle tente de rejoindre, et par le fait même, de former le goût du public pour une littérature nationale »<sup>41</sup>. Le peu de recherche en littérature et l'absence d'enseignement de la littérature québécoise contribueront à fonder leur pouvoir de substitut dans le champ intellectuel.

La critique augmente son pouvoir lorsqu'elle se constitue en un réseau dans un champ culturel restreint ; l'accentuation des différences y est moindre et la mobilisation potentielle du réseau fournit un levier important qui peut faire réfléchir tout opposant.

françaises, Université de Sherbrooke (Cahiers d'études littéraires et culturelles, n° 9), 1985, p. 12. En page 13 : « L'éditeur n'est pas seulement un homme de culture, mais aussi un homme d'affaires dont la force instituante repose autant sur son capital symbolique que sur sa capacité commerciale. »

37. *Op. cit.*, p. 10-11.

38. Des étudiants de l'Université Laval ayant menacé de déclencher une protestation lors de cette conférence, Parizeau en abandonna le projet. Selon Parizeau, ces étudiants étaient « sans doute » ceux-là « qui chantaient les gloires de Pétain et les vertus de la collaboration ». Voir : *Lucien Parizeau — Entrevue avec Claudette Lambert*, dans la série « Mémoires », diffusé à Radio-Canada (F.M.) le 26 août 1987. Il faut se rappeler que la conférence de Sartre avait porté essentiellement sur Camus et que les positions anti-Pétain et anti-giraudistes de Sartre, Camus et Parizeau étaient connues.

39. Pour une description des critères, voir Hélène LAFRANCE, *Yves Thériault et l'institution littéraire québécoise*, Québec, I.Q.R.C., 1984, p. 58-60.

40. *Dictionnaire des œuvres littéraires au Québec*, tome III, 1940 à 1959, sous la direction de Maurice Lemire, 1982, p. XLII.

41. *Ibidem*, p. XL.

Il serait simpliste de réduire la critique journalistique montréalaise à un seul réseau étanche ; il se constitue néanmoins dans les années 40 un réseau informel important qui relie des individus appartenant à divers sous-groupes. Ces sous-groupes ont en commun de réunir des anciens des jésuites, par conséquent des individus formés à la pensée de Maritain et engagés dans la lutte pour la primauté du spirituel et pour le droit à une action autonome des laïcs. Ces individus, souvent groupés selon leur Alma Mater<sup>42</sup>, sont pour quelques-uns associés au *Canada*.

Deux intellectuels semblent exercer l'hégémonie, ce sont Robert Charbonneau et Roger Duhamel. Alors que la filière du premier est partisane de cet humanisme universaliste maritainien, la filière du second est nationaliste, regroupant entre autres des anciens Jeune-Canada<sup>43</sup>. J'inclus dans ce réseau : Élie, Hurtubise, Le Moyne, Saint-Denys Garneau, Frégault, Rex Desmarchais, O'Leary, Sylvestre, René Garneau, Marcel Raymond, Berthelot Brunet, André Laurendeau, Rodolphe Dubé, Jacques Lavigne, Baillargeon, Alfred Ayotte. N'avons-nous pas là les critiques des principaux journaux montréalais et les collaborateurs de plusieurs revues importantes ? Et si nous ajoutons les amis des amis, nous sommes devant un groupe d'individus qui occupent des positions stratégiques dans le champ culturel québécois.

### 3.2 Guy Sylvestre

Les journalistes diffuseurs de Sartre, Dostaler O'Leary<sup>44</sup>, Alfred Ayotte<sup>45</sup>, Guy Sylvestre et Roger Duhamel<sup>46</sup> ont tous rencontré Sartre lors de son premier voyage au Québec en mars 1945, et ils gravitent autour de Guy Sylvestre qui a l'avantage

---

42. *La Relève* et *La Nouvelle Relève* regroupent des anciens de Sainte-Marie alors qu'*Amérique française* réunit des anciens de Brébœuf. De nombreux individus participent aux deux revues.

43. Duhamel et Charbonneau ont tous deux participé aux Jeunes-Canada ; Charbonneau a cependant modifié son nationalisme sous l'influence de Maritain.

44. Journaliste à *La Patrie* O'Leary collabore avec Sylvestre à *Notre Temps* ; il a une connaissance directe des *Temps modernes* et son *Le roman canadien-français* (1954) fait une large place à Sartre.

45. Ayotte est l'auteur de l'entrevue de Sartre publiée dans *La Presse* du 11 mars 1946.

46. Quant à Duhamel, ce critique prestigieux présente dans *La Patrie* du 15 mars 1946 un compte rendu du « lucide exposé » de Guy Sylvestre au Cercle Universitaire.

certain sur les autres d'avoir fait des études de philosophie<sup>47</sup>. Entre 1946 et 1952, Sylvestre écrira plus de douze textes autour de Sartre dont plusieurs témoignent d'une connaissance précise de la pensée sartrienne.

Sans l'action de Guy Sylvestre, la réception de Sartre aurait sans doute été tout autre ; ce jeune anthologiste et critique confèrera à Sartre une légitimité. Guy Sylvestre, qui n'a que 28 ans en 1946, a su cumuler un capital symbolique de son identification à un catholicisme du « oui », de sa consécration par le réseau, de sa stratégie visant à lui assurer une présence dans plusieurs milieux, de sa formation philosophique et de son appartenance au champ politique.

Partisan d'un « catholicisme du oui », Sylvestre déplore le « refroidissement général du catholicisme moderne » qu'il juge « trop négatif... peureux »<sup>48</sup>. C'est au nom d'un catholicisme ouvert qu'il défend Mauriac et qu'il voit dans l'apparition des philosophies existentielles le signe de l'avènement d'un catholicisme positif<sup>49</sup>. Cependant ce catholicisme « ouvert » n'est pas un catholicisme « mou ».

Maritainien<sup>50</sup> par son exigence de l'ordre, de la distinction et du concret, Sylvestre ne sera pas ce « redresseur » rigide que fut Maritain et qui demeura, somme toute, un thomiste intransigeant comme en témoigne sa critique des philosophies de l'existence dans son *Court traité de l'existence et de l'existant*<sup>51</sup>.

47. Dans le cadre du cours du Père Trudel, il avait travaillé à une bibliographie sur les principaux ouvrages et articles contenus dans les bibliothèques d'Ottawa et portant sur les philosophies existentielles, bibliographie dans laquelle il y a deux renvois à Sartre. *Philosophies existentielles — Essai de bibliographie des principaux ouvrages et articles contenus dans les bibliothèques d'Ottawa*, [date manuscrite 1940-41, 22 p., s.l., s.é.], index des noms cités.

48. Guy SYLVESTRE, « Catholicisme. Pages de journal », *Amérique française*, vol. 1, n° 4 (mars 1942), p. 39-44.

49. *Ibid.*

50. Comme en témoignent les nombreuses citations d'appui dans les textes d'avant 1940, l'« Hommage Maritain » qu'il publiera dans *La Rotonde*, vol. 8, n° 9 (25 avril 1940), p. 4-5. Dans « Le don d'écouter chez Maritain », *Écrits du Canada français*, n° 49 (1943), p. 88-114, Sylvestre écrit que le « rôle de Maritain fut... capital » pour lui dans sa formation philosophique, « écartelé [qu'il était] entre le foisonnement de Claudel et la rigueur de la *Summa theologica* », l'ouverture aux préoccupations temporelles et esthétiques fut aussi déterminante.

51. Paris, Paul Hartman Éditeur, 1947, 239 p.

Comment être suspect devant quelqu'un qui dirige une revue, *Gants du ciel*<sup>52</sup>, éditée par Fides ? Le même éditeur publie son *Poètes catholiques de la France contemporaine* en 1943. N'est-il pas pris à partie à deux reprises par Pierre Gélinas qui le classe parmi les produits de « l'école néo-catholique, ceux qui ont suivi Maritain et Massis »<sup>53</sup> ?

Ce jeune critique est rapidement reconnu par ses pairs comme un des trois grands de la critique. Selon Gilles Marcotte, « [a]ux environs de 1945, ils [René Garneau, Roger Duhamel et Guy Sylvestre] exercent déjà le métier de critique depuis quelques années, et ils font autorité dans le milieu littéraire canadien-français »<sup>54</sup> ; ils partagent une solide connaissance des classiques et de la littérature française contemporaine, un souci de la langue écrite et un humanisme universaliste. En 1948, Jean Pierre Houle classe dans les grands de l'essai et de la critique : R. Garneau, R. Duhamel, L.-M. Raymond, Guy Frégault<sup>55</sup> et Guy Sylvestre<sup>56</sup>. En 1951, Duhamel<sup>57</sup> place Sylvestre parmi les trois plus grands de la critique au Québec, après « le prince de la critique au Canada français », René Garneau, et avant Marcel Raymond.

52. De septembre 1943 à l'été 1946. Sylvestre avait soumis le projet à Fides dont le rôle se limita au support logistique : comptabilité, stockage et distribution. Voir : GUY SYLVESTRE, « Gants du Ciel », dans *Revue d'histoire littéraire du Québec et du Canada français*, n° 6 (été-automne 1983), p. 65-67.

53. Pierre GÉLINAS, compte rendu de *Sondages* dans la rubrique « Chronique des livres » du *Jour*, vol. 8, n° 29 (24 mars 1945), p. 5. Gélinas avait jugé très sévèrement le premier numéro de *Gants du Ciel* ; il y avait accusé Sylvestre d'être de « droite », de ne pas avoir créé une revue où les considérations de l'art seul primerait, et il reprochait à cet « internationalisme de surface » de ne pas favoriser les créateurs québécois.

54. Gilles MARCOTTE, « La critique des journaux et des revues » dans *Histoire de la littérature française du Québec, tome IV. Roman, théâtre... (de 1945 à nos jours)*, (sous la direction de Pierre de Grandpré), Montréal, Beauchemin, 1969, p. 341.

55. GUY SYLVESTRE fait la présentation de Guy Frégault dans « Voici notre jeune littérature », *Revue populaire*, vol. 39, n° 10 (octobre 1946), p. 12 et 73. Il se permet de le critiquer et par là se pose en position d'autorité par rapport à Frégault.

56. Dans : « Une enquête de Jean-Marc Léger — Où va la littérature canadienne-française ? — La réponse de M. Jean-Pierre Houle », *Le Devoir*, vol. 39, n° 130 (5 juin 1948), p. 11. Récemment, Paul BEAULIEU rappelait l'autorité de ce trio : « mais comment récuser les jugements d'analystes dont l'autorité est bien assise, tels René Garneau, Roger Duhamel, Guy Sylvestre » ; dans : « Robert Charbonneau : esquisse d'un portrait », *Écrits du Canada français*, n° 57 (1986), p. 22.

57. Roger DUHAMEL, « La critique et le critique », *La Nouvelle Revue Canadienne*, vol. 1, n° 2 (avril-mai 1951), p. 23-24.

Comme Sartre en France, Sylvestre parvint à occuper dans le champ intellectuel québécois<sup>58</sup> une place de premier plan grâce à une stratégie très efficace où sont mis à contribution divers procédés tels demandes de préface, dédicaces de ses textes, citations et références d'appui, annonces de publications<sup>59</sup>, diversification dans le choix des lieux de publication<sup>60</sup> et correspondance.

Sylvestre, surtout si on considère qu'il devient fonctionnaire dès la fin de ses études, fut un critique et essayiste des plus prolifiques. En plus d'alimenter sa propre chronique littéraire au *Droit*, il collabora à l'époque à plus de 19 revues différentes, sans compter les nombreux journaux ; il publie pas moins de 106 comptes rendus dans *Notre Temps* entre novembre 1945 et octobre 1951<sup>61</sup>.

En plus d'une légitimité qui reposa sur une base élargie, un des effets d'une telle stratégie fut de produire un Sylvestre « polymorphe » qui ne saurait être réduit à l'étiquette d'une maison d'édition ou d'une revue, d'un mouvement ou d'un courant d'idées — bref il ne pourra devenir une bonne cible pour ses opposants.

Sylvestre tire aussi une légitimité de sa formation philosophique. Il réfère à Aristote, Kant, Spinoza et Maritain dans des propos sur les rapports entre poésie et métaphysique<sup>62</sup> ; il disserte sur des questions d'esthétique comme le rapport de la forme et du contenu, connaissance poétique et connaissance philosophique, etc.<sup>63</sup> ; il

---

58. Je me limite ici au champ québécois mais le champ-cible de Sylvestre était le champ canadien-français, voire à même canadien, comme en témoignent de nombreuses publications en langue anglaise et quelques-unes bilingues. Ceci n'est pas sans lui conférer quelque autorité.

59. Il annonce dans ses livres les publications en préparation, ce qui nous informe des orientations idéologiques, et donne aussi l'impression d'une plus grande productivité.

60. La diversité des lieux de publication est remarquable : de *L'Action nationale* à *La Nouvelle Revue Canadienne* (Ottawa) en passant par *Regards* (Québec) aux *Carnets Viatoriens* (Joliette), *Horizons* (Trois-Rivières), sans oublier les revues universitaires, telles *L'Action Universitaire* et celles d'Ottawa et de Québec ; donc diversité géographique et idéologique.

61. Il faut toutefois prendre en considération les reprises. Il ne s'agit pas d'un « repiquage », mais de plusieurs textes à partir d'un même contenu dans des revues différentes, ce qui lui assure une plus grande diffusion.

62. Voir sa lettre au Père Gustave Lamarche publiée dans *Les Carnets Viatoriens*, 6<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 4 (octobre 1941).

63. Dans l'introduction à son *Anthologie* 1943 ; voir « Qu'est-ce que l'art ? » dans *Sondages*.

manie aisément les distinctions. Cette autorité du philosophe en fera un critique crédible de l'existentialisme d'autant plus qu'il est présenté par Duhamel comme une compétence dans le domaine :

Sa solide formation philosophique lui confère quelque autorité pour étudier en de subtiles analyses les courants les plus confus de la pensée de notre temps. Qu'il traite de l'existentialisme ou qu'il décortique les éléments de l'humanisme chrétien repensé par Maritain, il y apporte toujours la même maturité intellectuelle, le même souci d'impartialité qui n'est pas froideur, mais respect pour les plus hautes projections de la pensée humaine. Sylvestre est notre Thibaudet — et sous ma plume ce rapprochement est plus qu'un éloge banal.<sup>64</sup>

Enfin un travail de fonctionnaire assurera à Sylvestre une autonomie financière et intellectuelle ; il ne sera pas à la merci des directions de journaux et des pressions de la vie politique québécoise. La fonction publique et Radio-Canada ont constitué une espèce d'enclave dans le Québec duplessiste ; les individus s'y sentaient dotés d'une sorte d'immunité. Il travaillera d'abord comme traducteur au Secrétariat d'État (1942-44), il sera ensuite attaché d'édition à la Commission d'information en temps de guerre (1944-45), et il devient secrétaire particulier du Secrétaire d'État aux Affaires extérieures, qui était alors Louis Saint-Laurent, pour enfin occuper le poste de secrétaire particulier (1948-50) de ce dernier, devenu Premier Ministre.

Les fonctions politiques de Sylvestre auprès de Saint-Laurent vont lui conférer une autorité certaine ; Duhamel ne mentionne-t-il pas la fonction politique du conférencier Sylvestre dans sa présentation au Club universitaire ? Par contre, ces charges vont exiger de Sylvestre une position de distanciation dans le champ intellectuel.

De plus, le travail de Sylvestre à Ottawa le mettait en contact avec le milieu diplomatique, en particulier le milieu diplomatique français d'Ottawa (que les dominicains fréquentaient eux aussi). Ne pas oublier que ces diplomates étaient en mission au Canada !

Voilà le réseau-support du sartrisme et son principal « illustrateur » Guy Sylvestre. Après avoir identifié les bases institutionnelles et les positions idéologiques du récepteur, nous sommes

64. « Guy Sylvestre, par Roger Duhamel », dans la rubrique « Voici notre jeune littérature », *Revue Populaire*, vol. 39, n° 10 (octobre 1946), p. 12 et 73.

en mesure d'évaluer en quoi Sartre peut servir les intérêts de ce groupe et des « illustrateurs » tels Sylvestre et O'Leary ; en d'autres termes il s'agit d'évaluer le capital symbolique de Sartre.

### 3.3 Sartre : un capital symbolique

La critique trouvera en Sartre un objet qui répond à ses attentes et qui peut lui permettre d'accroître son pouvoir dans le champ philosophico-littéraire ; considérons brièvement les trois raisons de cet intérêt que nous avons énoncées au début de cette section.

#### 3.3.1 *L'horizon d'attente*

Sartre répond très bien aux critères qui déterminent l'horizon d'attente de la période 1944 à 1964. Selon Hélène Lafrance<sup>65</sup>, ces critères sont les suivants : référence à des modèles français (1), la maîtrise de la langue française (2), l'originalité et le talent (3), l'universalité (4), la vraisemblance du récit (5), la spiritualité (6), la moralité (7), et la méfiance envers la littérature « populaire » (8). Ces critères sont partagés par les deux grands courants de la critique, celui (rattaché au pouvoir du clergé et à l'appareil scolaire) que l'on identifie à l'idéologie de conservation et l'autre groupe relativement hétérogène et que l'on identifie à l'idéologie de rattrapage.

Ces courants diffèrent et s'opposent dans leurs interprétations et la pondération de ces critères. Les deux groupes s'opposent quant à l'importance relative du critère moral ; alors que l'idéologie de conservation accorde une priorité à la lecture morale sur les qualités esthétiques, les promoteurs de l'idéologie de rattrapage, selon Lafrance, « jugent... les œuvres selon des critères presque purement esthétiques et selon la dimension d'universalité qu'elles contiennent... Pour eux, les critères moraux n'ont plus une importance vitale, mais des préoccupations spirituelles comme celles qu'on retrouve chez les romanciers chrétiens français demeurent

65. LAFRANCE, *op. cit.*, p. 58-59.

nécessaires »<sup>66</sup>. Tout comme Daniel-Rops<sup>67</sup>, certains Québécois font une analyse symptomale et récupératrice de la popularité de Sartre<sup>68</sup>.

La critique traditionnelle est prise au dépourvu certes à cause de son ignorance de l'œuvre de Sartre, mais un tel engouement des catholiques face aux premières œuvres de Sartre n'est pas propre au Québec. Selon Beigbeder, la réception positive par le milieu chrétien est une des raisons importantes du succès de *Huis clos* en France ; ces chrétiens « persistaient, malgré la position négatrice de l'auteur, à y trouver l'écho d'une inquiétude religieuse »<sup>69</sup>. Un chrétien n'est-il pas réceptif devant une œuvre qui recourt à l'imagerie religieuse et qui reprend la thématique bernanosienne de l'enfer et du regard<sup>70</sup> ; la question de l'engagement est à l'ordre du jour des jeunes lecteurs d'*Esprit* et, bien avant, dans ce christianisme militant des Bloy et des Péguy. Selon Galster<sup>71</sup>, Marcel fut l'un des médiateurs principaux de l'œuvre sartrienne avec une jeune critique catholique sympathique à Sartre, Claude-Edmonde Magny<sup>72</sup>.

Nos catholiques partagent cette première ouverture mais ils divergeront dans leurs attitudes face à Sartre : attaque frontale, récupération et dialogue. La réaction, amorcée dans *Le Devoir*, se fera par repiquages d'articles de journaux et de revues françaises

66. *Ibidem*, p. 59-60.

67. DANIEL-ROPS, « Littérature d'un monde en perdition », *La Nouvelle Relève*, vol. IV, n° 9 (mars 1946), p. 18.

68. « La critique digne de ce nom doit prêter l'oreille aux intentions profondes qui orientent une œuvre, il doit savoir discerner les forces qui la travaillent en son épaisseur. À ce moment de l'interprétation, il répond à une injonction intime de l'œuvre, mais il dépasse le plan esthétique », R.P. Pierre ANGERS, s.j., « La critique littéraire », *Association canadienne des bibliothécaires de langue française. Texte des communications présentées au neuvième Congrès annuel tenu à Montréal, du 10 au 12 octobre 1953*, Montréal, Bibliothèque de l'Université de Montréal, 1953, p. 113. Sous le pseudonyme F.R., Robert CHARBONNEAU a écrit à propos de *Huis clos* que la pièce « n'en déplaît à son auteur, aurait pu être écrite par un catholique », dans « L'athéisme au théâtre », *La Nouvelle Relève*, vol. IV, n° 8 (février 1946), p. 730.

69. Marc BEIGBEDER, *L'homme Sartre*, Paris, Bordas, 1947, p. 33-34.

70. Voir : Ingrid GALSTER, *Le théâtre de Jean-Paul Sartre devant ses premiers critiques*, Tübingen-Paris, Gunter Narr Verlag — Jean-Michel Place, 1986, p. 295 sq. et Brian T. FITCH, « Bernanos précurseur de Sartre : aspects sartriens de la dialectique du regard dans l'univers bernanosien », dans : *Études bernanosiennes — 6 Confrontations, La Revue des Lettres Modernes*, nos 127-129, 1965, p. 25-41.

71. *Idem.*, p. 302.

72. Elle collabore tant au *Monde* qu'à *Esprit* et à *Poésie* 46.

sauf pour quelques attaques virulentes caractérisées par l'ignorance de l'œuvre sartrienne<sup>73</sup>. Pour un, André Langevin passera de l'engouement du 28 janvier, au recul du 2 février, à la reconnaissance de son « brouillard existentialiste » le 11 mars, pour aboutir en septembre à une dénonciation des romans de Sartre comme avilissants pour la jeunesse et à la justification de la prohibition de l'œuvre<sup>74</sup>. Étonnant qu'on ait fait de Langevin un petit Sartre québécois à partir des années 60 !

Quand la critique traditionnelle intervient, les traînées médiatiques positives sont déjà là. L'attitude générale de ce groupe sera le flottement ; il ne faut pas oublier que la philosophie sartrienne ne fut soumise par le Pape à l'examen de l'Académie pontificale de philosophie qu'en avril 1947 et ne sera condamnée que le 27 octobre 1948<sup>75</sup>.

### 3.3.2. *L'intellectuel total*

Boschetti montre bien comment Sartre va entreprendre de devenir l'« intellectuel total » en France. « Tout le champ intellectuel est impliqué, écrit-elle, Sartre s'impose à l'attention du monde philosophique et du monde littéraire, au monde de la culture noble et à celui des grands quotidiens, et il franchit ainsi les deux barrières — qui caractérisent le fonctionnement du champ pendant toute son histoire — entre circuit philosophique et circuit littéraire, entre succès légitime et divulgation. »<sup>76</sup>

La polémique autour de Sartre témoigne d'une nette dissociation entre ces deux champs. La philosophie a occupé la fonction de légitimation des autres discours et c'est la raison pour laquelle l'Église en a fait un champ clos qu'elle pouvait contrôler. La philosophie appartient au philosophe ; dans leur recul, Béraud et Langevin se cantonnent dans le champ littéraire et Langevin regrette même sa malencontreuse aventure philosophique.

73. Deux exemples de critiques virulents : Marc AUBRY, « La querelle existentialiste », *Revue Dominicaine*, vol. 52, Tome 1 (février 1946), p. 109-112. Jacques MATHIEU, « Littérature dissolvante », *L'Action universitaire*, vol. 12, n° 7 (mars 1946), p. 9-11.

74. André LANGEVIN, « Un grand roman français », *Le Devoir*, vol. 37, n° 218 (21 septembre 1946), p. 8.

75. G.E., « The Works of Sartre Condemned », *Clergy Review*, 1949, pp. 59-60.

76. Anna BOSCHETTI, *op. cit.*, p. 18.

La légitimité rattachée à la philosophie exerça une attraction sur les partisans d'un changement dans le champ intellectuel ; ils avaient fait un premier apprentissage philosophique dans les deux dernières années du cours classique. René Garneau avait fait des études philosophiques à Paris tout comme André Laurendeau ; nous savons que Robert Charbonneau aurait préféré devenir philosophe<sup>77</sup> et que Guy Sylvestre a complété ses études de philosophie.

Sartre a l'intérêt de diffuser une philosophie dont le public virtuel soit universel à cause de la « traductibilité » du philosophique et du littéraire de sorte que le spectateur d'une pièce de Sartre se sent tout aussi justifié de parler de l'existentialisme que le lecteur de *L'être et le néant*. Le problème pour le censeur ne réside pas dans les œuvres philosophiques peu accessibles et « réfutables » mais dans les œuvres littéraires qui laissent des traces indélébiles ; voilà pourquoi on ne trouvait pas d'œuvre littéraire de Sartre à la bibliothèque de l'Université de Montréal en 1950<sup>78</sup> alors qu'on y trouvait ses œuvres philosophiques. Autre fait révélateur, un des premiers philosophes à parler de Sartre dans son cours d'histoire de la philosophie, Jacques Lavigne, se servait de *La nausée*<sup>79</sup>, dont il avait obtenu une copie par un littéraire, Pierre Baillargeon<sup>80</sup>. Même l'Abbé Jean Milet<sup>81</sup>, titulaire du premier cours consacré à Sartre en 1951-52, « fait une étude assez poussée du texte de la NAUSÉE, qui était paru sept ou huit ans plus tôt et qui faisait encore "sensation"... »<sup>82</sup>. Le littéraire précède ici le philosophique ; en outre, Milet attribuera à la très grande popularité de Sartre à Montréal le fait que le doyen Forest lui ait demandé de donner un cours sur Sartre<sup>83</sup>.

77. Voir : DUCROCQ-POIRIER, *op. cit.*, p. 33. Il fit en 1934 une causerie radiophonique intitulée « L'esprit de la philosophie française » à C.K.A.C. ; selon Roger LARUE, *Robert Charbonneau — Bio-bibliographie*, Montréal, [École de Bibliothéconomie], p. 17.

78. Dans *Le Quartier Latin*, vol. 32, n° 30 (14 février 1950), p. 1, Pierre Perreault signe un article intitulé « La famine menace les rats de bibliothèque » : « De Sartre, toute la philosophie, tout ce qui est illisible, mais aucun roman ni aucune pièce de théâtre. »

79. Ce que confirment les notes de cours de l'étudiant Roland Houde [document manuscrit, 42 pages].

80. Lettre de Jacques Lavigne à Y.C. (27 juin 1983).

81. Professeur à Stanislas.

82. Lettre de Jean Miler à Y.C. (2 octobre 1984).

83. *Ibidem*.

### 3.3.3. *Sens commun et philosophie*

Sartre a un succès parce qu'une machine « médiatique » extraordinaire a bien fonctionné ; mais si cette machine a été mise en marche c'est parce que les promoteurs croyaient aux contenus à transmettre. Ainsi Lucien Parizeau, qui fut un ardent défenseur de la liberté dans *Le Canada*, *L'Ordre* et dans sa chronique à CKAC, admirait la notion sartrienne de liberté ; une telle philosophie ne pouvait que servir à toute une génération en quête de liberté personnelle<sup>84</sup>. De même pour Sylvestre, l'existentialisme a une « portée symptomatique », ses succès « s'expliquent encore par le besoin que toute société ressent fortement de découvrir de nouvelles valeurs à la suite d'un profond bouleversement social... »<sup>85</sup>. D'autres ancrages idéologiques sont identifiés dans les textes : le pour-autrui, l'authenticité, l'engagement, la fonction de l'écrivain, l'athéisme, etc., de sorte que chacun avait presque son petit Sartre pour usage personnel. Cette « traductibilité » entre expérience vécue et philosophie rend la philosophie « organique » au sens gramscien du terme, c'est-à-dire, « catharsis d'une vie pratique donnée »<sup>86</sup>, et c'est ce qui rend possible sa diffusion et surtout sa pénétration. Une philosophie devient réelle quand elle dit « tout haut » et d'une manière articulée et réfléchie ce que les gens pensent « tout bas » confusément.

## CONCLUSION

Une société en transition, des groupes qui luttent pour une plus grande liberté, des journalistes et critiques qui trouvent chez Sartre une philosophie qui traduit leur préoccupation ; voilà les composantes du phénomène Sartre qui deviendra médiatique par la prise en charge d'une philosophie par des individus occupant

84. Voir : *Entrevue avec Lucien Parizeau, éditeur*, réalisée par Silvie Bernier, Sherbrooke, Département d'études françaises, le 15 août 1984, [document photocopie], p. 8 et 20.

85. Guy SYLVESTRE, « L'Existentialisme est-il un humanisme ? », *Notre Temps*, vol. 1, nos 42-43 (10 août 1946), p. 4.

86. Voir : Yvan CLOUTIER, « Gramsci et la question de l'idéologie », *Philosophiques*, vol. X, n° 2 (octobre 1983), p. 252.

des positions stratégiques dans le champ intellectuel et qui voient des ancrages de cette philosophie dans les attentes de nombreux Québécois.

Mai 1986 et septembre 1987

*Département de Philosophie,  
Collège de Sherbrooke  
et Université de Sherbrooke.*

Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*,  
Collection Épiméthée Essais philosophiques, Paris, Presses  
Universitaires de France, 1987, 137 pages.

Jocelyn R. Beausoleil

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027042ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027042ar>

[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

Beausoleil, J. R. (1988). Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Collection Épiméthée Essais philosophiques, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, 137 pages. *Philosophiques*, 15 (1), 191–209.  
<https://doi.org/10.7202/027042ar>

## ÉTUDES CRITIQUES

JEAN GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Collection Épiméthée Essais philosophiques, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, 137 pages.

par Jocelyn R. Beausoleil

L'auteur détient un doctorat de la Faculté de philosophie de l'Université de Tübingen. Il enseigne présentement à la Faculté de philosophie de l'Université Laval à Québec. Le livre qu'il nous propose s'inscrit plus particulièrement dans la suite de ses recherches menées en philosophie allemande, à l'occasion de séminaires se donnant au niveau des études avancées. Il a déjà de nombreuses publications dans le domaine de l'herméneutique en général, dont sa thèse de doctorat, et quelques articles touchant de manière plus précise la philosophie de Heidegger. L'ouvrage maintenant offert au public peut donc se réclamer d'une période de réflexion suffisamment longue pour autoriser un point de vue éclairé. D'ailleurs, la bibliographie et les multiples références qui accompagnent l'exposé montrent que nous avons affaire à une étude bien documentée et pertinente. L'auteur utilise judicieusement des informations abondantes, puisées dans une littérature critique alternativement d'expression allemande, anglaise, française ou italienne, dont il a de toute évidence une connaissance de première main.

À la lecture de son texte, se dégage le sentiment d'une maîtrise certaine quant à l'axe essentiel de la question soulevée au sujet de la pensée de Heidegger. Aussi, c'est avec raison qu'il souligne dans son « Avant-propos » que la problématique du tournant n'est pas simplement l'affaire de la dernière philosophie de Heidegger, mais qu'elle est celle de toute réflexion déterminée à affronter les défis philosophiques de notre époque qui se caractérise par la dépossession de la vérité absolue (p. 7). En ce sens, l'expérience du tournant constituerait une expérience décisive de la pensée contemporaine dans son ensemble, après que le monde eut résonné de ce grand événement que Nietzsche appelait « la mort de Dieu ». Dans son cours du semestre d'hiver 1937-1938 consacré aux « Questions fondamentales de la philosophie », dont l'auteur porte un extrait en épigraphe à son livre, Heidegger l'entendait fort probablement de cette façon lorsqu'il disait : « Ce tournant (*Kehre*), que nous rencontrons ici, est l'indice que nous arrivons

dans le voisinage d'une véritable question philosophique »<sup>1</sup>. Dès lors, accepter de prendre le tournant avec Heidegger ce serait s'engager dans une aventure ultime de la pensée, celle qui demande de penser à fond et jusqu'au bout l'extrême nihilisme.

Dans l'« Introduction » de son ouvrage, l'auteur s'emploie à situer globalement l'apparition du tournant dans l'œuvre philosophique de Heidegger et à en dresser sommairement les caractéristiques les plus saillantes. À ce propos, l'on peut observer avec lui que les écrits postérieurs à 1930 semblent avoir subi une profonde métamorphose. Au plan de la forme, d'une part, il y a abandon du vocabulaire de la philosophie transcendantale, d'inspiration kantienne et/ou néo-kantienne, laissant place à une fragmentation du discours à la manière des aphorismes de Nietzsche. Au plan du contenu, d'autre part, des bouleversements encore plus considérables se font jour, puisqu'il y a abandon de la problématique d'une Analytique du *Dasein* en tant que porte d'entrée à l'ontologie fondamentale. Cependant, la distinction, avancée par Richardson dans *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, entre deux phases au sein même de la pensée de Heidegger lui apparaît trop simple, parce que trop imprécise. En réalité, une semblable distinction se retrouve dans l'œuvre de beaucoup d'autres philosophes. Néanmoins, l'auteur estime qu'une telle rupture dans un cheminement intellectuel « trahit peut-être l'expérience la plus philosophique qui soit, à savoir la prise de conscience de l'insuffisance du concept à exprimer ce qui demande à être pensé, finitude qui exige un retournement constant de la pensée » (p. 10). Ainsi, son analyse, tout en tenant compte de ces traits généraux, qu'un survol de la question permet de faire ressortir, se voudra plus fine.

L'une des premières difficultés d'importance que nous rencontrons, c'est la compréhension de ce que donne à penser le mot même de *Kehre*. Dans le dialecte local, en usage au pays de Forêt-Noire, *Kehre* désigne, suivant l'interprétation soumise par Gadamer dans *Heideggers Wege*, l'infléchissement du chemin qui, pour conduire plus haut le long du flanc de la montagne, tourne brusquement dans la direction opposée. Il s'agit donc d'une sorte de virage très serré, ce que l'on appelle parfois un virage en boucle de lacet ou encore un virage en épingle à cheveux. L'auteur dit se rallier à l'opinion commune en adoptant la traduction de *Kehre* par « tournant » (p. 11). Il la juge la moins mauvaise parmi les différentes traductions suggérées, parce qu'elle conserve une certaine neutralité en regard de la nature du mouvement qu'elle indique. Il la préfère, en tout cas, à la traduction par « renversement » qui lui semble laisser croire qu'une volte-face se produit dans la pensée de Heidegger. Au contraire, l'expression « tournant » annonce simplement qu'une courbe se dessine quelque part sur le chemin de pensée

---

1. Martin HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie (Ausgewählte « Probleme » der « Logik »)*, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1984, *Gesamtausgabe*, Band 45, p. 47 (traduction reprise de Jean GRONDIN).

(*der Denkweg*) de Heidegger, sans préjuger de la radicalité avec laquelle s'opère le virage. Toutefois, cette traduction de *Kehre* par « tournant », qui n'est pas sans avoir quelque raison pour elle, ne manque pas d'être insatisfaisante à certains égards. Il est loin d'être évident, par ailleurs, qu'une discussion plus approfondie de ce point ne nous mène guère au-delà de l'argumentation déjà si bien articulée par l'auteur.

Il se propose, partant, d'aborder la problématique du tournant comme telle et de la placer au centre de son étude. Il insiste sur la pertinence méthodologique de dissocier la problématique du tournant et la thématique plus large de l'évolution de la pensée de Heidegger, afin d'éviter la confusion de deux questions qui ne cessent pas pour autant d'être intimement liées. Il justifie ce choix en ces termes : « Si la compréhension du tournant jette une lumière indispensable sur le trajet de pensée de Heidegger, la réciproque n'est pas nécessairement vraie : un parcours des soubresauts de la pensée après *Sein und Zeit* ne conduit pas infailliblement à l'intelligence du tournant » (p. 13). Cette hypothèse, que doit confirmer la suite de la recherche, amène à centrer l'étude sur les quelques textes de Heidegger qui traitent explicitement de la *Kehre*. La sélection retient d'abord trois textes : la « Lettre sur l'humanisme » (1946, puis publiée en 1947), la « Lettre à Richardson » (1962, ensuite éditée en 1963) et la conférence « De l'essence de la vérité » (1930, mais parue pour la première fois en 1943). Ce sont là les jalons de ce que l'auteur appelle un « Premier parcours philologique », suivant l'expression qui donne son titre au chapitre avec lequel s'amorce l'investigation.

Une radicalisation du questionnement se fait jour dans *Sein und Zeit* en 1927, tandis que quelque chose comme une *Kehre* est déjà envisagé, sans toutefois faire l'objet d'une problématisation explicite. Se référant à un célèbre fragment de la « Lettre sur l'humanisme », l'on pourrait préciser que le tournant se joue alors entre « Être et temps » et « Temps et être », soit dans le passage de la deuxième à la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit*, troisième section qui ne fut jamais publiée.<sup>2</sup> Heidegger y rappelle également que le *Dasein* ne doit plus être perçu comme une modalité de la subjectivité moderne, mais comme ce qui, séjournant en dehors de l'étant — c'est le sens de l'ek-sistence —, s'ouvre ainsi dans l'éclaircie de l'être (*die Lichtung des Seins*). En outre, la métaphysique, de par l'inertie de son langage, est étroitement liée au destin du tournant, dans la mesure où la langue de la métaphysique empêche que la pensée ne parvienne à exprimer adéquatement la *Kehre* entre la deuxième et la troisième section de *Sein und Zeit*.

Ainsi, rappelant l'indication que nous donne Heidegger, l'auteur est-il conduit à souligner que la *Kehre* ne représenterait pas vraiment une modification du point de vue de *Sein und Zeit*, puisqu'au contraire elle ferait

2. Martin HEIDEGGER, « Brief über den "Humanismus" », dans *Wegmarken*, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1967, p. 159.

entrer la pensée dans la dimension au sein de laquelle « Être et temps » pourrait être éprouvé à partir de l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être (*die Grunderfahrung der Seinsvergessenheit*). Toutefois, il estime que la « Lettre sur l'humanisme » laisse subsister le doute quant à la chronologie exacte du « tournant » (p. 21). La *Kehre* doit-elle être située à l'intérieur de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire dans la troisième section annoncée, ou bien après la parution des deux premières sections ? Selon lui, comme il le dit avec insistance, la *Kehre* n'est pas le résultat d'une illumination spontanée, mais elle comporte un processus de pensée. Elle n'est pas non plus le résultat d'un saut irrationnel, car elle est une démarche proprement philosophique. Et il se propose, dans son étude, de reconstruire pas à pas l'articulation de cette idée qu'est la « pensée de la *Kehre* ».

Dans la « Lettre à Richardson », dont la rédaction remonte au mois d'avril 1962, Heidegger confie à son correspondant que l'idée du tournant aiguillait sa pensée depuis une dizaine d'années antérieurement à 1947 (date de publication de la « Lettre sur l'humanisme »), conséquemment depuis 1937<sup>3</sup>. Ceci attesterait plutôt que le tournant se joue « après » la parution de *Sein und Zeit*, et qu'il ne fait donc pas partie de l'architecture initiale de l'ouvrage, contrairement à ce que donnait à croire une certaine indication de la « Lettre sur l'humanisme ». Cependant, comme l'annonce déjà l'auteur dans une note infrapaginale (p. 23), la *Kehre* avait fait son apparition dans la pensée de Heidegger bien avant 1937. Nous y reviendrons un peu plus loin.

Afin de mieux suivre l'évolution de la *Kehre* dans ses nombreuses mutations successives, il suggère de nommer « version ontochronique du tournant » celle qui situe la *Kehre* dans le passage de « Être et temps » à « Temps et être », soit dans la direction marquée par le titre de la troisième section, uniquement annoncée, de *Sein und Zeit* (p. 24). Mais Heidegger insiste aussi, dans la « Lettre à Richardson », pour dire que la *Kehre* ne concerne pas que sa seule pensée, et que, par suite, elle n'est pas un événement strictement biographique ou psychologique dans l'évolution personnelle de sa pensée. Il y a donc quelque chose comme un tournant thématique ou objectif qui procède de la « chose même » (*die Sache selbst*), mais qui appelle néanmoins une réponse, c'est-à-dire une métamorphose de la pensée qui lui corresponde. C'est le « virage » du penseur qui doit négocier le « tournant » de ce qui donne à penser. Toutefois, comme Heidegger s'emploie expressément à le souligner, toujours dans la suite de la « Lettre à Richardson », ce qui est impliqué dans la correspondance à cette « chose même » est intrinsèquement de nature pluridimensionnelle. C'est pourquoi la « pensée de la *Kehre* », c'est-à-dire la pensée répondant à cette pluridimensionnalité du « rapport à la chose » (*der Sachverhalt*), sera elle-même une pensée pluriforme. Pour l'auteur, il apparaît dès lors conséquent que la

3. Cf. Martin HEIDEGGER, « Preface », dans William J. RICHARDSON, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Collection Phaenomenologica, n° 13, The Hague: Martinus Nijhoff 1963, p. xvii.

« pensée de la *Kebre* » se mue en une pensée de la dissémination et de la pluralité (p. 28). Son éparpillement, en quelque sorte, n'est pas étranger à la « chose même » dont elle provient.

Déjà, une note infrapaginale avait fourni l'occasion de remarquer que « la question de l'essence de la vérité, et celle de sa mutation en question de la vérité de l'essence, représente le fil conducteur des réflexions de Heidegger » (p. 26). Ceci veut dire que le destin de la *Kebre* est étroitement lié à l'approfondissement de la méditation de Heidegger sur la vérité. Voilà qui nous introduit directement à l'examen du troisième jalon de ce « Premier parcours philologique », soit la conférence « De l'essence de la vérité », prononcée dès l'automne 1930, bien que parue pour la première fois en 1943 seulement. Heidegger y parle, dans la note finale qui sert de postscriptum, du chemin d'une pensée qui se met à l'épreuve comme transformation de la relation à l'être (*als Wandlung des Bezugs zum Sein*)<sup>4</sup>. Le terme utilisé est *Wandlung*, et non pas *Kebre*, quoiqu'il s'agisse de termes voisins. Cependant, le texte ne parle pas de la *Kebre* en tant que le passage de « Être et temps » à « Temps et être », selon l'indication qui sera fournie plus tard dans la « Lettre à Richardson » qui elle-même renvoie à la « Lettre sur l'humanisme ».

En revanche, lors de la deuxième édition en 1949 de la conférence « De l'essence de la vérité », Heidegger ajoute deux nouveaux paragraphes qui viennent s'insérer dans une dernière section du texte sous l'intertitre *Anmerkung*. Il y est notamment mentionné que la réponse à la question de l'essence de la vérité appelle un tournant à l'intérieur de l'histoire de l'être (*eine Kebre innerhalb der Geschichte des Seyns*). Et cette réponse se trouve formulée dans la célèbre phrase : l'essence de la vérité est la vérité de l'essence. Du même élan, Heidegger précise que, selon le projet original, la présente conférence « De l'essence de la vérité » devait être complétée par une deuxième, « De la vérité de l'essence », qui n'a pu voir le jour en raison des difficultés mentionnées dans la « Lettre sur l'humanisme » (publiée en 1947), soit le passage de « Être et temps » à « Temps et être » à travers la langue de la métaphysique.

Pourtant, si l'on revient au texte de l'édition de 1949 de la conférence « De l'essence de la vérité », l'on s'aperçoit que Heidegger y définit le tournant comme le passage de la question de l'essence de la vérité à la question de la vérité de l'essence. Une formulation similaire se retrouve également dans le texte du cours du semestre d'hiver 1937-1938, consacré aux « Questions fondamentales de la philosophie »<sup>5</sup>. Cette autre formule de la *Kebre*, l'auteur propose de l'appeler la « version aletheio-essentialiste du tournant », en référence à la version plus classique ou officielle dite « ontochronique » qui, elle, se définit par le passage de « Être et temps » à « Temps et être » (p. 32). D'après l'interprétation qu'il donne de leurs liens

4. Cf. Martin HEIDEGGER, « Vom Wesen der Wahrheit », dans *Wegmarken*, pp. 96-97.

5. Cf. Martin HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie (Ausgewählte « Probleme » der « Logik »)*, *Gesamtausgabe*, Band 45, p. 47.

récioproques, les deux versions de la *Kehre*, la version ontochronique et la version aletheio-essentialiste, proviennent d'une même souche, soit l'échec à penser différemment, à travers la langue de la métaphysique, la relation à l'être.

Le deuxième chapitre, « La problématique de "Être et temps" », entreprend la clarification de l'annonce faite par l'expression qui devait singulariser *Sein und Zeit*. Mais l'auteur précise à ce sujet la portée de sa démarche : « Cette question ne cherche pas tant à comprendre le contenu d'un livre que l'enjeu mis en œuvre par son titre » (p. 35). C'est qu'il se propose maintenant de passer à l'interprétation en vue de dégager le sens de la *Kehre*, à laquelle devait conduire la réflexion engagée par Heidegger dans l'ouvrage de 1927. Cependant, pour bien saisir ce sens, il importe de s'assurer du point de départ à partir duquel s'amorce le cheminement par lequel s'effectue la *Kehre*. C'est pourquoi il choisit d'aborder la problématique de la *Kehre* par sa formule la plus assurée, soit la « version ontochronique du tournant » qui exprime le passage de « Être et temps » à « Temps et être ».

Suivant l'en-tête de la première partie de *Sein und Zeit*, le temps est censé apparaître, c'est-à-dire devenir manifeste, en tant que l'horizon de l'être ou encore en tant que l'horizon de la compréhension de l'être. Le titre « Être et temps » serait comme la réponse à la question du sens de l'être (p. 37). Le sens de l'être serait le fondement unique, ou la fondation unitaire, de toutes les déterminations de l'être<sup>6</sup>. Et *Sein und Zeit* serait précisément un traité d'ontologie fondamentale qui se propose de mettre au jour ce fondement. L'hypothèse de Heidegger est que le temps constitue le fondement des modalités de l'être. Au moment de *Sein und Zeit* en 1927, et même plus tard, Heidegger privilégie le temps, à l'encontre de l'espace, dans l'élaboration de la question du sens de l'être. Le temps jouit d'une sorte de dignité ontologique qui en fait la porte d'entrée de l'ontologie fondamentale. À cette époque, comme le précisera ultérieurement Heidegger, le temps est vu comme « le prénom de la vérité de l'être »<sup>7</sup>. Mais l'auteur a sans doute ici un peu tort de céder à la précipitation, en souscrivant sans réserve à cette position et en réitérant le privilège du temps face à l'espace d'une façon aussi intransigente.

En effet, Heidegger est revenu sur la position adoptée en 1927 dans *Sein und Zeit* voulant que la spatialité (*die Räumlichkeit*) spécifique du *Dasein* se fonde dans la temporalité (*die Zeitlichkeit*)<sup>8</sup>. Ainsi, selon cette thèse, la spatialité, en regard de la temporalité, apparaîtrait en quelque manière

6. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 17, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1977, *Gesamtausgabe*, Band 2, pp. 23-24 ; de même que « Preface », dans William J. RICHARDSON, *op. cit.*, p. xi.

7. Cf. Martin HEIDEGGER, « Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein" », dans *Zur Sache des Denkens*, Tübingen : Max Niemeyer VERLAG 1969, p. 30.

8. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 367, *Gesamtausgabe*, Band 2, pp. 485-486.

secondaire, si ce n'est même dérivée. Pourtant, cette tentative de la reconduction de la spatialité du *Dasein* à la temporalité sera, assez tardivement il est vrai, à l'occasion de la conférence « *Zeit und Sein* » de 1962, considérée par Heidegger lui-même comme n'étant plus tenable<sup>9</sup>. Dans cette conférence, Heidegger introduit l'idée que, dans la mesure où le temps est un don de la « donation-en-propre » (*das Ereignis*) et qu'il est à penser à partir de celle-ci, il faut de façon correspondante penser le rapport de l'espace à cette même « donation-en-propre ». Il en découle que les relations entre la temporalité et la spatialité doivent être repensées, et ce autrement que de la façon dont elles furent pensées au moment de *Sein und Zeit* en 1927. Ainsi, il ne peut absolument plus être question d'une forme quelconque de dérivation de la spatialité à partir de la temporalité, mais il faut bien plutôt avancer la thèse qu'aucune des deux ne semble avoir une précellence ontologique en regard de l'autre dans la manière de les concevoir. C'est, finalement, l'idée d'une coappartenance originaire du temps et de l'espace, surgissant du sein même de l'*Ereignis*, qui se dégage du texte de la conférence de 1962. L'auteur a tout à fait raison d'insister sur le privilège dont jouit généralement la thématique du temps, en comparaison avec celle de l'espace, à l'époque de *Sein und Zeit*, et même aussi par la suite. Cependant, il devrait également rappeler que cette position a été plus que légèrement atténuée et que la réévaluation des relations entre le temps et l'espace se révèle, elle aussi, un « effet » parmi d'autres de la *Kebr*e dans le chemin de pensée de Heidegger.

Reprenant le fil de notre entretien avec l'auteur, l'on peut néanmoins admettre sans peine avec lui que le privilège que Heidegger accorde au thème du temps dans l'élaboration de la question du sens de l'être se fonde sur un ensemble d'indices repérés grâce à l'examen des concepts fondamentaux de l'ontologie classique. Autrement dit, Heidegger prend acte de la façon dont l'être s'adresse à nous, à travers la métaphysique, et en tire argument pour la délimitation du point de départ de sa problématique : « En somme, l'être parle le langage du temps, s'articulant dans une véritable chronologie » (p. 44). Il en ressort une sorte d'« explication généalogique » quant à la formation du titre « Être et temps ». C'est dans ce contexte que l'auteur fait référence à quelque chose comme à un « cercle ontochronique », dont la configuration se révèle par le parcours du raisonnement suivant (pp. 46-47). Posant la question du sens de l'être, il apparaît que la conception de l'être se réfère au temps, qu'elle est déjà gouvernée en quelque sorte par une représentation du temps. Retournant alors la question pour s'enquérir de ce qu'est réellement le temps, l'on s'aperçoit que le temps est lui-même interprété sur la base d'une décision ontologique voulant que l'être soit compris suivant la prédétermination temporelle de la présence. C'est à la thématization expresse de ce « cercle ontochronique », demeuré implicite, c'est-à-dire inaperçu à la manière de penser métaphysique, que se consacre l'ouvrage que Heidegger choisit d'intituler « Être et temps ». *Sein und Zeit* repose sur le pari décisif qu'une manière non métaphysique de penser le

9. Cf. Martin HEIDEGGER, « *Zeit und Sein* », dans *Zur Sache des Denkens*, p. 24.

temps est possible sur le chemin de l'analyse de la temporalité du *Dasein*<sup>10</sup>. En effet, un nouveau point de départ, plus radical que la perspective délimitée par la métaphysique, s'impose afin de repenser autrement les liens intimes unissant l'être et le temps.

Avec le troisième chapitre, « De la temporalité du "*Dasein*" à celle de l'être », seront passées en revue certaines des innovations intellectuelles apportées par Heidegger. L'interprétation ontologique du *Dasein*, telle que menée par Heidegger dans *Sein und Zeit*, fait que l'être du *Dasein* se dévoile comme souci.<sup>11</sup> Il convient, cependant, de se souvenir que Heidegger n'entend pas mettre l'accent sur l'aspect ontique du souci. Saisi sous son aspect ontologique, le souci comporte la compréhension de l'être. C'est pourquoi, en élevant le souci au rang de principe ontologique, Heidegger s'interroge plutôt sur le « sens ontologique du souci ». L'auteur rappelle ici fort à propos ce qu'entend Heidegger par « sens », déjà à l'époque de *Sein und Zeit*. Le sens est le « ce-vers-quoi » (*woraufhin*) du projet de la compréhension et le « ce-dans-quoi » (*worin*) de la compréhensibilité<sup>12</sup>. Plus tard, à l'occasion du cours du semestre d'hiver 1937-1938 portant sur des « Questions fondamentales de la philosophie », Heidegger définira le sens comme le « domaine ouvert » (*der offene Bereich*)<sup>13</sup>. Ceci est en outre à mettre en rapport avec la « donation-domaniale » (*das Reichen*) qui appartient à l'*Ereignis* en tant que l'Ouvert (*das Offene*)<sup>14</sup>. Selon l'auteur, Heidegger exploite la double entente du mot « sens » : à la fois « signification » et « direction », tel que cela ressort en français, à la différence de l'allemand (54-55). Dès lors, le *Dasein* doit être compris à partir de sa structure « tensionnelle », c'est-à-dire à partir du « pouvoir-être » (*das Seinkönnen*) qui lui appartient essentiellement. Ce pouvoir-être montre que le *Dasein* est, dans son être même, tendu vers l'avenir. C'est pourquoi le sens ontologique du souci réside dans le futur et, conséquemment, dans la temporalité.

Pour Heidegger, le caractère mesurable du « temps objectif », soit le concept dérivé du temps intra-mondain qui se présente comme une suite de « maintenant », dont chacun apparaît à la manière de l'étant-subsistant-à-la-portée-de-la-main, trahit une mésintelligence du temps originaire tel qu'il se comprend à partir de la temporalité du *Dasein*. Suivant la nouvelle conception esquissée par Heidegger, les différents moments du temps (le passé, le présent et le futur) n'ont plus à être opposés les uns aux autres. Au contraire, ils sont saisis dans une sorte de simultanéité essentielle, dans leur « interliaison », comme dit l'auteur (p. 57). Le pouvoir-être essentiel du *Dasein* explique que

10. Cf. Martin HEIDEGGER, « Seminar in Le Thor 1969 », dans *Vier Seminare*, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1977, p. 77.

11. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 182, *Gesamtausgabe*, Band 2, p. 242.

12. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 151 et 324, *Gesamtausgabe*, Band 2, p. 201 et pp. 428-429.

13. Cf. Martin HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie (Ausgewählte « Probleme » der « Logik »)*, *Gesamtausgabe*, Band 45, p. 36.

14. Cf. Martin HEIDEGGER, « Zeit und Sein », dans *Zur Sache des Denkens*, p. 20.

ce dernier assume la « constitution-d'être-projeté » (*die Geworfenheit*). Ainsi, l'avoir-été du *Dasein* se rassemble grâce à la projection vers le futur et se donne dans le présent. En somme, le présent est ce qui vient en dernier<sup>15</sup>. Toutefois, le présent n'est plus conçu à la manière d'un « maintenant » fugitif. Il a acquis tout le poids de l'attente qui le traverse. Il possède toute la plénitude du moment porté par la tension de l'expectative. Pour Heidegger, l'interliaison du futur, de l'avoir-été et du présent constitue le phénomène du temps originnaire qu'il propose d'appeler la temporalité. Alors que la temporalité se temporalise (*sich zeitigen*), elle temporalise (*zeitigen*) les trois déterminations du temps objectif, soit celles du concept dérivé que la compréhension vulgaire du temps connaît uniquement<sup>16</sup>. L'interprétation que nous offre Heidegger de l'origine de la compréhension vulgaire du temps a donc pour effet de relativiser la domination de la présence telle qu'on la retrouve dans la conception traditionnelle du temps, qui est aussi celle de la métaphysique classique.<sup>28</sup>

La temporalisation (*die Zeitigung*) se manifeste en tant que l'auto-production de la temporalité par laquelle le temps originnaire apparaît comme le « hors-de-soi » (*das Ausser-sich*). Cette constitution fondamentale de la temporalité confère au temps originnaire ce que Heidegger tient pour son caractère ek-statique. La temporalisation forme, ainsi pourrait-on l'appeler à la suite de l'auteur, la « narrativité du temps », qui est comme « le récit de son auto-déploiement, son orientation vers le futur, sédimentée par le vécu passé et l'expectative du présent, telle qu'elle se dépose dans le discours propre à l'exister » (p. 61). Car la temporalisation, qui apporte avec elle son caractère ek-statique, doit être rapprochée de l'existence, qu'il faut sans doute ici écrire « ek-sistence ». Pour Heidegger, la temporalité rend possible la structure ek-sistenciale du *Dasein*. Le *Dasein* se constitue par le transport ek-statique dans son pouvoir-être, à partir duquel se révèle la finitude de son ek-sistence qui consiste essentiellement dans l'ouverture à l'être. Le *Dasein* se révèle en fin de compte être le temps originnaire, c'est-à-dire la temporalité ek-statique dont Heidegger dit, dans *Kant und das Problem der Metaphysik*, qu'elle doit apparaître « en tant que structure originnaire transcendante » (*als transzendente Urstruktur*)<sup>17</sup>. L'analytique du *Dasein* se veut l'approfondissement explicite de cette « structure originnaire transcendante » qui se trouve être le fondement ontologique de l'être-sujet. Le mode d'être de la subjectivité ne peut plus, dès lors, se comprendre à l'aide de la catégorie de substance, c'est-à-dire à la manière de l'étant-subsistant-à-la-portée-de-la-main. Incidemment, Heidegger reproche à la philosophie moderne de ne pas être parvenue à déterminer d'une façon adéquate ce qui fait l'être fondamental de la subjectivité.

15. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 326, *Gesamtausgabe*, Band 2, pp. 431-432.

16. Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1975, *Gesamtausgabe*, Band 24, pp. 376-377.

17. Cf. Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, vierde, erweiterte Auflage, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1973, p. 235.

Mais la thèse de Heidegger qui conduit à identifier les notions de *Dasein* et de temps originaire ou de temporalité ek-statique soulève, d'après l'auteur, trois difficultés (pp. 63-64). La première difficulté tient au fait qu'on ne voit pas très bien quelle peut en être la signification. La deuxième difficulté vient de l'impossibilité de nous assurer que la temporalité ek-statique, en tant que structure originaire transcendantale, soit directement saisissable par la connaissance. La troisième difficulté réside dans la terminologie extraordinairement fluctuante avec laquelle Heidegger décrit les rapports fondamentaux entre le *Dasein* et le temps originaire ou la temporalité ek-statique. L'on remarque, en particulier, que dans la recherche d'une explicitation ontologique du *Dasein* s'exprime un mélange de considérations transcendantales (abstraites) et de préoccupations existentielles (concrètes). Ce sont là autant d'indices qu'une contradiction se fait alors jour dans la démarche philosophique de Heidegger : « L'ambition transcendantale du projet "*Être et temps*" semble transgresser les limites fixées par son point de départ herméneutique, l'enracinement de l'interrogation philosophique dans la facticité du *Dasein* » (p. 65). La manière transcendantale dont l'explicitation du *Dasein* est conduite dans *Sein und Zeit* place Heidegger face à des apories, qui sont de véritables impasses théoriques. C'est par le débat avec ces apories que peu à peu prend forme la *Kebre* dans la pensée de Heidegger. Parvenu à ce point, l'on pourrait se demander si la *Kebre* n'est pas liée chez Heidegger à la tentative d'un dépassement du transcendantalisme, kantien et/ou néo-kantien, qui détermine l'horizon intellectuel de l'ouvrage de 1927. Aussi, le vacillement de l'édifice transcendantal de *Sein und Zeit* apparaîtrait indissociable de l'émergence de la problématique de la *Kebre*.

L'auteur rappelle, et cela à l'inverse des traducteurs qui ne la respectent pas toujours, la distinction entre deux problématiques de la temporalité qui a cours dès au moment de *Sein und Zeit* en 1927. Il y a la temporalité du *Dasein* que Heidegger désigne par *die Zeitlichkeit* et il y a celle de l'être pour laquelle Heidegger réserve l'appellation néologique, d'origine latine, *die Temporalität*. Heidegger s'est, en effet, formellement expliqué sur cette différence dans les usages terminologiques pour caractériser les déterminations temporelles, suivant que l'on se situe dans la dimension de l'interprétation du *Dasein* ou dans celle de l'interprétation de l'être<sup>18</sup>. Alors que la première dénomination est rendue en français par « temporalité », l'auteur propose de rendre la seconde par « temporalitas ».

La thématique de « la temporalitas de l'être » se dessine dans les termes suivants au paragraphe 5 de *Sein und Zeit*. Nous citons ici d'après la traduction que nous en donne l'auteur à la page 68 de son ouvrage : « [...] nous appellerons détermination *temporale* [en allemand : *temporale*] la détermination originelle du sens, des caractères et des modes de l'être à partir du temps. Dès lors, la tâche fondamentale-ontologique de l'interprétation de l'être comme tel comprendra l'élaboration de la *temporalitas de l'être* [en

18. Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, pp. 433.

allemand : *Temporalität des Seins*]. Ce n'est que dans l'exposition de la problématique de la *temporalitas* [en allemand : *Temporalität*] que sera donnée la réponse concrète à la question du sens de l'être »<sup>19</sup>. La thématique de « la temporalitas de l'être » n'est pas développée dans la « première moitié » (*Erste Hälfte*) de *Sein und Zeit*, qui fut seule publiée en 1927. Néanmoins, sa place est prévue dans l'architecture du livre, tel qu'il ressort au paragraphe 8 exposant le plan du traité, soit à la troisième section de la « première partie » (*Erster Teil*) qui devait s'intituler « Temps et être »<sup>20</sup>. Comme le souligne à bon droit l'auteur, le titre de cette première partie avance une tâche qui comporte deux versants. Le premier versant consiste dans « l'interprétation du *Dasein* selon la temporalité », alors que le second versant annonce « l'explication du temps comme l'horizon transcendantal de la question de l'être ». D'après lui, les première et deuxième sections de la première partie du traité, qui en 1927 furent seules publiées avec l'introduction sous la mention « première moitié », correspondent au premier versant, soit à « l'interprétation du *Dasein* selon la temporalité ». Quant au second versant de la première partie, il estime naturel de supposer qu'il devait se trouver dans la troisième section promise sous le titre « Temps et être ». Avec la troisième section aurait donc été abordée la problématique de « la temporalitas de l'être », dont l'exposition était destinée à donner « la réponse concrète à la question du sens de l'être ». L'exposition de cette problématique devait d'ailleurs être prolongée dans la « deuxième partie » (*Zweiter Teil*) dont la tâche s'esquissait comme un éclairage des « traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie au fil conducteur de la problématique de la *temporalitas* ». Ainsi, la troisième section de la première partie et toute la deuxième partie étaient réservées pour une « seconde moitié » (*Zweite Hälfte*) du traité intitulée *Sein und Zeit*.

Au quatrième chapitre, l'auteur se propose de reconstruire « L'intention de "Temps et être" à l'époque de "*Sein und Zeit*" ». Il s'agit de ressaisir l'idée qui portait la suite de la « première moitié » de *Sein und Zeit*, au moment de la conception initiale de l'ouvrage en 1927, à l'aide du texte du cours donné au semestre d'été 1927 sous le titre « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie », que Heidegger présente lui-même comme étant une « nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* »<sup>21</sup>. S'il faut en croire une confidence faite par Heidegger à Friedrich-Wilhelm von Herrmann, l'éditeur de *Sein und Zeit* dans la *Gesamtausgabe*, la première élaboration de la section « Temps et être », c'est-à-dire la version qui fut immédiatement rédigée dans l'élan des deux premières sections, fut aussitôt réduite en cendres<sup>22</sup>. En retour, la deuxième

19. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 19, *Gesamtausgabe*, Band 2, p. 26 (traduction reprise de Jean Grondin).

20. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 39-40, *Gesamtausgabe*, Band 2, p. 53.

21. Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *Gesamtausgabe*, Band 24, p. 1, note infrapaginale 1.

22. Cf. Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, « Nachwort des Herausgebers », dans Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe*, Band 2, p. 582.

partie du cours du semestre d'été 1927 sur « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie » reprend exactement là où les deux premières sections de *Sein und Zeit* étaient arrivées.

En effet, lorsqu'il aborde cette deuxième partie de son cours, Heidegger rappelle expressément les acquis de la phénoménologie herméneutique du *Dasein* dont il se propose de partir : « Le résultat de l'Analytique existentielle, c'est-à-dire la mise à découvert de la constitution d'être du *Dasein* dans son fond, est : la constitution d'être du *Dasein* se fonde dans la temporalité »<sup>23</sup>. Le résultat ici mentionné répond au « premier versant » de la tâche que Heidegger s'assignait pour la première partie de *Sein und Zeit*, soit « l'interprétation du *Dasein* selon la temporalité ». Il s'agit donc d'une évocation de la problématique de la temporalité (*die Zeitlichkeit*), qui est constitutive de l'explicitation fondamentale du *Dasein* en tant que compréhension de l'être. C'est alors que Heidegger prépare la transition à l'autre problématique, celle de la temporalitas : « De là naît une problématique singulière [en allemand : eine eigene Problematik], rapportée à la temporalité [en allemand : die Zeitlichkeit]. Nous la désignons en tant que celle de la *temporalitas* [en allemand : die der *Temporalität*] »<sup>24</sup>. À cet endroit, l'auteur insiste sur les liens internes unissant dans la pensée de Heidegger les deux problématiques, celle de la temporalité du *Dasein* et celle de la temporalitas de l'être, comme les deux faces gémellaires de l'élaboration de la question du sens de l'être. Suivant la démarche adoptée par Heidegger, la temporalité du *Dasein* doit faire signe vers la temporalitas de l'être, nous permettant ainsi d'avoir accès à l'être. Cependant, il semble que la temporalitas de l'être rejaillisse, en quelque sorte, sur la temporalité du *Dasein*. C'est probablement ce qu'il nous faut comprendre par cet extrait de Heidegger que cite l'auteur : « La *temporalitas* est la plus originaire temporalisation de la temporalité comme telle »<sup>25</sup>. Par conséquent, l'approfondissement même de la problématique de « la temporalité du *Dasein* » conduirait à son « retournement » dans la problématique de « la temporalitas de l'être ».

Pour l'auteur, toutes les considérations que fait Heidegger sur les rapports entre la *Zeitlichkeit* et la *Temporalität* indiquent que, au plan de la temporalité originaire, il y a une priorité de l'être (*das Sein*) sur le *Dasein*. C'est dire que le titre de la troisième section inédite de la première partie de *Sein und Zeit*, « Temps et être », marque le passage de l'insistance sur le *Dasein* à l'insistance sur l'être dans le cours de l'élaboration de la question du sens de l'être. Autrement dit, la visée proprement ontologique de *Sein und Zeit* devait devenir manifeste avec cette troisième section, dont la publication serait venue atténuer l'impression subjectiviste donnée par la « première

23. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 323 (traduction reprise de Jean Grondin).

24. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 323-324 (traduction proposée).

25. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 429 (traduction reprise de Jean Grondin).

moitié » du traité. Ceci autorise l'auteur à soutenir sa thèse sur le « moment » où intervient le « tournant » dans la pensée de Heidegger comme passage de la temporalité à la *temporalitas*, en se référant au texte du cours du semestre d'été 1928 que Heidegger a prononcé sous le titre « Principes métaphysiques de la logique ». Nous ne reproduisons ci-après qu'une fraction de l'extrait cité par l'auteur, suivant la traduction qu'il en donne à la page 75 de son ouvrage : « Ce tout de la (re-)fondation et de l'élaboration de l'ontologie est l'ontologie fondamentale ; elle est : 1) une Analytique du *Dasein* et 2) une Analytique de la *temporalitas* de l'être [en allemand : Analytik der Temporalität des Seins]. Cette Analytique temporelle [en allemand : temporale] est en même temps le *tournant* (*Kehre*), en vertu duquel l'ontologie elle-même revient explicitement en arrière vers l'Ontique métaphysique, dans laquelle elle se tient depuis toujours de façon non explicite »<sup>26</sup>. L'auteur voit dans ce texte la preuve que le terme *Kehre* appartient au vocabulaire de Heidegger qui est à peu près contemporain de la conception initiale de *Sein und Zeit*.

Son interprétation le conduit, dans la même foulée, à émettre une hypothèse touchant à « chronologie sautillante » de la *Kehre* : « La pensée du tournant daterait effectivement de 1928, mais elle aurait cessé d'accaparer la réflexion de Heidegger durant le funeste intermède politique des années 30 » (76). Entrevue dès 1928, la pensée de la *Kehre* aurait été comme en attente suspensive au plus fort de la période de l'engagement politique de Heidegger au côté du nazisme, pour être ensuite reprise par le mouvement d'une réflexion assidue vers 1937, suivant la datation indiquée par Heidegger dans la « Lettre à Richardson ». Par ailleurs, le texte du cours du semestre d'été 1928 montre avec insistance que le « tournant » se met en branle au moment où s'amorce l'« Analytique de la *temporalitas* de l'être », c'est-à-dire au seuil de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* intitulée « Temps et être ». Par le « tournant », l'ontologie fondamentale revient en arrière pour ressaisir d'une manière explicite les présuppositions de l'Ontique métaphysique. C'est pourquoi, bien que l'effectuation de la *Kehre* telle qu'envisagée en 1928 nous demeure inconnue dans son dernier aboutissement, nous pouvons supposer que, par la découverte de la détermination temporelle de l'être, la *Kehre* « prépare le terrain en vue d'une appropriation authentique de l'existence » (p. 77). En cela, l'auteur rejoint une idée avancée par Martineau dans son article sur « La modernité de *Sein und Zeit* », tel qu'il le signale nommément dans une note infrapaginale.

Dans le cinquième chapitre, « L'échec de "Temps et être" et la radicalisation de la finitude », l'auteur se propose d'interpréter les difficultés philosophiques du projet de l'élaboration de la question du sens de l'être, qui furent clairement aperçues par Heidegger lui-même et qui devaient provoquer l'interruption de la publication de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* intitulée « Temps et être ». Pour ce faire, il prend appui sur

26. Martin HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann 1978, *Gesamtausgabe*, Band 26, p. 201 (traduction reprise de Jean GRONDIN).

une hypothèse de travail qu'il formule de la façon suivante : « l'étincelle du tournant doit être cherchée dans une radicalisation philosophique de la finitude » (p. 81). Heidegger ne découvre pas, pour la première fois, la finitude au terme de la publication de la « première moitié » de *Sein und Zeit*. Cependant, il en a une prise de conscience accrue qui suscite chez lui des hésitations quant à la manière de prolonger la problématique qu'il a déjà engagée. L'auteur s'emploie à montrer comment le thème de la finitude conquiert une place centrale dans l'exposé du cours donné par Heidegger au semestre d'été 1927 sous le titre « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie ». Heidegger y laisse entendre que le problème de la finitude du temps fait appel à quelque chose de plus originaire encore que l'horizon constitué par l'unité ek-statique de la temporalité. En outre, cette finitude du temps l'amène à se demander s'il n'y a pas là comme un élément négatif renvoyant plus fondamentalement à la condition de possibilité de la négativité en général<sup>27</sup>. Il semble donc manifeste que le thème de la finitude se presse de plus en plus au premier plan des préoccupations philosophiques de Heidegger. Et ceci va refluer jusque dans la nouvelle « expérience de la vérité » que fait Heidegger vers le même moment. Dans la conférence « De l'essence de la vérité », dont la première version date de l'automne 1930, Heidegger développe, en la radicalisant, l'idée d'une coappartenance originaire de la vérité et de la non-vérité : « L'errance est l'anti-essence essentielle de l'essence initiale de la vérité »<sup>28</sup>. Aussi, selon l'auteur, la « pensée de la *Kehre* » commence nettement à s'affirmer avec la découverte et la mise en évidence du rôle prédominant du voilement dans l'avènement même de la vérité. C'est qu'il y a une finitude intrinsèque de l'*Aletheia*, de par le mouvement de retrait qui lui est proprement constitutif.

La radicalisation de la finitude s'inscrit, comme tend à le montrer l'auteur, dans le prolongement des considérations de Heidegger sur l'« être-pour-la-mort » (*das Sein zum Tode*) déjà exposées dans *Sein und Zeit*. À l'appui de cette façon de voir, il rappelle fort à propos une remarque, faite par Heidegger dans le cours du semestre d'été 1927, dans laquelle ce dernier observe que, pour pénétrer plus avant dans la finitude du temps, il faudrait analyser le difficile problème de la mort avec lequel elle est liée<sup>29</sup>. C'est pourquoi, si la temporalité du *Dasein* est empreinte de finitude, cela vient de ce qu'elle ne peut être saisie authentiquement que dans l'horizon de l'être-pour-la-mort. Au contraire, la temporalité inauthentique, celle qui représente de manière ontique le temps objectif intra-mondain, escamote la finitude essentielle de la temporalité. Elle engendre la conception vulgaire du temps conçu comme une suite in-finie de « maintenant », dont chacun apparaît

27. Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 437 et p. 443.

28. Martin HEIDEGGER, « Vom Wesen der Wahrheit », dans *Wegmarken*, p. 92 (traduction proposée).

29. Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 387.

comme de l'« étant-subsistant-à-la-portée-de-la-main ». La compréhension de la temporalité authentique commande donc de placer la finitude à l'origine et d'en faire dériver l'infini. À ce niveau, l'auteur repère une certaine affinité de la pensée de Heidegger avec celle de Nietzsche (87). En fait, l'on pourrait dire qu'autant Kant apparaît comme la figure tutélaire « avant » la *Kehre*, autant Nietzsche constitue la référence obligée « après » la *Kehre*. Pour le confirmer, il n'est que de relire ce que Heidegger écrit dans le *Vorwort*, daté de mai 1961, présentant son ouvrage d'interprétation consacré à Nietzsche : « Cette publication, repensée en tant que tout, désirerait en même temps fournir un aperçu sur le chemin de pensée [en allemand : *der Denkweg*] que j'ai parcouru depuis 1930 jusqu'à la « Lettre sur l'humanisme » (1947) »<sup>30</sup>. L'année 1930 indique bien ici le moment vers lequel se dessine, d'abord obscurément puis de plus en plus clairement, le « tournant » dans la pensée de Heidegger. Et nous avons précédemment vu avec l'auteur que ce moment est lié au vacillement de l'édifice transcendantal, d'inspiration kantienne et/ou néo-kantienne, d'une première élaboration de la question du sens de l'être.

La réflexion de Heidegger, en se faisant plus intense sur la radicalité de la finitude, conduit à une remise en question de l'échafaudage de l'ontologie fondamentale. Voilà ce qui fait l'objet d'un sixième chapitre portant sur « La remise en question de "*Sein und Zeit*" : le tournant ». Mais, comme le précise très finement l'auteur, la « remise en question » n'est pas simplement la révocation du travail accompli, elle est bien plutôt la reconduction de la pensée sur le chemin de la question (91). Il faut bien voir que prendre réellement au sérieux la finitude implique que l'on renonce au point de vue transcendantal quant à la prétention de vérité de l'enquête philosophique. Cette difficulté occupera le centre de la méditation que Heidegger développe sur « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie ». En effet, réfléchissant sur la possibilité d'une objectivation de l'être en philosophie, il est amené à reconnaître la fragilité de tout le projet de l'ontologie fondamentale. L'auteur cite alors, aux pages 92 et 93 de son ouvrage, un long extrait provenant, une fois de plus, du texte du cours du semestre d'été 1927. Nous voudrions n'en reprendre ici qu'un fragment plus directement lié à ce que nous débattons :

« Déjà l'acte fondamental de la constitution de l'ontologie, c'est-à-dire de la philosophie, l'objectivation de l'être, c'est-à-dire la *projection de l'être selon l'horizon de sa compréhensibilité*, et précisément cet acte fondamental, est livré à l'insécurité et s'expose constamment au danger d'une perversion, étant donné que cette objectivation de l'être doit nécessairement se mouvoir au sein d'une direction de projection, laquelle va à l'encontre du rapport quotidien à l'étant. C'est pourquoi la projection de l'être devient nécessairement une projection ontique »<sup>31</sup>.

30. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, dritte Auflage, Pfullingen: Verlag Günther NESKE 1961, Band I, p. 10 (traduction proposée).

31. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 459 (traduction reprise de Jean GRONDIN).

Ce texte laisse entendre que la déchéance frappe nécessairement toute compréhension de l'être, en ce sens que l'être ne peut pas échapper à l'identification à l'étant dans le moment même où il est tenté de l'objectiver en tant qu'être.

Cette difficulté inhérente à la projection de l'être (*der Entwurf des Seins*), qui est mentionnée dans le cadre du cours du semestre d'été 1927, fera l'objet de considérations ultérieures dans la suite de la recherche intellectuelle de Heidegger, plus particulièrement au septième morceau de l'ouvrage d'interprétation consacré à Nietzsche dont la rédaction remonte à 1944-1946. Heidegger y développe l'idée que l'éclaircissement de l'être en tant qu'être parle encore un langage insuffisant, puisque l'être lui-même ainsi continuellement nommé est dit à l'aide d'un nom qui constamment parle en s'éloignant de l'être en tant que tel<sup>32</sup>. Autrement dit, dès que l'être est nommé, c'est l'étant qui est déjà représenté. Le nom « être » empêche toujours déjà de lui-même que la pensée pense de manière appropriée l'être en tant que tel, pour autant que l'être, par le nom même d'être, est imperceptiblement fait quelque chose de l'étant. Ainsi, et de manière insigne, par l'emploi du mot « être », l'oubli de l'être est toujours déjà par là-même advenu.

Selon l'auteur, la quête du sens de l'être, telle qu'élaborée dans *Sein und Zeit*, constitue une visée qui demeure encore gouvernée par la subjectivité, puisqu'elle entend enfermer l'être dans un horizon de compréhension. S'il y a vraiment une métamorphose dans la pensée de Heidegger, elle se dessine dans le dépassement de la subjectivité qui n'avait pas entièrement été délaissée au moment de *Sein und Zeit*. Et c'est par la radicalisation de la finitude du *Dasein* que Heidegger opère ce qui devient le tournant dans sa pensée, faisant voir que l'être échappe à « toute projection selon un horizon de compréhensibilité » : « Le tournant se joue au sein de cette expérience de l'être. L'être devient, pour ainsi dire, l'agent du tournant. Comment ? En se retirant, en se (dé-)tournant de nous. L'expérience dont jaillit le tournant est celle du *retrait de l'être* » (p. 95). Or cette expérience de l'être comme retrait, elle se précise justement au long du cycle des leçons sur Nietzsche. Interprétant le mot de Nietzsche sur « la mort de Dieu », Heidegger laisse tomber l'aveu qu'il tiendrait à l'essence de l'être lui-même qu'il demeure impensé, puisque l'être lui-même se retire en sa vérité<sup>33</sup>. Le « tournant » s'accomplirait donc du fait même du retrait de l'être.

Pour revenir une fois encore à la question de la chronologie du « tournant » dans la pensée de Heidegger, l'on pourrait se demander s'il convient de le situer à l'intérieur même de *Sein und Zeit* ou bien après. Il faut dire qu'un tournant a bel et bien été prévu par Heidegger au moment de la conception initiale de *Sein und Zeit*. Il s'exprime par l'inversion qui donne son titre à la troisième section de la première partie, soit « Temps et être ». Il s'agit de la version ontochronique du tournant, dont nous avons déjà parlé.

32. Cf. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Band II, p. 354.

33. Cf. Martin HEIDEGGER, « Nietzsches Wort "Gott ist tot" », dans *Holzwege, fünfte Auflage*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann 1972, p. 244.

Elle porte essentiellement sur le passage qui va de « la temporalité du *Dasein* » (*die Zeitlichkeit*) à « la temporalitas de l'être » (*die Temporalität*). Reprenant une suggestion avancée par Rosales dans son article « Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers », l'auteur appelle ce tournant la *Kehre I*. De celle-ci doit être distinguée la *Kehre II*, qui se dessine comme le passage qui va de « la projection de l'être selon l'horizon de sa compréhensibilité » à « l'expérience du retrait de l'être dans l'*Aletheia* ». Ainsi, le « tournant » apparaît se produire à la fois à l'intérieur de *Sein und Zeit* et après, puisque, selon une observation tout à fait pertinente de l'auteur, la remise en question de la subjectivité s'est effectuée pendant que le travail de rédaction de la troisième section « Temps et être » se poursuivait. Il écrit à ce propos : « Le tournant prévu dans l'architecture de *Sein und Zeit*, le passage de la temporalité à la *temporalitas*, aurait très tôt cédé le pas à un tournant plus radical, préparé par la radicalisation de la finitude. Les leçons professées peu après la parution de *Être et temps* nous permettent d'entrevoir la lutte que se livrèrent la nouvelle problématique de l'*Aletheia* et l'interrogation transcendantale de départ » (p. 97). L'on se convainc aisément de toute la justesse du point de vue exprimé ici par l'auteur, si l'on se rappelle que *Sein und Zeit* a été publié en février 1927 et que le cours sur « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie », où transparait déjà une mise en cause du projet de l'ontologie fondamentale, a été prononcé au semestre d'été suivant, soit vers les mois de mai, juin et juillet de cette même année 1927. Par ailleurs, il souligne fort bien que l'atténuation d'un certain transcendantalisme, d'inspiration kantienne et/ou néo-kantienne, assez manifeste dans *Sein und Zeit*, est liée au processus de pensée qui se met en place par la *Kehre*. L'abandon de la perspective transcendantale conduira Heidegger à une méditation sans cesse approfondie de la différence — par rapport à l'étant — dans laquelle l'être se retire.

« Le tournant dans l'être » apporte sa matière au septième et dernier chapitre de l'ouvrage. Le phénomène du retrait de l'être, qui se révèle en fin de compte comme un « phénomène inapparent », procède de ce que Heidegger appelle le caractère épochal de l'être (*der epochale Charakter des Seins*), dont le caractère ek-statique du *Dasein* est la manifestation correspondant la plus immédiatement expérimentable<sup>34</sup>. L'épochè, qui signifie la retenue faisant halte, désigne le double mouvement de la dispensation syncopée par lequel l'être tout à la fois se donne et se refuse dans l'étant. Cette épochè de l'être fonde la possibilité de l'oubli de l'être selon des modalités accordant chaque fois libre cours à des époques métaphysiques. Pour Heidegger, l'époque métaphysique actuelle se définit comme l'époque du *Gestell*, terme que l'auteur laisse le plus souvent comme tel, puisqu'il le juge intraduisible. Néanmoins, à l'occasion d'une note infrapaginale, il trouve quelque mérite à la suggestion faite par Vattimo, dans *Le avventura della differenza*, de le rendre par « imposition » (p. 102). L'époque du *Gestell* est l'époque de la volonté de puissance qui s'affirme comme l'unité de tous les modes de mise

34. Cf. Martin HEIDEGGER, « Der Spruch des Anaximander », dans *Holzwege*, p. 311.

en position de l'étant, alors que le nihilisme déployant son ombre obscurcit de plus en plus complètement le sens de l'être : « Le *Gestell* incarne de la sorte une époque de l'être aux deux sens du terme : tout d'abord, comme ἐποχή, comme retenue, retrait de l'être, et, ensuite, comme tranche d'histoire durant laquelle l'être se présente comme l'absent » (103-104). Interrogeant sans relâche le destin métaphysique de l'être, Heidegger est amené à penser que l'oubli de l'être n'est pas une simple négligence susceptible d'être corrigée. Au contraire, l'oubli de l'être, qui est constitutif de la manière de penser métaphysique, procède fondamentalement de l'être lui-même. Et l'époque du *Gestell*, en tant qu'elle apparaît comme l'aggravation de l'oubli métaphysique de l'être, appartient réellement, elle aussi, à l'être lui-même (pp. 105-106). C'est pourquoi tout l'effort de Heidegger, afin de ressaisir la vérité de l'être qui se destine à travers le *Dasein*, transitera par ce qu'il propose d'appeler le « dépassement-appropriateur » (*die Verwindung*) de la métaphysique, permettant seul d'assumer la métaphysique pour ce qu'elle est vraiment, à savoir l'authentique destin de l'être accompli inauthentiquement.

Aussi Heidegger voit-il dans le *Gestell*, qui détermine l'essence de la technique moderne, une tête de Janus exprimant une sorte d'indécision fondamentale<sup>35</sup>. En effet, le déploiement tous azimuts du *Gestell* place l'humanité devant une bifurcation décisive : ou bien s'enfoncer toujours davantage dans la consommation indifférenciée de l'étant ou bien s'ouvrir à un nouveau commencement du *Dasein* historial (*geschichtlich*). Heidegger, semble-t-il, aurait entretenu l'espoir que la détresse engendrée par la frénésie de la technique soit suffisamment grande pour appeler une riposte du *Dasein*, une manière de sursaut affectif. En ce sens, un tournant de l'oubli de l'être aurait bel et bien été envisagé par Heidegger comme quelque chose de possible<sup>36</sup>. Toutefois, il importe de voir que ce tournant s'articule à l'intersection de deux versants complémentaires l'un de l'autre, selon l'hypothèse d'interprétation esquissée par l'auteur (p. 108). Il faut donc distinguer entre le « détour » (*die Abkehr*) de l'être qui se tourne contre la vérité de son essence et le « re-tour » (*die Einkehr*) de l'être qui se tourne vers la vérité de son essence, au sein de l'étant.

Mais pour Heidegger le « tournant dans l'être », qui présente le double visage de l'*Abkehr* et de l'*Einkehr*, touche en son fond la transition à un autre être de l'homme, c'est-à-dire la transformation de l'être-homme. Cette transformation, précise Heidegger, n'est pas réclamée par de nouvelles visions psychologiques ou biologiques, comme si l'homme était l'objet d'une quelconque anthropologie, mais elle s'annonce dans la perspective proprement fondamentale de son rapport à l'être, soit dans le « tournant » qui en lui-même n'est autre que l'être et sa vérité en rapport à l'homme<sup>37</sup>. Dans le

35. Cf. Martin HEIDEGGER, « Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein" », dans *Zur Sache des Denkens*, p. 57.

36. Cf. Martin HEIDEGGER, « Die Kehre », dans *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen : Verlag Günther Neske 1962, p. 40.

37. Cf. Martin HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie (Ausgewählte « Probleme » der « Logik »)*, *Gesamtausgabe*, Band 45, p. 214.

« tournant » se vérifie donc la coappartenance originaire de l'être et de l'homme que Heidegger appelle la « donation-en-propre » (*das Ereignis*)<sup>38</sup>. Cependant, l'auteur a tout à fait raison de souligner que l'eschatologie — si ce n'est la sotériologie — heideggerienne reste, en définitive, plutôt malaisée à interpréter, notamment parce que des hésitations se laissent sentir au niveau même des textes. L'on peut être facilement d'accord pour dire avec lui que, après tout, « il ne semble pas que Heidegger en appelle uniquement à un événement libérateur futur » (p. 112). Certes, Heidegger demande que la pensée prépare l'homme à parvenir au site où son être séjourne toujours déjà, soit dans l'*Ereignis*<sup>39</sup>. Cependant, la pensée doit se contenter d'un rôle protreptique, c'est-à-dire d'être une exhortation ou une invitation à la réflexion, sans être davantage assurée des suites qui viendront. L'on pourrait ajouter ici que ce rôle protreptique de la pensée rejoint le thème de l'éducation à la pensée, auquel Heidegger fait allusion à quelques reprises<sup>40</sup>. La publication des inédits pourra peut-être apporter un matériel plus abondant et plus significatif à propos de ce thème, et ainsi fournir l'occasion d'en mettre au jour les ramifications multiples.

Dans la « Conclusion », l'auteur revient sur les cinq facettes de la *Kehre* que son étude l'a conduit à identifier. Nous les reprenons ici brièvement : 1° le tournant biographique, 2° le tournant thématique, 3° le tournant onto-chronique, 4° le tournant aletheio-essentialiste et 5° le tournant ontologique. Le tournant dans la pensée de Heidegger, tout en se révélant unitaire dans sa signification, demeure multiple dans sa forme. Une telle étude, qui se veut particulièrement attentive à l'économie textuelle de la pensée de Heidegger, a pour elle l'insigne mérite de montrer que les quelques indications données par Heidegger sur la *Kehre*, encore que sibyllines en apparence, étaient parfaitement cohérentes dans leur ensemble. L'exposé de l'auteur, qui développe son analyse en une écriture de style rafraîchissant, se signale par une clarté indiscutable. Il sait, par ailleurs, entretenir intelligemment un certain suspense autour de la question qui fait l'objet de son livre. Prenant appui sur une ample expertise des divers tomes déjà parus dans l'édition des œuvres complètes de Heidegger, son érudition est on ne peut plus actuelle. L'ouvrage, très intéressant et de facture personnelle, nous apprend réellement quelque chose, ce qui est devenu rare aujourd'hui où l'on se presse de publier à peu près n'importe quoi pour assurer l'avancement de sa carrière universitaire.

*Département des sciences de l'éducation  
Université du Québec à Montréal*

38. Cf. Martin HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, sechste Auflage, Pfullingen: Verlag Günther NESKE 1978, p. 24.

39. Cf. Martin HEIDEGGER, « Die Sprache », dans *Unterwegs zur Sprache*, fünfte Auflage, Pfullingen: Verlag Günther Neske 1975, p. 12.

40. Cf. Martin HEIDEGGER, « Nietzsches Wort "Gott ist tot" », dans *Holzwege*, p. 195 et « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », dans *Zur Sache des Denkens*, p. 80.

## L'androgynie comme modèle hétéropolitique

Elisabeth Badinter, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Paris, éditions Odile et Jacob, 1987.

Guy Bouchard

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027043ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027043ar>

[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

Bouchard, G. (1988). L'androgynie comme modèle hétéropolitique / Elisabeth Badinter, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Paris, éditions Odile et Jacob, 1987. *Philosophiques*, 15 (1), 210–220.  
<https://doi.org/10.7202/027043ar>

## L'androgynie comme modèle hétéropolitique<sup>1</sup>

ELISABETH BADINTER, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Paris, éditions Odile et Jacob, 1987.

par Guy Bouchard

Androgynes ou gynandres, imaginez qu'elles/ils peuvent, à tour de rôle, tantôt engendrer l'enfant, tantôt le porter. Imaginez aussi que le désir sexuel, au lieu de les tarauder quotidiennement, ne les accapare, mais de façon irrésistible, que quelques jours par mois. Le reste du temps, elles/ils sont neutres. Libres de s'adonner à n'importe quelle activité. Indépendants des stéréotypes binaires du fort et de la faible, du protecteur et de la protégée, du dominant et de la soumise, du propriétaire et de la cheptellisée, de l'actif et de la passive. Dans un monde qui ignore le viol et la guerre, où les gens sont respectés non en tant que femmes ou en tant qu'hommes, mais en tant qu'êtres humains. Cette solution symbolique au problème de l'inégalité entre les sexes a été proposée par Ursula Le Guin dans son roman *The Left Hand of Darkness* (1969). Elle conjoint trois niveaux de l'androgynie : le biologique, le psychologique et le comportemental. Ces trois niveaux, selon qu'ils sont intégrés ou disjoints, permettent de construire sept variantes du modèle androgynique. Le roman de Le Guin illustre la variante ternaire qui conjoint les trois niveaux. Il en va de même de l'ouvrage d'Elisabeth Badinter, *L'un est l'autre* (p. 15). C'est cette portée utopique, ou plus précisément hétéropolitique<sup>2</sup>, de son ouvrage que nous nous proposons d'évaluer.

Du point de vue des rapports entre les sexes, l'histoire de l'humanité se découpe, selon Badinter, en trois périodes. Les deux premières s'inscrivent sous le signe de la complémentarité, c'est-à-dire du partage des tâches et des rôles entre hommes et femmes, tandis que la troisième inaugure l'ère de la ressemblance.

Tout au long de la préhistoire, la complémentarité fut positive. Lui chasse. Elle cueille. Leurs styles de vie sont différents, mais rien ne permet de croire au pouvoir d'un sexe sur l'autre. Ni patriarcat ni matriarcat, car ces notions « semblent trop complexes et rigides pour pouvoir s'appliquer aux sociétés humaines archaïques (p. 49) », mais un partage des pouvoirs dont témoignerait, entre autres, l'art préhistorique. Si le pouvoir politique est

- 
1. Texte produit dans le cadre d'un projet consacré à la *philosophie hétéropolitique du féminisme* et subventionné par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.
  2. La pensée hétéropolitique se préoccupe de la société meilleure ou pire que la société de référence. Elle est utopie dans le cadre de la fiction et para-utopie dans le domaine de la théorie. Sur ces distinctions, cf. Bouchard (1985).

mâle, le pouvoir économique appartient aux deux sexes et le pouvoir procréateur est exclusivement féminin. L'Un et l'Autre se complètent de façon équilibrée et dans le respect mutuel.

Il y a trois ou quatre millénaires cependant, les déesses ont été remplacées par des dieux, le père a pris conscience de son rôle procréateur et a instauré la filiation patrilinéaire tout en confisquant l'ensemble des pouvoirs. La femme ne joue plus, même dans la procréation, qu'un rôle secondaire, elle devient un objet d'échange entre hommes, elle est l'Autre, l'étrangère, le Mal même. La complémentarité, durant cette période, est négative, l'Un domine l'Autre.

Mais à partir de la Révolution française, le patriarcat occidental, en détrônant le pouvoir absolu au nom de l'égalité des hommes, a posé les jalons de sa propre dissolution. L'agonie a duré deux siècles. Deux bouleversements majeurs l'ont menée à terme au cours des deux dernières décennies : d'une part la Seconde Guerre Mondiale a sonné le glas des valeurs viriles et favorisé le respect croissant de l'Autre ; d'autre part, en devenant maîtresse de leur fécondité et en contrôlant leur sexualité grâce à la contraception et à l'avortement, les femmes ont cessé de s'identifier et d'être identifiées à la maternité, tous les rôles sociaux leur sont devenus accessibles. Dans la mesure où la répartition des tâches entre les sexes constitue une constante de l'humanité inconnue du monde animal, le passage de l'ère de la complémentarité à celle de la ressemblance relèverait d'une mutation de l'espèce humaine. Désormais, tant sur le plan biologique qu'aux niveaux psychologique et comportemental, l'Un est l'Autre.

Les deux modèles sous-jacents à cette évolution de l'histoire de l'humanité, celui de la complémentarité et celui de la ressemblance des sexes, sont logiquement susceptibles de deux modalités de réalisation, la première positive et la seconde négative. Ces deux distinctions nous permettent de concevoir quatre types de civilisation, dont les trois premiers correspondent aux trois périodes historiques identifiées par Badinter (dans le tableau suivant « + » correspond au premier élément de chaque couple d'oppositions et « - » au second) :

	complémentarité vs ressemblance	positive vs négative	
1	+	+	préhistoire
2	+	-	patriarcat
3	-	+	Occident contemporain
4	-	-	

Le quatrième type n'a pas été identifié comme tel par Badinter : d'où son absence de nom et d'ancrage historique. Or le non-lieu et le non-temps de ce type renvoient à l'espace et à la temporalité d'un imaginaire dont nous montrerons qu'il commande également la description du premier et du troisième types : seule réalité attestable, le patriarcat s'insère entre un mythe de l'Âge d'Or et une gémellité para-utopique dont la reconnaissance permet de conférer à l'ouvrage de Badinter sa dimension hétéropolitique occultée. C'est dans cette perspective que nous examinerons quelques critiques de *l'Un et l'Autre*.

Plusieurs jugements d'ensemble assez acerbes soulignent le caractère en partie imaginaire de l'entreprise de Badinter. Francine Descarries (1986) parle d'une « futurologie "rose bonbon" » dont elle craint les effets démobilisateurs et récupérateurs : le parti-pris « ouvertement culturaliste et utopique » du livre, ajoute-t-elle, dépouille les rapports de sexe de toute leur matérialité. Danielle Juteau (1986) y lit « une vision "Disneyworld" des relations hommes-femmes, c'est-à-dire une vision édulcorée, tout se passant au ciel, loin de la terre (et de l'enfer des rapports de sexe), dans un lieu où l'on n'entend ni cris, ni gémissements, ni grincements de dents. » Chantal Collard (1986) interprète la construction de l'essai en termes de mythe d'origine du rapport entre les sexes : de l'un et l'autre, Lui chassant, Elle cueillant et enfantant, on arrive, par l'entremise du patriarcat, à l'un est l'autre, « où les femmes sont sur le marché du travail (l'équivalent de la chasse d'autrefois) et où il faut donc, en toute justice, que les hommes puissent être enceints et aient accès au pouvoir de gestation. » Comme dans les mythes du matriarcat primitif, on retrouve donc une inversion entre le début et la fin, présentée « comme une séquence historique, de la nuit des temps à nos jours ». Micheline De Sève, de son côté, souligne que l'essai de Badinter relève du conte de fée et de la science-fiction, entre autres parce que le thème de l'homme enceint « reste un mythe ». Quant à Jean-Paul Aron (1986), il considère que la possibilité que l'homme s'enferme au foyer à la place de la femme et devienne enceint, voire nourrice, relève de « perspectives hasardeuses » et qu'il vaut mieux se préoccuper des chamboulements hallucinants du présent.

Sur un plan plus spécifique, la première des trois étapes pseudo-historiques du rapport entre les sexes a suscité peu de commentaires. Collard note que Badinter étale une bonne connaissance de l'archéologie préhistorique mais elle ne se prononce pas sur l'hypothèse de la complémentarité positive initiale de la répartition des tâches et pouvoirs entre les sexes. Silence d'autant plus révélateur qu'il s'accompagne d'une dénonciation du cadre théorique évolutionniste adopté par Badinter même si l'anthropologie l'a rejeté depuis le début du siècle. « L'imagination, écrit Badinter, est notre seul guide, mais elle ne peut être une création *ex nihilo*. Au contraire, elle se nourrit d'analogies et de nos inévitables projections » (p. 20). Analogies inspirées par l'étude de certaines sociétés primitives, projections suscitées par l'évolution présente de la société occidentale : accusant les adeptes du matriarcat ou du patriarcat primitifs d'avoir projeté sur les premières sociétés leurs plus secrets désirs ou d'avoir pris pour modèle le monde qui

était le leur, Badinter ajoute : « L'hypothèse que nous suggérons est sans doute à son tour influencée par notre observation de l'évolution actuelle de nos sociétés » (1986A : 43). La notion d'hypothèse, de même que la constante évocation de l'art préhistorique et des mythes comme indices du rapport entre les sexes, atténuent les références réitérées à l'imagination et à la fabulation dans la reconstruction de la civilisation originelle. Mais dans la mesure où chacune des théories proposées s'extrapole à partir d'un certain nombre de « faits » plus ou moins établis, ne peut-on considérer que chacune constitue plutôt un mythe d'origine destiné à justifier le présent ou à suggérer la possibilité d'un avenir différent : le mythe de la complémentarité positive originelle dénature le patriarcat, qui devient ainsi un accident historique, sinon l'Histoire même comme accident.

La majorité des critiques du livre de Badinter porte cependant sur la période patriarcale et sur la nouvelle ère de la ressemblance. Ces deux critiques sont complémentaires, puisque montrer que le patriarcat continue à sévir, c'est du même coup expulser le modèle de la ressemblance de la réalité contemporaine.

L'ouvrage de Badinter laisse l'impression que le patriarcat, en Occident du moins, est mort. Impression confirmée par une entrevue dans laquelle elle déclarait :

« Je pense que du point de vue idéologique, l'égalité des sexes est complètement acquise. Du point de vue de la pratique, il faudra encore se battre pendant quelques décennies pour l'intégrer dans les mentalités et les pratiques quotidiennes. Mais les fondements théoriques, idéologiques et moraux du patriarcat sont bel et bien morts. » (Tremblay 1986, p. 19)

Mais « personne, proteste Danielle Juteau (1986), n'a jamais pu démontrer que l'idée d'égalité, ou toute autre idée d'ailleurs, (...) engendrerait sa réalisation. » Que le règne du patriarcat ne soit pas aboli, ni même sérieusement en voie de l'être, deux ordres de raison tentent de le montrer. Tout d'abord, l'égalité économique entre les sexes n'est pas acquise. Descarries et De Sève soulignent par exemple que l'accroissement pourcentuel de la main-d'œuvre féminine sur le marché du travail salarié n'empêche pas que les femmes s'acquittent en général de tâches subalternes et soient moins bien rémunérées que leurs collègues masculins. Descarries ajoute que le travail domestique, lorsqu'il est partagé entre la femme et l'homme, ne l'est pas également. D'autres part, l'idée que les femmes contrôlent désormais leur fécondité occulte les problèmes liés à l'utilisation de certaines méthodes de contraception et néglige la fragilité des acquis du féminisme, par exemple en ce qui a trait au droit à l'avortement (Descarries, Guénette 1986). Or l'égalité économique et le contrôle féminin de la fécondité sont censés avoir porté le coup de grâce au patriarcat :

« En l'espace de vingt ans, les rapports entre les hommes et les femmes se sont modifiés radicalement. En partant à la conquête du monde extérieur, Eve a mis fin à la division sexuelle du travail. En se battant

pour le droit à la contraception et à l'avortement, elle a récupéré pour elle seule le contrôle de la reproduction. Enfin, le corps libéré, maîtresse de sa vie, elle n'est plus un objet d'échange entre hommes » (p. 220).

Les femmes ne sont peut-être plus des objets d'échange, proteste Descarries, mais elles n'en continuent pas moins à être mises en marché par la publicité, les concours de beauté, les services d'hôtesse et la prostitution : « Utilisation de la femme et de son corps qui (...) constituent toujours autant de manifestations "violentes" de l'appropriation des femmes par les hommes. » Tant sur le plan économique que sur celui de la libre disposition de leur corps, les femmes, même en Occident, n'ont donc pas acquis l'égalité avec les hommes.

Or la perdurance du patriarcat implique la non-actualisation du modèle de la ressemblance. Badinter parle avec prudence de phénomènes observés sur une vingtaine de siècles, souligne Claude Bonjean (1986, p. 65), mais avec assurance d'événements d'autant plus difficiles à interpréter qu'ils ont moins de dix ans d'âge : « Elle voit l'histoire de l'humanité là où il n'y a peut-être que reportage sur une mode. "L'un" n'est pas encore "l'autre". » Parmi les signes suggérant que le modèle de la ressemblance n'est pas en voie d'émergence, Hurtubise relève d'abord les tentatives de redéfinir le masculin et le féminin, et en particulier la création de nouveaux rôles comme celui des Grands Frères, dont la tâche est « de faire en sorte qu'une présence masculine soit assurée auprès des enfants masculins de familles monoparentales » (p. 36). Le nouveau modèle ajoute-t-il, présuppose la mise au rancart des aspects biologiques de la famille, du couple et de l'identité personnelle : mais cela est démenti par la quête de la mère biologique dans laquelle se lancent plusieurs enfants adoptés. Quant à l'amour-tendresse, il a peut-être été à la mode au cours des deux dernières décennies, mais l'on assiste actuellement à un « certain retour au romantisme et à la passion, une recherche de l'autre dans sa différence et pour sa différence » (p. 37). De telles remarques impliquent que le modèle de la ressemblance n'est pas un phénomène historique mais une construction de l'esprit, une image de l'avenir, une vision para-utopique. Le modèle de la ressemblance est un modèle hétéropolitique et, en tant que tel, on peut s'interroger sur la possibilité de sa réalisation et sur son caractère souhaitable.

Les contre-signes évoqués par Hurtubise mettent déjà en question cette possibilité en suggérant, à l'encontre de Badinter, que le modèle n'est pas même en émergence. D'autres critiques minimisent sa possibilité en soulignant que son avènement n'est pas inéluctable. Bonjean, par exemple, s'inquiète des conséquences d'une éventuelle politique nataliste : « Les sociétés, les nations ne vont-elles pas réagir contre la menace que constituent les déficits démographiques qui s'accumulent ? » (p. 64) Une telle question présuppose que l'envahissement du marché du travail rémunéré par les femmes ne leur confère pas pour autant le pouvoir politique : celui-ci, dans cette hypothèse, reste patriarcal et pourrait contraindre les femmes à rentrer au foyer. On peut aussi faire valoir que le modèle de la ressemblance n'est pas le seul

possible : si la société actuelle redéfinit les rôles masculins et féminins dans leur spécificité, comme le suppose Hurtubise, la société à venir pourrait redécouvrir, en redistribuant les composantes, l'antique modèle de la complémentarité égalitaire. En signalant que l'androgynie est « dure à avaler » pour les féministes qui, depuis quinze ou vingt ans, misent sur la différence « et cherchent partout, dans l'écriture, l'art, le cinéma, à développer la spécificité du féminin », Françoise Guénette (p. 19) fait appel à une autre variante du même modèle. Micheline De Sève, enfin, conteste le caractère positif du modèle de la ressemblance. Son argumentation repose sur la différence entre le sexe et l'identité sexuelle<sup>3</sup> interprétée en termes de comportement. À supposer, dit-elle, que les hommes s'adonnent aux tâches jusqu'ici réservées aux femmes, ces tâches n'en seront pas pour autant revalorisées et, par suite, l'identité des rôles n'entraînera pas la fin de la société hiérarchisée : le pouvoir d'un sexe sur l'autre sera tout simplement remplacé par celui d'un type de fonctions sur un autre. Cette remarque concerne non seulement la possibilité du modèle de la ressemblance, mais aussi son caractère souhaitable.

De ce point de vue, deux groupes d'arguments tentent de montrer que la ressemblance risque d'être négative plutôt que positive. Le premier assimile la ressemblance à l'identité. Les sociétés qui préconisent les idéaux démocratiques ont tendance, selon Hurtubise, à faire en sorte que tous soient identiques et pareils :

Mais doit-on abolir toutes les différences ? Faire en sorte qu'il n'y ait plus de blancs et de noirs ? D'hommes et de femmes ?

N'y a-t-il pas des cas où il est possible de considérer la différence dans ses dimensions positives ? Ne constitue-t-elle pas la vie et la richesse d'une société ? (...) Une société où tout est identique ne favorise pas les échanges et les interactions puisque chacun se suffit à lui-même. C'est une société morte et sans vie (...) si le modèle de la ressemblance semble à première vue être porteur d'espoir, d'optimisme, il cache peut-être aussi les vices d'une société macabre. (pp. 37-38).

Guénette et Bonjean aboutissent à une conclusion analogue à partir de l'interprétation du rôle des hommes dans la reproduction : qu'ils parviennent à maîtriser celle-ci, cela, loin d'être rassurant, entraînerait des luttes de pouvoir et rallumerait la guerre des sexes.

Inversant la valeur du modèle de la ressemblance, ces critiques, tout comme celles qui dénoncent l'annulation des différences, illustrent le quatrième type de civilisation que permet de concevoir la problématique de Badinter,

---

3. L'adjectif « sexual » désigne ce qui a trait à la différence entre les sexes sans connotation spécifiquement sexuelles. La « sexualisation » est le processus par lequel certaines caractéristiques sexuelles, d'ordre psychologique ou comportemental, sont acquises. L'« identité sexuelle » constitue le résultat de ce processus. Badinter, comme De Sève, utilisent le mot « genre », calqué sur l'anglais *gender*, mais ce terme est trop ambigu (cf. la note d'Odette Thibault in Sullerot (1981 p. 221).

celui de la ressemblance négative. Or, même s'il n'est pas présenté comme tel par Badinter, ce type hante son essai et manifeste la précarité des valeurs sous-jacentes à sa théorie de l'évolution des civilisations.

L'utopie, c'est-à-dire la pensée hétéropolitique dans le domaine de la fiction, se réalise selon deux modalités majeures : une variante positive, l'eutopie, par exemple *La nouvelle Atlantide* de Bacon, et une variante négative, la dystopie, par exemple *Le meilleur des mondes* d'Huxley. Si l'on transpose cette distinction dans le domaine théorique de la para-utopie, l'on obtient d'une part la para-eutopie, c'est-à-dire la théorie de la société meilleure que la société de référence, d'autre part la para-dystopie, c'est-à-dire la théorie de la société pire que la société de référence. Or, ces deux variantes correspondent au troisième et au quatrième types de civilisation que nous avons identifiés. Contester l'actualisation de la ressemblance positive, c'était en effet la décanter de l'histoire et la projeter dans le futur, donc en faire, au mieux, une para-eutopie. Une para-eutopie simplement nucléaire d'ailleurs, dans la mesure où l'analyse de Badinter se concentre sur la métamorphose des individus et des relations inter-individuelles sans se préoccuper des structures sociales dans leur ensemble<sup>4</sup>. Or, selon Badinter (pp. 340-341), l'égalité des sexes est pour les hommes un leurre, dans la mesure où ils ont le sentiment d'avoir tout cédé sans compensation puisque, grâce à la contraception et à l'avortement, les femmes jouissent du contrôle absolu de la reproduction. Pour établir l'équilibre sans compromettre les libertés conquises par les femmes, Badinter entrevoit trois possibilités : la participation des hommes au pouvoir de décision, du moins dans le cas du non-désir d'enfant, ou l'usurpation du pouvoir maternel, soit grâce à la fécondation *in vitro*, soit parce que l'homme pourrait devenir enceint. Or en évoquant ces deux dernières possibilités, Badinter inverse les valeurs sous-jacentes à sa problématique. D'emblée, elle reconnaissait « le parti-pris ouvertement culturaliste » (p. 14) de son travail, tandis que l'avènement de la ressemblance entre les sexes était présenté comme une conquête de l'égalité et de la liberté déniées aux femmes sous le patriarcat. Or la fécondation *in vitro* et l'homme enceint, c'est-à-dire la fin de l'ultime différence entre les sexes, l'égalité jusque dans la capacité reproductive, impliquent, selon elle, « un outrage sans précédent à la Nature »<sup>5</sup> (p. 342) :

Comment savoir si l'humanité ne franchira pas une étape supplémentaire sur la voie de l'égoïsme absolu, et si l'on ne fera pas naître des enfants dans des conditions contraires à la nature, au risque de leur faire courir des dangers impossibles à évaluer ? (...)

Si l'humanité de demain accepte de voir naître des enfants maternés par une machine ou par un homme, il est probable qu'elle déclenchera une mutation de l'espèce. À supposer que de tels enfants ne soient pas des monstres, l'extrême similitude des sexes et l'individualisme radical qu'elle suppose nous paraissent *a priori* une menace pour notre survie.

4. Cette lacune est relevée à la fois par De Sève et par Hurtubise.

5. Cette notion d'outrage à la nature est reprise dans Badinter 1966 et Tremblay 1986 en termes de « déni de nature ».

Comment admettre la fin du lien nécessaire établi par la nature entre la femelle mammifère et son petit ? Comment penser le rapport des sexes et la survivance des sociétés, dès lors que seraient rompus tous liens de dépendance obligée entre l'homme et la femme ? (pp. 345-346).

La prudence, ajoute-t-elle, nous dicte de refuser de telles hypothèses. Cette prise de position montre tout d'abord que les critiques qui lisent dans *L'un est l'autre* un plaidoyer pour l'identité au détriment de toute différence confondent les deux dimensions du modèle de la ressemblance : la ressemblance n'est pas l'identité, l'excès de ressemblance est dystopique. Mais comment dénoncer cet excès au nom de la nature après avoir fait « le pari de la mutation » et l'avoir justifié en rappelant que « la paléontologie, les théories évolutionnistes et l'histoire sont là pour nous rappeler que la nature et l'humanité n'ont jamais cessé d'évoluer et que la morale, elle aussi, est sujette à changement » (p. 251) ? Comment l'égalité peut-elle mener à la fois à la ressemblance positive et à la ressemblance négative ?

Au point de vue physique, la différence entre les sexes peut se discuter sur le plan hormonal, sur le plan anatomique et sur le plan chromosomique<sup>6</sup>. La multiplicité même de ces plans rend aléatoire toute attribution simple d'une nature mâle et d'une nature femelle sur la base du sexe et tendant à opposer globalement hommes et femmes. Du point de vue psychologique, les théories naturalistes ou essentialistes soutiennent que toutes et seules les femmes présentent les caractéristiques féminines, que tous et seuls les hommes présentent les caractéristiques masculines ; les théories environmentalistes ou accidentalistes, pour leur part, n'admettent pas que tous les traits psychologiques soient explicables par des facteurs biologiques ; certaines théories, enfin, combinent les deux perspectives en expliquant certains traits biologiquement et d'autres par l'environnement. Les observations mêmes sur lesquelles reposent ces théories sont toutefois contestables : la « féminité » n'est pas un concept empirique, déclare Sarah Hoagland (1982), mais une catégorie métaphysique utile à la perpétuation du pouvoir mâle. Soble (1982) riposte que l'essentielle contestabilité de certains concepts n'invalide pas pour autant le caractère scientifique de la recherche parce que, même dans les sciences naturelles, les décisions politiques constituent le fondement épistémologique inévitable de la recherche empirique. Cette réplique partage avec la critique de Hoagland un double présupposé : celui de la non-neutralité des recherches sur la masculinité et la féminité, et celui du caractère politique du fondement de ces recherches. Mais dans la mesure où les stéréotypes du féminin et du masculin cautionnent l'exploitation des femmes par les hommes, la prise de conscience de cette oppression peut déboucher sur la révolte et sur la volonté de changer la situation. La pensée hétéropolitique se

---

6. Pour une présentation d'ensemble de la problématique du sexe, de l'identité sexuelle et des rôles sociaux, voir les ouvrages collectifs de Sullerot (1981) et de Verterling — Braggin (1982).

située très précisément dans cet écart entre révolte et société nouvelle : celle-ci, avant toute tentative d'implantation, se présente comme image d'un avenir souhaité, destinée à mobiliser les énergies nécessaires à son actualisation. Mais au lieu de présenter l'androgynie comme un modèle hétéropolitique mobilisateur, Badinter s'est efforcée de la naturaliser en lui conférant la double caution de l'histoire et de la science : erreur de stratégie qui explique la nature des critiques que nous avons examinées.

Du point de vue historique, présenter le patriarcat comme un phénomène du passé et la bisexualité comme une réalité actuelle entraîne une double riposte : on suggère que le patriarcat, affaibli peut-être, n'est pas pour autant moribond, et que la ressemblance des sexes n'est pas aussi avancée que ne le croit Badinter. Du point de vue scientifique, les discussions sur la fécondation *in vitro* et l'homme enceint occultent des données beaucoup plus fondamentales du problème. La première est liée à la complexité de la notion d'androgynie : les trois niveaux de ce concept : le biologique, le psychologique et le comportemental, et les sept variantes du modèle qu'ils permettent de concevoir, ne sont pas décrits et discutés systématiquement. Dans ce contexte, le glissement d'une perspective culturaliste à un fondement biologique qui justifierait le privilège féminin de la maternité alors même que la « science » permettrait de le court-circuiter est tout à fait révélateur. La limite que Badinter assigne à la ressemblance positive et son rejet de la ressemblance dystopique reposent non plus sur des faits, même hypothétiques, mais sur une conception de la civilisation idéale qui aurait aboli la guerre des sexes sans dissoudre complètement la spécificité féminine. Mais en refusant de tenir compte du caractère foncièrement hétéropolitique du modèle de la ressemblance positive, Badinter s'est condamnée à justifier celui-ci par l'être et à récuser la ressemblance dystopique au nom du devoir-être, sans élucider les valeurs fondamentales qui auraient dû, dans un cas comme dans l'autre, présider conjointement à l'acceptation d'un type de civilisation et au rejet de l'autre. Badinter s'étonne du silence des hommes à propos de la mutation des rapports entre les sexes :

À ce jour, dit-elle, les femmes ont dit ce dont elles ne voulaient plus et ont entamé une révolution sans précédent. La balle est à présent dans le camp des hommes qui doivent accepter de réfléchir sur la nouvelle donne, dire ce qu'ils veulent et comment ils conçoivent le nouveau contrat sexuel. (p. 15)

Mais si les femmes ont dit ce dont elles ne voulaient plus, ont-elles également décrit l'avenir qu'elles souhaitent ? Au lieu d'enter l'androgynie sur un socle scientifique vacillant, n'est-il pas préférable de la présenter comme un modèle hétéropolitique qui, sans nécessairement contredire les niveaux biologique et psychologique, mettrait l'accent sur le niveau comportemental et sur le devoir-être de la civilisation humaine ? La balle serait alors dans le camp de tous les êtres humains, à qui il incomberait de réfléchir sur la nouvelle donne, de dire ce qu'ils veulent et comment ils conçoivent le nouveau contrat sexuel dans le cadre d'une société authentiquement post-patriarcale. Androgynes ou gynandres, imaginez qu'elles/ils peuvent, hors

de toute contrainte imposée par les stéréotypes masculins et féminins devenus caducs, hors de tout déterminisme biologique neutralisé par la réorganisation des rapports sexuels et parentaux, dans un monde ignorant le viol et la guerre et où les gens seraient respectés en tant qu'êtres humains, imaginez qu'elles/ils sont libres de s'adonner à n'importe quelle activité...

*Faculté de philosophie,  
Université Laval.*

## BIBLIOGRAPHIE

- ARON, Jean-Paul, (1986) : « Elisabeth Badinter : mais l'Un hait-il l'Autre ? », *L'Express*, n. 1820, 30 mai, p. 70-71.
- BADINTER, Elisabeth, (1986A) : *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Paris : Éditions Odile Jacob.
- BADINTER, Elisabeth, (1986B) : « Ces hommes qui veulent enfanter », *Le nouvel observateur*, n. 1121, 2-8 mai.
- BONJEAN, Claude, (1986) : « Les nouvelles relations des hommes et des femmes », *Le point*, n. 710, 28 avril, pp. 59-65.
- BOUCHARD, Guy, (1985) : « Eutopie, dystopie, para-utopie et péri-utopie et « L'hétéropolitique de l'histoire » in BOUCHARD, G., GIROUX, L., LECLERC, G., *L'utopie aujourd'hui*, Montréal : Presses de l'université de Montréal.
- COLLARD, Chantal, (1986) : « À propos du livre d'Elisabeth Badinter : *L'un est l'autre* — l'anthropologie comme mythe d'origine », *Documentation sur la recherche féministe*, 15,4, p. 35.
- DESCARRIES, Francine, (1986) : « *L'un est l'autre* ou une version "rose" du discours sur l'égalité », *Documentation sur la recherche féministe*, 15,4, pp. 32-33.
- DE SEVE, Micheline, (1986) : « La querelle des sœurs », *Documentation sur la recherche féministe*, 15,4, pp. 38-40.
- GUENETTE, Françoise, (1986) : Présentation de TREMBLAY 1986.
- HOAGLAND, Sarah Lucia, (1982) : « "Feminity", Resistance and Sabotage », in VETTERLING — BRAGGIN 1982, pp. 85-98.
- HURTUBISE, Roch, (1986) : « *L'un est l'autre* ou la passion de l'indifférence », *Documentation sur la recherche féministe*, 15,4, pp. 36-38.
- JUTEAU, Danielle, (1986) : « De l'idéalisme badintérien », *Documentation sur la recherche féministe*, 15,4, pp. 33-34.
- LE GUIN, Ursula, K., (1969) : *The Left Hand of Darkness*, New York : Walker & Co.

- SOBLE, Alan, (1982) : « The Political Epistemology of "Masculine" and "Feminine" », in VETTERLING — BRAGGIN 1982, pp. 99-127.
- SULLEROT, Evelyne, éd., (1978) : *Le fait féminin*, Paris : Fayard.
- TREMBLAY, Diane, (1986) : « Elisabeth Badinter. L'avenir androgyne » (entrevue), *La vie en rose*, 38, pp. 18-21.
- VETTERLING — BRAGGIN, Mary, (éd.), (1982) : « *Femininity* », « *Masculinity* », and « *Androgyny* ». *A Modern Philosophical Discussion*, Totowa (N.J.) : Littlefield, Adams & Co.

*La naissance de la psychanalyse... à Montréal, Frayages, n<sup>o</sup> 3 [1987], Montréal, Société d'Éditions Frayages, 151 p.*

Yvan Cloutier

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027044ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027044ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Cloutier, Y. (1988). Compte rendu de [*La naissance de la psychanalyse... à Montréal, Frayages, n<sup>o</sup> 3 [1987], Montréal, Société d'Éditions Frayages, 151 p.*] *Philosophiques*, 15 (1), 221–225. <https://doi.org/10.7202/027044ar>

## COMPTES RENDUS

*La naissance de la psychanalyse... à Montréal, Frayages*, n° 3 [1987], Montréal, Société d'Éditions Frayages, 151 p.

par Yvan Cloutier

Ce numéro de *Frayages* propose « autour de la question de la naissance de la psychanalyse à Montréal, une circulation d'associations sous forme de témoignages, de souvenirs, de romans familiaux » (p. 9). La famille psychanalytique (n'y en a-t-il qu'une ?) rafraîchit son album de famille ! Des témoignages de psychanalystes de la première et de la deuxième génération lèvent le voile sur le refoulement des origines et des analyses reconstruisent les conditions d'émergence de la pratique psychanalytique. On y apprend le rôle déterminant du père Mailloux qui organisa l'enseignement de la psychanalyse à l'Institut de psychologie dans les années quarante-cinq-quarante-six et qui regroupa le premier noyau dont surgira le Cercle psychanalytique de Montréal. On y raconte et analyse la crise de l'institutionnalisation ; la légitimation devient un lieu de tensions, voire même de luttes, entre psychanalystes « analysés » et « non analysés », entre médecins et non-médecins, entre francophones et anglophones, entre l'institution psychiatrique et les autres lieux, et entre catholicisants et laïcisants.

Ce numéro plaira aux mordus de la psychanalyse et aux historiens de la psychologie qui n'ont pu consulter l'article de Prados « La psychanalyse au Canada » publié dans la très rare *Revue Canadienne de Psychanalyse* (volume I, Tome I, 1954). Les historiens et historiennes des idées y trouveront des outils pour la compréhension des rapports entre psychologie et philosophie, catholicisme et psychanalyse, le champ intellectuel québécois et les métropoles (Paris, Rome, Londres et New York). Ce numéro intéressera plus d'un philosophe ; quatre philosophes « patentés » y participent (Yvan Lamonde, Lise Monette, Claude Lévesque et Josette Léonard Garon <sup>1</sup>) et on trouve des informations sur la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal et l'amorce d'une discussion sur le problème des rapports entre thomisme et

---

1. Mémoire de maîtrise à la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal sur *Psychanalyse et création artistique : la question du sujet*, 1968.

psychanalyse. Je me limite ici aux textes susceptibles d'intéresser davantage les philosophes et les historiens des idées.

Commençons par le texte-pivot du numéro « Le "feu sacré" : de la psychologie à la psychanalyse » d'André Lussier. Cet étudiant de la première heure et professeur à l'Institut de psychologie raconte la réception de la psychanalyse à l'Institut dans les années quarante-cinq et les crises de l'institutionnalisation. « Mailloux, affirme Lussier, est le premier homme — un religieux, oui — à avoir implanté la psychanalyse freudienne au Canada » ; à partir de son Institut de psychologie, Mailloux contribua à légitimer la psychanalyse comme psychologie expérimentale en tentant une réconciliation entre la psychologie thomiste des émotions et la psychanalyse ; il y organisa l'enseignement de la psychanalyse, il fit venir ici les Chentrier, Prados, Zilboorg. Nous y apprenons que Mailloux faisait des thérapies psychanalytiques sans que nous sachions trop ce que cette pratique pouvait désigner chez ce dominicain « en mission ». Ici comme en France, la problématique des motivations inconscientes à la vie religieuse fournissait l'ancrage à un usage religieux de la psychanalyse. Mailloux saura tirer profit de cette filière religieuse (le père Plé et sa revue *Vie intellectuelle*, Marie Choisy et sa revue *Psyché*) et de ses bons rapports avec le père Gemelli. Au Québec la psychanalyse ne devait-elle pas être catholique ? Lussier lui-même ne doit-il pas en partie son engagement comme professeur à une double caution catholique : ses liens avec Mgr Irénée Lussier, recteur de l'Université et lui-même ancien professeur à l'Institut, et une image de « catholique dur » consignée dans des articles qu'il publia dans le *Quartier Latin* entre autres celui du 2 novembre 1945 où il affirmait que « ce qui fait pour nous la puissance de cet amour [conjugal], c'est que le Christ a consacré l'offrande totale de soi par un sacrement » ?

Qu'en est-il de cet « effort commun pour intégrer psychanalyse freudienne et thomisme » ; est-ce un travail où les deux composantes seraient modifiées ou une récupération thomiste de la psychanalyse qui isolerait des composantes de la pratique thérapeutique pour les asseoir sur une anthropologie thomiste ? Plusieurs participants questionnent cette collusion entre psychanalyse et catholicisme. Jean Bossé (« L'analyse profane ») met en doute cette alliance (pp. 51-52), Mireille Lafortune rappelle qu'elle avait été « énormément » gênée par le discours de Mailloux qu'elle entendait « comme un mariage forcé entre la pensée de Saint-Thomas et celle de Freud » (p. 121), François Péraldi démystifie le père en soumettant l'hypothèse d'un « usage » de la psychanalyse comme « une arme puissante » dans la lutte contre le matérialisme positiviste en psychologie et en criminologie où le juridique tendait à évacuer le désir chez les sujets (p. 128). Tout en notant « cette impossible synthèse » (p. 144), Claude Lévesque vient au secours de Mailloux en suggérant que le but de ce dernier « était d'abord de montrer la pertinence philosophique de la pensée freudienne » en cherchant les « affinités » dans une sorte de « parallélisme ».

Les lecteurs apprécieront les textes de Lévesque, Lamonde et Monette qui contribuent à reconstituer le contexte de la naissance de la psychanalyse au Québec et facilitent notre compréhension des enjeux de la réception de la psychanalyse au Québec.

Dans « Malaise dans le religieux », Lise Monette décrit les ancrages de cette « filière religieuse » (pp. 83–90) à partir de *Supplément de la vie spirituelle*. Les Nodet, Mailloux, Zilboorg voient dans la psychanalyse un instrument qui favorise une compréhension globale de l'être humain en intégrant les motivations inconscientes ; on peut alors comprendre et traiter les « contaminations » de l'idéal ascétique par les motivations inconscientes (vertu vs inhibition, motivations inconscientes de la vocation religieuse, problèmes de culpabilité, rééducation de la liberté, etc.) et reprendre la critique freudienne de la religion. Dans une telle perspective thérapeutique la psychanalyse devient une pratique émancipatoire et fournit un point de départ à la formulation d'une conception de la liberté (une sorte de « soft compatibilism ») proche de la conception thomiste. Monette montre aussi comment la critique de la conscience religieuse devient émancipatoire dans des textes ultérieurs de Clerck et Lussier. Le lecteur pourra compléter ce bref tableau par la lecture des trois livres suivants publiés aux Éditions du Cerf : G. Zilboorg, *Sigmund Freud et l'activité mentale de l'homme* (1957, édition américaine 1951), J.R. Dempsey<sup>2</sup>, *Freud, Psychanalyse et catholicisme* (1958 ; édition irlandaise 1956) et surtout Henri Gratton, *Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui* (1955)<sup>3</sup>.

Dans « La "passe" du philosophe », Claude Lévesque décrit les enjeux de la réception de la psychanalyse dans une université pontificale et le rôle déterminant des dominicains (Mailloux, Forest et Régis). Lévesque étaye l'histoire intellectuelle sur sa propre biographie ; il nous fournit des informations intéressantes sur le savoir-faire des dominicains, sur la Faculté de philosophie et sur les sources du temps. Il a un double avantage : d'avoir été lui-même un dominicain en mission dans le dossier « anthropologie philosophique » et d'avoir été extérieur à la « famille » psychanalytique tout en travaillant la question psychanalytique. Encore ici, on constate l'efficacité de l'action des dominicains dans les années trente-quarante ; ce groupe pourtant peu nombreux, ils sont quarante-trois en 1931, a rapidement développé une stratégie face à la Crise comme en témoigne l'envoi aux études des jeunes dans des champs nouveaux comme G.-H. Lévesque en sociologie, Noël Mailloux et M.-M. Desmarais en psychologie ; cette communauté de tradition libérale sut placer ses compétences dans les secteurs névralgiques : Ceslas-Marie Forest fut entre autres secrétaire de l'Académie Canadienne Saint-Thomas d'Aquin et doyen de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal, le père M.-M. Desmarais réussit une percée importante dans la radiophonie pourtant

2. DEMPSEY (o.f.m.) a étudié à la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal où il soutient une thèse de doctorat *The Psychology of Jean-Paul Sartre* en 1948-49. Voir son livre p. 8 : « Au Canada français, à l'Institut de psychologie de l'Université de Montréal, il semblait possible d'intégrer les plus importantes découvertes de Freud au sein même du thomisme ».

3. En particulier, l'annexe II sur la pensée de Pie XII concernant des problèmes que pose la psychologie des profonds.

suspecte aux yeux de l'Église officielle. Cette communauté travailla à l'émancipation du Québec tout en augmentant son propre pouvoir dans le champ intellectuel québécois.

On avait confié à Yvan Lamonde la lourde tâche de *situer* la question. Son « psychanalyse et topique historique » décrit les conditions de possibilité *culturelles* des discours et pratiques psychanalytiques au Québec. Les paramètres du premier âge de la psychanalyse sont : 1) le contexte de la crise, de la guerre et de l'après-guerre, 2) l'autonomisation croissante des sciences et des pratiques sociales par rapport au religieux et au nationalisme, 3) la découverte de l'œuvre picturale comme analyse. Il ne pouvait y avoir de brèches sans visa ; la psychanalyse emprunta un visa clérical, un visa académique et scientifique et un visa médical. Lamonde accorde beaucoup d'importance au développement de l'esprit scientifique qui substitue l'expérimental au normatif. L'étude de la notion même de psychologie expérimentale versus psychologie philosophique aurait permis de renforcer cette hypothèse ; l'intérêt de la psychanalyse comme psychologie expérimentale ne vise-t-il pas une autonomisation de la psychologie par rapport au champ philosophique ? Et le dominicain Mailloux ne partage-t-il pas en psychologie le même projet que le dominicain G.-H. Lévesque dans les sciences et les pratiques sociales ?

Parmi les autres textes, signalons « Québec, état limite » où Jean-Yves Roy pose la question de nos rapports à la parole et affirme que la « confrontation à l'impuissance du langage » est fondatrice de la psychanalyse ; il insiste avec raison sur la prise en charge de la psychanalyse par la littérature.

*Frayages* nous a donné un excellent portrait de famille dans un langage accessible ; toutefois le lecteur aurait tiré profit d'une brève bio-bibliographie des collaborateurs et des principaux acteurs. Mon enthousiasme s'accompagne toutefois d'un malaise face au titre même « La naissance de la psychanalyse... à Montréal ». Le portrait de famille, lorsqu'il devient revendication des origines, refoule l'avant et l'à-côté. Pourquoi le silence sur le neurologue et philosophe Antonio Barbeau qui contribua à la question psychanalytique par la publication dans la *Revue dominicaine* de parties de sa thèse de doctorat en philosophie sur *Les bases de la psychanalyse freudienne* (1930) ; n'est-il pas chargé de cours à l'Institut de psychologie dans les années de la naissance entre autres en 1944-45 ? D'accord ! il n'était pas un thérapeute, mais ne fallait-il pas au préalable que la psychanalyse soit appropriée par le champ philosophique à cause du statut de la philosophie comme discours de légitimation ? Et les conférences Laënnec ? Camille Laurin y parle de psychanalyse en février 1946. Et le Dr Henri Samson ? Et André Larivière qui pratique la psychanalyse au grand jour à coups de publicité dans le *Quartier Latin* et à coups de livres ; ne contribua-t-il pas à légitimer une psychanalyse catholique ? J'ai le souvenir d'une vieille cousine très pieuse pour qui le divan de Larivière n'avait rien de pas catholique. Et Jacques Lavigne ? *Comment faire son histoire sans faire celle de l'autre ?*

On ne peut pas tout faire en même temps ! Souhaitons que ce *Frayages* suscitera des études complémentaires ; nous connaissons peu l'histoire de la

psychiatrie et de la psychologie québécoise et de la réception de la psychanalyse dans les manuels de morale médicale et dans le champ philosophique. Nous serons alors à même de mieux apprécier ce portrait de famille !

*Département de Philosophie, Collège de Sherbrooke,  
Département des Sciences humaines, Université de Sherbrooke.*

\* \* \*

Normand Lacharité, *Un modèle informationnel de la représentation*, Montréal, Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, 1987, 223 p. (Cahiers Recherches et Théories, collection « Symbolique et Idéologie : S7) », ISBN 2-920884-03-4.

Jean Leroux

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027045ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027045ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leroux, J. (1988). Compte rendu de [Normand Lacharité, *Un modèle informationnel de la représentation*, Montréal, Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, 1987, 223 p. (Cahiers Recherches et Théories, collection « Symbolique et Idéologie : S7) », ISBN 2-920884-03-4.] *Philosophiques*, 15 (1), 225–230. <https://doi.org/10.7202/027045ar>

NORMAND LACHARITÉ, *Un modèle informationnel de la représentation*, Montréal, Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, 1987, 223 p. (Cahiers Recherches et Théories, collection « Symbolique et Idéologie : S7 »). ISBN 2-920884-03-4.

par Jean Leroux

L'ouvrage de Normand Lacharité intitulé *Un modèle informationnel de la représentation* est le tome II des Actes du premier colloque sur l'efficacité du symbolique tenu à l'Université du Québec à Montréal, les 27 et 28 avril 1984, sous les auspices du *Groupe de recherche en idéologie* de cette institution. Il ne s'agit pas de la communication originale de l'auteur, mais d'un texte qui est le fruit du remaniement et de l'élaboration de cette dernière et qui mérite bien, comme l'indique Josiane Boulad-Ayoub dans l'avant-propos, que l'on fasse entorse « aux notions habituelles de communication et d'Actes ».

Dans une brève introduction, Normand Lacharité situe son ouvrage à l'intérieur d'un projet plus vaste d'une « théorie de l'action du symbolique dans les divers contextes de la vie humaine » (p. 12), laquelle prendrait appui sur le modèle informationnel de la représentation qui nous est présenté ici. Ce modèle de production-reproduction du symbolique « pose quelques jalons d'une théorie des représentations » (p. 12) et débouche sur une définition du symbolique au demeurant provisoire en ce que la dimension sociale du fait à expliquer doit encore être intégrée au fonctionnement du modèle.

Normand Lacharité choisit donc de décrire le fonctionnement du symbolique en ayant recours à des concepts systémiques. Ceux qui ne sont pas familiers avec la nomenclature des sciences cognitives auront certes un certain apprentissage à faire au départ, mais en cela le chapitre premier (« Postulats et notions préalables »), dans lequel l'auteur fait preuve d'une grande adresse méthodologique, saura les aider et les intéresser. Sans naïveté à l'égard du vocabulaire utilisé pour décrire le modèle qu'il propose, l'auteur procède d'abord à une mise en perspective ontologique et épistémologique des notions de base qu'il entend mettre en jeu. Qui veut montrer le fonctionnement du symbolique — montrer comment le symbolique « agit et

est agi » — doit inéluctablement faire appel à la présence et à l'opérance de « représentations » ; voilà ce qui ressort du postulat voulant que « le problème de la nature du symbolique relève d'une théorie de la représentation » (p. 12). Le modèle informationnel aura donc à offrir un gîte à ces entités nomades que sont les représentations. Ces représentations, « effectuées et effectuant », auront place et lieu dans des univers projetés ou réels du système nerveux d'individus humains, c'est-à-dire, en termes du modèle, du système nerveux de systèmes interprétants, capables de sémantisme. Avant de revenir sur ces notions initiales, soulignons immédiatement la volonté de l'auteur de *penser la symbolique autant sous ses aspects entitatifs que sous ses aspects processuels*. Ce double objectif explique la récurrence de considérations d'ordre ontologique tout au long de l'ouvrage, de même que l'accent mis sur la notion d'*action* ; les différentes relations de représentations que permet de dégager le modèle ne seront en effet traitées au chapitre III qu'une fois introduites, au chapitre II, les différentes relations d'actions définies sur des processus considérés comme réels. L'exposé de ces différentes relations forment la majeure partie de l'ouvrage. En conclusion, l'auteur tente sommairement de tirer leçon des enseignements du modèle quant à la nature du symbolique.

L'intérêt que peut représenter cette ébauche très sobre de différents types de représentations nous semble fortement tributaire de l'attrait que pourra susciter l'approche dont elle émane. En conséquence, nous concentrerons notre attention presque exclusivement sur les principaux rouages du modèle pour ainsi mieux mettre en valeur la pertinence de l'approche informationnelle, au risque de devoir en quelque sorte mettre en retrait la question de sa fertilité.

Nous avons déjà mentionné le souci de l'auteur d'explicitier au préalable les implications ontologiques du modèle qu'il adopte. Si nous voulons penser les représentations sous leur aspect entitatif et si nous reprenons l'interrogation de départ quant au siège de ces représentations, il est clair qu'intuitivement ce dernier réside dans l'individu humain, dans la personne. Cet individu doit-il être construit en tant qu'ego empirique, en tant qu'ego transcendantal (ce « je » kantien qui accompagne toutes mes représentations) ou en tant que système interprétant, capable de traiter de l'information sémantique ? Optons pour l'approche informationnelle et abordons maintenant la question de savoir à quoi nous engage sur le plan ontologique le discours que l'on peut tenir sur un système interprétant.

Ce que l'on nommerait ailleurs « la matérialité du signe » incite à supposer que le porteur d'information sémantique, un « objet/état de choses/événement », est de nature matérielle. Le système interprétant, qui, en tant que système capable de sémantisme, doit être en relation de recevabilité/réceptivité avec le porteur d'information sémantique, sera dès lors de même nature, matière ou matière-énergie. Le présupposé minimal est donc que le siège des représentations soit un lieu où règnent les lois de la nature. Si l'on adopte le mode matériel de parler (au sens de Carnap), on dira que le système interprétant et les processus qui s'y déroulent ont en principe un support

matériel ; si nous préférons le mode formel de parler, il suffira de dire qu'il est adéquat d'utiliser ce que l'auteur appelle un langage nomique-naturaliste pour décrire ce système interprétant.

Le second chapitre expose le modèle informationnel en tant que tel. Du point de vue structurel, le système interprétant est un système ouvert, en interaction non seulement avec son environnement, mais aussi avec lui-même (il est conscient, il est conscient de soi et il a une histoire). En tant que système matériel ou naturel capable de sémantisme, il possède un système nerveux dont les intrants sont de l'information sensorielle, d'où sera d'ailleurs prélevée l'information linguistique ; c'est sur ce sous-système que seront définis la plupart des processus impliqués par la théorie de la représentation. Le système nerveux a une mémoire qui doit être conçue comme diffuse, cette fonction étant remplie à quelque degré par chacune virtuellement des composantes du système. Ce système nerveux possède surtout un système effecteur ; c'est à l'intérieur de ce sous-système décisionnel du système nerveux que sont reçus les résultats des processus d'admission d'information et que sont déclenchés les processus d'émission d'information. C'est dans l'effecteur central — sorte de centre de lucidité — que se détermine ce que le système interprétant fera de l'information reçue en entrée ; c'est ainsi que l'information qu'il traite est une information intégrée, dispositionnelle, ou encore neuro-praxique. Signe d'incomplétude du modèle : ce système effecteur est une boîte noire.

Pour en venir au fonctionnement de ce système, la présence de cinq groupes de processus hiérarchisés nous assure qu'il est capable de représentation et de production du symbolique. Ces groupes sont identifiés par le type d'information qui s'y élabore et par leur place dans le circuit admission-émission :

- I. Les processus d'admission qui ont pour extrant l'information neuro-perceptuelle — processus de palier I.
- II. Les processus d'admission qui ont pour extrant l'information neuro-conceptuelle — processus de palier II.
- III. Les processus où l'information neuro-praxique est traitée — processus de palier III. C'est le palier des processus qui réalisent l'intégration constitutive de l'état global du système ; cet état inclut tout aussi bien l'ensemble intégré des représentations de son environnement que l'ensemble de ses dispositions à agir.
- IV. Les processus d'émission qui ont pour extrant l'information neuro-conceptuelle à exprimer — processus de palier II.
- V. Les processus d'émission qui ont pour extrant l'information neuro-motrice qui va déterminer l'événement informationnel de sortie — processus de palier I.

On peut appréhender les processus de la séquence admission à l'aide de la notion de « synthèse » telle qu'on la retrouve chez Kant : l'acte qui consiste à réunir une multiplicité de représentations sous une seule. L'activité de synthèse du sujet kantien opérerait d'ailleurs elle aussi à trois niveaux : les

perceptions étaient le produit de la synthèse d'une multiplicité de sensations, les concepts étaient le produit de la synthèse d'une multiplicité de perceptions, et les jugements étaient le produit d'une synthèse conceptuelle. L'hierarchisation précitée des types d'information neuro-perceptuelle, neuro-conceptuelle et neuro-praxique dans la séquence admission et des types d'information neuro-praxique, neuro-conceptuelle et neuro-motrice dans la séquence émission, de même que la notion systémique de « compilation différentielle » qui rappelle la notion kantienne de synthèse font que le modèle admission-émission possède certaines touches kantienne ; l'auteur y fait d'ailleurs explicitement allusion dans les contextes où une théorie de la représentation doit être évoquée.

La description des processus appartenant à la séquence admission doit aussi rendre compte de la compétence linguistique du système interprétant. Le modèle informationnel de la représentation comporte un modèle de l'apprentissage du langage. Il y a d'abord prélèvement du message linguistique ; le système interprétant traite de l'information linguistique prélevée sur de l'information matérielle et il est capable de maintenir une distinction constante entre les deux types d'information. L'auteur appelle *sémantisation* « le fait, et le processus qui réalise le fait, qu'un objet/état de chose/événement porteur d'une information matérielle devienne porteur d'une information linguistique » (p. 72). L'apprentissage du langage est présenté comme la *sémantisation* progressive d'un nombre croissant d'objets/états de choses/événements auditifs et visuels prélevés par le système interprétant dans son expérience sensorielle.

La *sémantisation* comme processus de compilation différentielle ou de synthèse présuppose un mécanisme informationnel général appelé « bio-réflexion » ; un système capable de bio-réflexion est capable, en certains de ses sous-systèmes assumant certains états, d'enregistrer de l'information concernant les états des autres sous-systèmes. Se distingue de la bio-réflexion la psycho-réflexion, processus par lequel l'information produite par un processus bio-réflexif quelconque parvient au centre de lucidité et se traduit par l'expérience psychologique « avoir conscience de ». On peut ainsi postuler que l'itération des processus psycho-réflexifs fait que le système possède une « subjectivité » en tant que propriété-émergente.

La maîtrise ou l'utilisation novatrice du langage par le système interprétant apparaît relativement tôt dans le processus d'apprentissage du langage. Ce processus est régi, entre autres règles, par un principe d'équilibrage qui, dans les premiers stades d'acquisition de la compétence linguistique, favorise l'implantation de règles sémantiques ; dans les stades ultérieurs, où de nouvelles relations sémantiques sont formées sur la base de règles existantes, il favorisera la projection d'un univers de discours. À ce stade où les règles sémantiques sont internalisées, l'information est somatisée au sens où elle représente de l'information neuronale qui constitue pour le système interprétant « sa connaissance » des règles sémantiques. Le système interprétant génère dès lors de l'information sémantique, et ce type d'organisation a une

existence tout aussi concrète que le type d'information qui gère le classement de l'information sensorielle. Se forment donc des « actions, états neuronaux et configurations neuronales » en tant qu'objets mentaux que le système effecteur pourra décider d'exprimer. Ces objets internes forment un univers projeté vu de la perspective de celui qui décrit le système et le place dans son environnement réel nomique-naturaliste ; mais vu de l'intérieur du système, les objets mentaux ne sauraient être simplement « virtuels » ; ces actes, états et configurations neuronales sont un sous-ensemble des objets/états de choses/événements du système et en partagent toute la réalité *dans* le système.

Terminons cette présentation du modèle sur un point qui semble avoir des implications épistémologiques intéressantes. Le système interprétant doit nécessairement posséder et utiliser des mécanismes de projection et projeter des univers de discours. Il dispose d'abord de mécanismes par lesquels il fait des synthèses de ses intrants informationnels singuliers. Un des résultats du fonctionnement de ces mécanismes est que le système développe des organes de contrôle sous la forme de catégories sémantiques générales dont il se sert pour classer à la fois l'information linguistique et l'information matérielle non sémantisée. Ces mécanismes et leurs résultats sont essentiellement, du point de vue biologique, des moyens d'établir une relation viable avec l'environnement. Or en tant que système linguistiquement compétent et performant, il traite de l'information généralisée. Pour conserver à l'information généralisée un statut de représentation, le système doit avoir un moyen de se comporter comme si cette information provenait d'un univers qui est son environnement : c'est ce moyen que le théoricien appelle « projection ». Le système interprétant doit reconstituer un environnement qui corresponde à l'information qu'il a synthétisée via un traitement long et complexe de ses intrants informationnels. Cette reconstitution n'est possible que par le langage, et c'est en retour ce que l'auteur appelle la linguistification de la projection, qui fait du langage un moyen d'action dans le maintien d'une comparaison contrôlée (avec rétroaction) entre l'univers projeté et l'univers réel des objets/états de choses/événements singuliers. Sans la projection, l'information accumulée ne serait pas à propos de quelque chose d'autre que le système et n'aurait en conséquence aucune valeur d'adaptation ou de survie.

Enfin, le fait que l'information neuro-conceptuelle puisse être projetée dans des univers de discours différents permet à l'auteur de dégager au chapitre III trois types de représentations (« transposition », « interprétance » et « idéation ») selon les variétés d'articulation qui peuvent exister entre l'information reçue et l'information produite ; à ces trois types de représentation correspondent respectivement l'aspect physique/biologique, l'aspect social/linguistique et l'aspect autonome/conscient du système interprétant comme agent de l'articulation concernée.

Parmi nombre de questions que soulève cet ouvrage, nous voudrions nous limiter à une brève allusion au statut épistémologique du modèle

informationnel de la représentation. Le sous-titre de l'introduction (« Le symbolique comme explanandum ») laisse présumer que Normand Lacharité lui attribue une valeur d'explication, voire d'explication scientifique, puisque le terme « explanandum » renvoie lui-même à un modèle bien connu d'explication scientifique. Il nous semble pourtant que le modèle en question (dont on a d'emblée du mal à voir en quoi son fonctionnement pourrait être soumis à une épreuve expérimentale) comporte une large part d'apriorismes. À titre d'exemple, le fait que le système effecteur du système interprétant (en clair : le centre de lucidité de l'individu humain) soit pensé comme une boîte noire (ou est-ce un trou noir dans la boîte blanche ?) laisse tout à fait inexplicée l'affirmation voulant que ce système interprétant possède une subjectivité. Tout en étant convaincu de sa valeur heuristique, nous serions pour notre part enclin à penser que ce modèle reformule plus qu'il n'explique les grandes questions des conditions de possibilité de représentation.

*Département de philosophie,  
Université d'Ottawa.*

\* \* \*

*L'essai et la prose d'idées au Québec*, collection Archives des Lettres Canadiennes, T. VI, publiée par le Centre de recherche en civilisation canadienne-française de l'Université d'Ottawa sous la direction de P. Wyczynski, F. Gallays et S. Simard, Montréal, Fides, 1985.

André Vidricaire

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027046ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027046ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Vidricaire, A. (1988). Compte rendu de [*L'essai et la prose d'idées au Québec*, collection Archives des Lettres Canadiennes, T. VI, publiée par le Centre de recherche en civilisation canadienne-française de l'Université d'Ottawa sous la direction de P. Wyczynski, F. Gallays et S. Simard, Montréal, Fides, 1985.] *Philosophiques*, 15 (1), 230–234. <https://doi.org/10.7202/027046ar>

*L'essai et la prose d'idées au Québec*, collection Archives des Lettres Canadiennes, T. VI, publiée par le Centre de recherche en civilisation canadienne-française de l'Université d'Ottawa sous la direction de P. Wyczynski, F. Gallays et S. Simard, Montréal, Fides, 1985.

par André Vidricaire

Il faut considérer, me semble-t-il, ce collectif sur l'essai comme un événement par rapport aux nombreux travaux qui le précèdent. En effet, jusqu'en 1970, on n'avait pas de définition suffisamment opérationnelle de l'essai pour susciter de nouvelles recherches dans ce secteur très abondant de l'écriture québécoise. C'est Jean Marcel Paquette qui, en proposant une nouvelle définition de l'essai littéraire comme étant le langage d'un « Je » qui réfléchit et unifie sous un mode lyrique une expérience disloquée, aura suscité un intérêt soutenu et fécond. Mais par ailleurs, sa propre recherche a conduit à considérer comme une « littérature d'essais » des textes fort éloignée de ce qui, initialement, avait donné lieu à cette définition canonique. Par exemple, le groupe de Lemire, Dorion, Gaulin et Leblanc dans son *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, T. II a même étiqueté « Essais » et « littéraires » des ouvrages qui, à l'évidence, étaient n'importe quoi, sauf du roman, de la poésie ou du théâtre. L'erreur de ce classement venait, à mon avis, du fait qu'on avait entré dans l'espace de l'institution littéraire avec l'étiquette « essai » des entreprises d'écriture qui manifestement étaient non littéraires.

Dans ce contexte, ce collectif-ci a deux qualités spécifiques qu'il faut souligner. En premier lieu, il distingue explicitement l'essai littéraire des essais qui appartiennent à d'autres disciplines comme l'histoire, la science politique, la sociologie, la philosophie et l'éducation. Il s'agit, dans ce volume, des contributions de Marcel Fournier, André Vachet, Nive Voisine, Louise-Marcil-Lacoste et de Claude Germain. De plus, il met en place une diachronie qui permet de cerner des transformations au sein même de ce genre de même que la variété des procédés utilisés. Ainsi, David M. Hayne, Denis Monière et Jean-Louis Roy font une synthèse de l'écriture de l'essai répartie sur trois périodes, tandis que plus d'une trentaine de collaborateurs signent une monographie sur un des « précurseurs de l'essai » ou des « essayistes ». Une bibliographie de la prose d'idées aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> s. vient compléter ces analyses. Résultat : un fort volume de plus de 900 pages ! Un document.

Il faut remarquer, par ailleurs, qu'à partir de ces deux types de travaux, il est possible d'établir que, comme pour la littérature, il existe pour chaque discipline diverses formes d'écriture dont les règles fort variables dans le temps, sont régies, historiquement, par ceux qui légifèrent dans l'un ou l'autre de ces champs autonomes. En outre, on peut vérifier si la définition de l'essai qui semble convenir aux œuvres dites littéraires s'applique ou non aux essais qui relèvent de secteurs comme la philosophie, la sociologie, etc. Malheureusement, ce collectif se montre incapable de faire de telles études, malgré l'aspect novateur de son cadre global. En voici les raisons. D'une part, plusieurs collaborateurs, pourtant spécialistes reconnus, ne se sont jamais intéressés à la problématique de l'essai et donc n'en traitent pas ici. Généralement, ils nous présentent plutôt une analyse ou une interprétation nouvelle des œuvres de tel auteur qui appartiendrait au vaste champ de la prose d'idées ou de l'essai. Sauf Marcel Fournier pour la sociologie, aucune de ces analyses n'établit que l'autonomie d'un champ disciplinaire comporte ses propres règles internes d'écriture et donc ses protocoles d'emploi de telle ou telle forme discursive. Pourtant, Marcel Fournier a déjà montré, ailleurs, que les « œuvres de vulgarisation » en sciences sociales ne sont permises qu'aux chercheurs chevronnés qui, en fin de carrière, sont aptes à la synthèse et à la critique. Ce faisant, Fournier différencie les types d'écriture en usage et permis pour cette discipline spécifique. Mais pour les disciplines comme l'histoire, la philosophie, les sciences de l'éducation, je dirais que cette analyse n'a pas encore débuté de sorte qu'on ignore quels genres d'écriture sont utilisés dans chacune de ces disciplines à telle période de son évolution de même que quelles œuvres dans chacun de ces champs relèvent du genre essai. Ce n'est pas tout. Comme nous ne possédons pas d'histoire des écritures en usage dans ces disciplines pourtant en transformation perpétuelle, tout se passe comme si chacune d'elles avait toujours utilisé l'essai, alors qu'une analyse plus empirique permettrait sans doute d'établir qu'à une certaine époque, cette forme était inexistante ou non permise dans telle discipline ou encore qu'elle était une forme d'écriture pratiquée abondamment par tous les savants.

Dernier aspect. Quand les non-littéraires définissent l'essai, ils se réfèrent à la définition canonique issue de la littérature. Ce choix a pour conséquence que les sociologues, par exemple, quand ils écrivent des essais, cessent d'être « chercheurs » pour devenir « auteurs », « écrivains » et ainsi pénétrer — « passer » — dans l'espace de la littérature, au lieu de rester dans un champ disciplinaire de plus en plus autonomisé. Ainsi cette dichotomie donne à penser que le chercheur fait de la science, l'écrivain de la littérature. Mais cette erreur s'explique. Ce sont des littéraires qui, depuis plus de quinze ans maintenant, prennent au sérieux l'écriture du passé aussi bien que celle qui se fait. Ainsi, ils ont produit revues et sections littéraires, encyclopédies, dictionnaires et manuels pour faire connaître, expliquer, classer, révéler, décrire, faire aimer, voire même juger. Mais les difficultés ont surgi quand il s'est agi de parler d'une écriture de plus en plus différenciée qui venait de plusieurs disciplines et de multiples pratiques sociales. Au lieu de réviser leur point de vue littéraire et leur définition de l'écriture, de l'auteur et de l'écrivain, ils ont abordé ces œuvres non littéraires sous l'angle de la littérature ou encore ils n'ont pas fait de place à ces œuvres produites en sciences sociales et sciences pures.

Mais cette hégémonie littéraire a été et demeure fort symbolique. Les sciences possèdent leurs propres appareils de production, de diffusion et de consécration. D'autre part, la littérature poursuit sa tâche inlassable d'interroger l'écriture qui est son domaine. Prenons pour preuve, ce colossal ouvrage dont certaines impasses permettent, néanmoins, de décider de nouvelles orientations. À ce titre, l'entreprise d'Ottawa valait le risque.

Considérons l'essai au XIX<sup>e</sup> siècle. À notre avis, au lieu de partir d'une définition *a priori* de l'essai du type « l'énonciation [qui] s'exhibe sans masque dans son énoncé » (p. 8) pour affirmer ensuite qu'en l'absence du « Je », les prosateurs d'idées au XIX<sup>e</sup> s. sont « les précurseurs de l'essai » (p. 8), il est plus fécond de chercher empiriquement à quelles formes d'écriture s'adonnaient ces auteurs du XIX<sup>e</sup> s. et comment ils définissaient l'essai. Ainsi, quand David M. Hayne définit l'essai québécois du XIX<sup>e</sup> s. comme une « tentative » ou une « prémisse » (pp. 12 et 26), puis, qu'il applique ce terme « à partir de 1845 à des exposés écrits ou oraux qui proposent une réflexion personnelle sur un sujet donné » (p. 26), nous nous trouvons devant la même définition *a priori* citée plus haut que les faits doivent confirmer. Certes, le texte d'Étienne Parent que cite Hayne (p. 26) établit hors de tout doute que sa conférence est une « improvisation personnelle ». Mais c'est une erreur de soutenir que tous les exposés qui sont des essais en ce milieu du XIX<sup>e</sup> s., doivent être considérés comme des discours non systématiques et personnels.

Voici quelques faits au sujet des exposés oraux qui permettent de trouver la définition donnée à l'essai. Par exemple, l'Institut canadien, à partir de 1847, organise trois types de séance : des séances de lectures d'essai et de discussion et des séances de lectures publiques (*L'Avenir*, 31 décembre 1847). Dessaulles précise qu'il s'agit là de changements importants. À sa

fondation, l'Institut n'offrait que des séances de discussion. Puis, il est passé de la discussion « à la lecture d'essais élaborés avec soin dans le travail du cabinet ». Il ajoute : « c'est à l'Institut canadien que revient l'honneur d'avoir inauguré dans la population française de cette ville les lectures publiques d'essai préparées en vue de ces fréquentes réunions de l'élite de notre société » (Rapport de 1862, p. 4).

En résumé, à côté des séances de discussion, l'Institut présente des séances de lectures d'essai qui n'ont rien à voir avec le discours improvisé. Bien au contraire. Ce sont plutôt des lectures de textes écrits qui ont été « élaborés avec soin dans le travail du cabinet », nous dit Dessaulles qui distingue explicitement « une lecture, un essai ou un discours improvisé » (*L'Affaire Guibord*, ch. XXXI, p. 21). De plus, à la différence des séances de lectures publiques qui sont données par des personnalités reconnues telles qu'Étienne Parent — ce qui expliquerait la forme plus libre et plus personnelle — ces séances de lectures d'essai sont présentées par des membres actifs de l'Institut.

Cette nomenclature est la base de l'organisation de l'Institut canadien qui, dans ses rapports annuels, va distinguer parmi ses séances les essais des discussions et des lectures publiques (voir par exemple *L'Avenir*, 31 déc. 1847 et 23 déc. 1848). De même, les journaux comme *L'Avenir*, *Le Pays*, *La Minerve*, *L'Ordre* vont rapporter fidèlement ces lectures d'essai, en mettant l'accent sur le « lecteur ». La Société des Commis-Marchands de Montréal fondée en 1866 fait, elle aussi, des assemblées où sont prévues des lectures d'un essai qui sont différentes des séances de discussion. Il serait intéressant de voir si finalement toutes les sociétés qui sont des associations d'étude et d'enseignement mutuel ont adopté le même schème : nous pensons ici au Cabinet de Lecture Paroissiale, au Cercle Ville-Marie, à l'Institut Canadien-français, où le mot « essai » est largement utilisé. Fait certain : la lecture de D. Granet, p.s.s. au Cabinet intitulé *De l'Autorité en philosophie* est présentée comme un « petit essai » écrit du point de vue de la raison et du point de vue de la foi (ECLP, p. 260).

En résumé, il est fort probable qu'en ce milieu du XIX<sup>e</sup> s., l'essai soit une lecture publique d'un texte écrit par un membre d'une association qui a pour but de favoriser l'enseignement mutuel. La plupart du temps, cette lecture est ensuite diffusée dans un journal et/ou sous forme de brochure. En outre, l'essai n'a pas de contenu défini. Il y a des essais dans le domaine des arts et de la littérature, de l'économie politique, de la philosophie, de la théologie, de l'histoire, du droit.

Dès lors, comment peut-on définir l'essai en philosophie ? En l'absence d'une analyse exhaustive des formes de discours développées et privilégiées durant tout le XIX<sup>e</sup> s. par cette discipline spécifique, il nous est difficile, pour le moment, de répondre avec précision à cette question. Nous savons seulement que si nous ne voulons pas nous confiner à la philosophie des professeurs qui divisent la matière en traités de logique, de métaphysique, de morale, il nous faut des critères pour déterminer si tel discours diffusé dans

un journal, une revue ou en brochure appartient à la philosophie. À ce propos, nous savons, par exemple, que l'Institut canadien rapporte que ses séances de discussion de l'année 1852 ont porté sur l'histoire, la philosophie et l'économie politique. De même, à l'occasion du conflit qui entoure la lecture de Dessaulles sur le progrès, nous apprenons que les adversaires font appel en 1867 au philosophe Desaulniers du Séminaire de St-Hyacinthe pour réfuter ses thèses évolutionnistes. Ces indices matériels révèlent que les laïcs exclus de l'enseignement, ont utilisé les tribunes et les journaux pour réfléchir philosophiquement et développer des doctrines différentes de celles prônées par le clergé.

En résumé, en ce milieu du XIX<sup>e</sup> s., c'est le discours oral, l'éloquence, l'entretien qui a été le lieu de production et de diffusion de la réflexion philosophique des laïcs, puis aussi des clercs qui se sont dotés des mêmes appareils.

*Département de Philosophie,  
Université du Québec à Montréal*

\* \* \*

**Mikel Dufrenne. *L'oeil et l'oreille*. Essai, L'Hexagone, Montréal, 1987, 207 pp, ISBN 2-89006-258-9.**

Suzanne Foisy

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027047ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027047ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Foisy, S. (1988). Compte rendu de [Mikel Dufrenne. *L'oeil et l'oreille*. Essai, L'Hexagone, Montréal, 1987, 207 pp, ISBN 2-89006-258-9.] *Philosophiques*, 15 (1), 234–240. <https://doi.org/10.7202/027047ar>

MIKEL DUFRENNE. *L'œil et l'oreille*. Essai, L'Hexagone, Montréal, 1987, 207 pp. ISBN 2-89006-258-9.

par Suzanne Foisy

À l'heure où le « tournant esthétique » est proclamé en Allemagne, et moins d'un an après l'événement « Mikel Dufrenne au Québec », organisé par le regretté René Payant pour la Société d'Esthétique, l'esthéticien qui a toujours su, durant toute sa carrière, faire se côtoyer à parts égales l'art et la philosophie, nous offre ce dernier volume. À l'heure aussi d'un « retour à l'audible », et indépendamment des recherches de Tomatis, le directeur de la collection « Esthétique » chez Klincksieck, choisit de s'attaquer à la conjonction de l'œil et de l'oreille. Il veut rendre sa dignité au plus discret des deux, retrouver la dimension de l'originnaire qui fait surtout vivre les formes d'art, et à laquelle nulle science ni philosophie d'allégeance scientifique ne s'intéressent communément. Depuis le début de son œuvre d'ailleurs, seule une psychologie phénoménologique ou existentielle (Merleau-Ponty, Pradines, Straus, Sartre) permet de l'interroger et de la préserver. L'ensemble du propos nous « ramène » aux belles analyses de « Peindre, toujours » (*Revue d'Esthétique*, 1976/1, repris dans *Esthétique et Philosophie*, T. 2, Klincksieck, 1976).

Dans la première partie du volume (intitulée « La différenciation sensorielle »), Pradines (l'un des compagnons de route de Dufrenne depuis

1953) ouvre la perspective d'une phylogénèse qui s'inaugure avec la sensibilité tactile. Les sens enregistrent et la quête d'objet montre l'avènement de la sensorialité qui se différencie d'abord de l'affectivité. Mais l'A va mettre plutôt les sens au principe de l'esprit, afin d'éviter le dualisme du psychologique et du transcendantal. Il vaut mieux pour lui se joindre à Parménide et Schelling dans la formule de l'indifférenciation originaire du penser et de l'être, plutôt que de devoir s'exclure du monde pour le penser.

Alors que la psychologie atomiste ou associationniste, et la philosophie analytique, affirment la diversité du donné, Merleau-Ponty parle pour sa part de corps intégral qui s'engage dans la machinerie des sens ; de sensibles propres à l'objet, lorsqu'il parle de rouge ou de vert. Mais alors que Straus tend à maintenir la distinction entre *Empfinden* et *Wahrnehmen*, Dufrenne (avec le maître phénoménologue) ne peut faire l'économie du sentir. Pour lui, il existe aussi une symbiose langage-humain-monde, que l'expérience esthétique a le mérite d'interroger efficacement. Dans l'analyse, l'œil et l'oreille ne sont tout d'abord que des sens « exemplaires » pour évoquer la priorité du sensible sur les sens.

Wölfflin, Fiedler, Hildebrand, Riegl, Croce : tous ces esthéticiens ont élaboré une théorie de la *Sichtbarkeit*, et le prestige de l'œil a fait son chemin depuis la Renaissance jusqu'au formalisme américain du XX<sup>e</sup> siècle. Pure visibilité par laquelle le sensible semble accéder à l'intelligible : oui, bien sûr. Mais cette pureté n'est « jamais lisible sans reste » (p. 39). Ce que Pradines disait « à tort » de la perception naissante, l'A. le dit « à bon droit » de la perception savante : à travers le sensible, l'œil scientifique vise l'universalisable, tandis que l'œil sauvage (phénoménologique) saisit des significations dont l'intérêt est *vital*. Comme le pensaient Platon et Husserl, le voir provoque le savoir et peut l'éclairer. Certaines métaphores montrent aussi le problème de l'éclatement du sensible. Déjà chez Aristote, celles qui sont maintenant spécifiquement mises en œuvre par la création artistique, étaient présumées par le langage qui exprime les « synesthésies ». Mais la question « cruciale » sera de savoir si ce langage est légitime.

L'ouïe nous ouvre aussi le monde. Cependant, l'organe est moins actif et aigu. L'oreille « touchée » ne « broute » rien, enregistre, discrimine, subit la temporalité. Toutefois, celle-ci a des privilèges. Sensible comme elle est aux timbres qui permettent d'identifier la source, elle introduit la distance et le lieu. Critiquant l'intellectualisme comme dans plusieurs de ses articles, Dufrenne affirme, par-delà l'étymologie, qu'« entendre » c'est aussi « comprendre ». Le sens est visé et atteint par une activité « corporelle » mobilisant la voix et l'oreille. L'information est moins « riche » semble-t-il, mais la « présence au monde » venant des yeux de l'esprit *et* du corps, est reliée à une « présence à soi » : *s'entendre*, c'est recueillir et discriminer *des* voix. L'oreille est le seul organe accompagné d'une « fonction-sœur » : la voix instituée par l'ouïe. Ce phénomène d'« auto-affection » révèle le sujet comme corps présent à lui-même, conscience (de) soi promue au transcendantal (Sartre). Mais comment penser ce « rien » qui sépare le psychologique du

transcendental, se demande l'A. ? Derrida parle du privilège de la *phonè*, qui continue de s'entendre chanter en l'absence du monde. Mais il y a un paradoxe selon Dufrenne dans la dénonciation d'une philosophie de la présence et dans le refus d'une phénoménologie de la perception effectués par le grammatologue. Achopper à l'impensable est-ce justement le « lot » de la réflexion ? Dans une « Note sur la présence », il cherche à penser cette impossible coïncidence de proximité et de distance, ce « pré-réflexif », ce « désir ». Devant la solidarité et la rivalité des deux sens, seule une réflexion sur le sensible permettra d'assumer l'idée d'un « champ perceptif originaire » engendrant le visible et l'audible.

Le monde est creux autour de l'œil sphérique ; les bruits enveloppent aussi l'oreille. La couleur envoûte et rebute à la fois ; les *Polytopes* de Xénakis nous font jouir autant qu'ils nous assaillent. Dans la deuxième partie de l'essai (intitulée « Le sensible »), l'analyse des « registres » est amorcée. Le monde « commence » sous le tangible, l'audible et le visible. L'A décide de réutiliser l'exemple « phénoménologique » de Cézanne et de nominaliser le prédicat : « je suis (le) sensible » (p. 71). Pas de recul, une *Einfühlung*, que l'expérience esthétique nous fait saisir. La pensée du « sensible comme chair » chez Merleau-Ponty peut affluer ultimement vers l'originaire. La familiarité entre le *sentant* et le *senté* s'éprouve alors dans la perception et s'explique par une « réversibilité » : le voyant est « visible », le touchant « tangible ». Ce phénomène avait été associé dans « Le plaisir esthétique » (*Esthétique et Philosophie*, T. 3) au sensible qui « s'accomplit dans l'intimité de l'échange » (p. 123) ; ou lorsque dans l'étreinte, l'impression naît d'échanger la chair ; ou lorsque dans le voir, nous voyons du visible à partager ; ou lorsque dans le peindre, la toile semble nous regarder. Cette chair, c'est le « lieu d'une déhiscence » (p. 74), la « figure de fond » devant laquelle la conscience n'a plus de privilège. Le *naturel*, toujours « déjà » né, ne fait que témoigner d'un *naturant*. Le sentir a donc sa réalité dans le « corps sans organes » de Artaud ou dans le corps nouveau (synergible) des romantiques allemands.

Dimension réputée singulière (phylogénétiquement, la vision est un toucher à distance), le *visible* est pourtant ce qui se conquiert sur l'invisible. La lumière vient sans cesse transfigurer le tangible en visible. Clair-obscur, vitrail, perspective aérienne, tous ces procédés révèlent une lumière transcendante qui enveloppe et baigne. Mais la peinture se concentrera plutôt sur la luminosité des couleurs qui atteste la présence de la chair dans le monde coloré. Même l'éclairage peut devenir artistique, lorsque l'œil est « vision » plutôt que « conscience ».

Dans l'autre registre du sensible — l'*audible* —, le champ n'est pas homogène. Mais deux dimensions sont co-présentes dans l'écoute ordinaire et dans l'écoute musicale. Nous oscillons sans cesse entre le verbe et le cri. L'audible a le privilège de découper le sonore. Mais, tandis que le visible met en présence, et qu'« être » c'est pour ainsi dire « être vu », l'« être entendu » ne semble pas au premier abord une « propriété aussi éminente » (p. 88) : le monde muet est manque, et, lorsque le silence est demandé, c'est le calme ou

l'écoute affinée qu'on appelle. Pourtant, le silence ne contredit pas le son, mais vient plutôt l'encadrer (chez Boulez, Webern, Cage ou Charles). S'il n'existe pas d'audibilité générale, « être entendu » est bien une dimension « charnelle » du sensible : l'audible est ce qui *sollicite* un pouvoir d'entendre. Entendre c'est absorber le sonore. L'écoute n'accroît pas le champ ; elle ne fait que le redoubler : « je suis sonore (...) pour ce que je donne à entendre » (p. 94). L'acte de la voix module le souffle anonyme suscité par les autres voix (dans le sens de Blanchot et de Barthes). Le parlant naît pour sa part d'une « auto-position », tout comme le voyant surgit d'une ouverture au visible. Bien sûr, l'oreille n'est pas aussi « autoritaire » que l'œil, mais c'est la parole qui creuse l'écart sujet-objet. La réversibilité de la chair vient encore ici qualifier l'entente qui installe l'auditeur dans l'audible. Un système de l'audition se construit donc dans la chair du sonore ; un système de la vision, dans la chair du visible. Mais la pensée séjourne mal dans le voisinage du sensible. Il faudrait qu'il soit d'abord senti comme ce à quoi le sujet appartient et qu'on cesse de le traiter comme « signe à déchiffrer ». Autrement dit, les choses doivent s'épanouir sans qu'un savoir vienne les endiguer. La médiation de la musique demeure ici essentielle pour opérer la conversion de l'écoute.

Comme le pensait Sartre, la « peau » des choses s'avance et instruit de leur intimité dans le *tangible*, où coïncident l'auto-position et l'auto-affection. Il n'existe pas de lacune dans ce tissu qui ne soit même l'équivalent du silence ou de la nuit : rien n'est intouchable en droit. Bien qu'il n'y ait pas proprement d'art du toucher, l'empire du tangible éveille le désir de le savourer. « Les arts plastiques jouent sur cette vicariance... » (p. 104). Devant les œuvres de Brancusi, de Arp, l'œil veut palper ; « la main brûle ». Berenson, Worringer, Maldiney, Court, Hildebrand ont tous cherché à circonscrire un espace tactile (que Riegl a nommé « haptique »), opposé à l'espace optique, cubique, d'un sujet souverain. Dans le bas-relief égyptien, dans la perspective byzantine, et même chez Picasso, l'œil est au contraire piégé. Mais cela donne-t-il une légitimité aux valeurs tactiles, se demande l'A ? La réponse de Berenson est nuancée par celle de Merleau-Ponty : il y a une *complicité* des registres sensoriels qui permet d'approcher l'unité de la chair « en deçà » de la différenciation.

Deux organes sensoriels : l'œil et l'oreille. Deux registres : le visible et l'audible. Il serait audacieux de présenter leur différence comme l'effet d'un éclatement. Est-ce l'inverse ? Dans la troisième partie (intitulée « L'unité du pluriel »), Dufrenne réitère son choix de méditer l'énigme de la chair qui se dérobe au logos, en empruntant toujours la voie d'y vivre au plus près. Pour Kandinsky, la sonorité est « jaune » ; pour le quidam, une couleur est « criarde ». Mais ces métaphores ont-elles leur fondement dans l'être ? Malgré le fait que ces « synesthésies » soient « parlées », l'A veut savoir aussi si une « homogénéité du sensible » est pensable, sans l'idée d'une spécificité des sens. Merleau-Ponty avait noté que la perception ouvrait à la structure de la chose. Mais elle concerne plutôt le sensible « en son fond indifférencié ». La notion de *synesthésique* comme pré-esthétique lui permet de présenter la perception comme ayant trait à l'*epochè* du réel. Il sera d'ailleurs entraîné

bientôt à substituer une autre idée à celle de dédifférenciation des registres. Pour le moment, les synesthésies sont bel et bien *vécues*, et l'unité du sensible, *pressentie* dans les expériences perceptives et *visée* dans la pratique artistique.

Les arts n'ont cessé de nourrir la réflexion de Dufrenne depuis *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (P.U.F., 1953). Jeux lumineux des vitraux sans histoire sainte, vocalises sans paroles : voilà bien des productions de sensible (au sens de Pradines) offertes au plaisir de l'humain capable de « désintéressement ». Mais il n'est pas évident que peinture et musique refluent vers l'unité originnaire, puisque la pluralisation semble d'emblée présente. Les anciens systèmes des beaux-arts n'avaient pas tablé sur une distinction de registres et chaque nouveauté émergeant de l'explosion du concept d'art au XX<sup>e</sup> siècle, tombe de plus sous la catégorie de l'« inclassable ». Le concept de « transartistique » (élaboré par Noguez) serait alors le seul langage apte à parler le croisement du divers, la « communauté d'essence » entre par exemple, le cinéma éclaté, le *land art*, la performance. Aujourd'hui, la coopération délibérée de plusieurs formes d'art réprime leur diaspora et ouvre un genre de *Gesamtkunstwerk*, qui n'avait été qu'un rêve, même chez Wagner. Selon l'esthéticien, c'est alors l'*affinité* des registres — et non pas un nouveau registre — qui *fonde* l'association entre le visible et l'audible. De plus, l'unité de l'œuvre nouvelle ne procède pas de l'homogénéisation, mais de l'*expressivité* des données sensibles. Dans le passage de l'*homo faber* à l'*homo ludens*, la pratique synesthésique vise un *transsensible* à la racine des deux registres principaux.

Dans un court chapitre, l'appel du visible par l'audible est exemplifié par la « visualisation du sonore » effectuée par l'*homo scriptor*. Mais, depuis le XIV<sup>e</sup> siècle, l'œil s'investit dans l'espace sonore. La poésie fera l'objet d'une analyse plus ample. Le poème n'est-il qu'un prétexte pour le musicien, ou un « horizon d'attente », comme le veut Zumthor (ou Gadamer ou Jauss) ? Char, Mallarmé, Joyce ont été « vidés » et « libérés » par Boulez, Bériot. Si le « devenir-musique » de la poésie se donne comme son accomplissement, il n'existe cependant pas de « devenir-poésie » de la musique. Comme il l'avait fait remarquer en 1953, Dufrenne se méfie d'une théorie du langage qui confondrait *exprimer* et *signifier*. C'est au niveau de l'expression que la poésie ressemble au babil enfantin et qu'elle figure le retour de la culture à la nature. Quant à l'« être-peinture » de la poésie, Diderot, l'invention de la photographie, l'hypperréalisme au XX<sup>e</sup> siècle, ont montré l'impossibilité d'une transposition sans bavure du discours sur la toile. De plus, ce qui se communique c'est « de l'imaginaire contre de l'imaginaire », quelque chose d'ouvert spécifiquement par les arts. Si l'esthétique occidentale n'a fait que parler d'« analogie » entre poésie et peinture, l'esthétique orientale nomme pour sa part une « intimité consubstantielle » (par exemple la calligraphie ou le « mot-matière » de la poésie moderne). Mais l'A donnera quand même priorité à la dimension sonore de la poésie.

La rencontre de la peinture et de la musique dans la modernité (le déploiement spatial chez Kandinsky et la fluidité musicale chez Schönberg

par exemple) n'était peut-être qu'un phénomène contingent. Mais à tout le moins, l'être du sensible interroge là l'irrévocabilité de la différence des deux registres. Les associations entre les deux arts sont rares, mais avérées par la danse, la passacaille, et même la natation synchronisée... Toutefois le fond est moins l'unité du sensible que l'unité pré-artistique — commune à tous les registres — entre le sensible et la motricité. Pas d'œuvre indivise entre peinture et musique, mais une *sollicitation* : en dessinant sur de la musique, en proclamant la « musique du tableau », Von Briesen et Baudelaire « dénoncent » pour ainsi dire la présence synesthésique. C'est en ce sens aussi que Dufrenne choisit de parler d'une « être-peinture » de la musique. Toutefois, il ne faut pas oublier que c'est le mouvement même d'une symphonie qui est héroïque (expressif) et que la musique s'ancre dans la nature. Aussi, la « musique des sphères » se perd-elle dès lors qu'elle est ensorcelée de techniques. Si la révolution musicale a engendré un nouvel inventaire sonore, l'A pense que la pratique contemporaine comprend le sonore comme « toujours déjà musical ». En ce qui concerne l'« être-musique » de la peinture, ce problème nous entraîne, selon lui, sur la même piste que celui de la picturalité du musical. Cette piste plus riche encore que les formes d'art laissées à elles-mêmes est découverte en conclusion.

Sur le sentier de ce qui est devenu une « ontologie de la chair », l'esthéticien phénoménologue rencontre la notion requise. Cette notion c'est le « virtuel », « cet imaginaire immanent qui leste le perçu » (p. 188). C'est ce jaune resté imperçu chez Kandinsky. Mais c'est aussi cette image qui compose la figure de l'objet *par et pour* un sujet. Ce n'est pas l'autre du réel (la théorie sartrienne de l'imagination a été en partie récusée en 1953). Il faut éviter le piège de la séduction qui écarte d'une vraie présence à l'art, se concentrer plutôt sur ce qui annonce un surcroît de sens, sur cette « chair » qui chevauche *plusieurs* registres. La « musique du tableau » devient ainsi l'état latent, « inassignable », porteur d'une métamorphose du sensible. Mais cette ontologie est malheureusement impensable : voilà le paradoxe d'une affinité du divers qui souffle dans les synesthésies artistiques, mais qui ne peut s'accomplir « dans l'unité de ce divers ».

Cet essai qui nous fait découvrir le rôle inusité de l'oreille au niveau de la conscience de soi, re-conjuge devant nous la conversion esthétique et la « remontée au fondement ». Il présente une magnifique synthèse des écrits et des propos échelonnés sur près de quarante ans. Nous y reconnaissons cette pensée nuancée qui ne cesse de glisser dans le « champ de l'esthétisable » et de « frôler » l'objet d'art. Tant et si bien qu'ici, c'est la pratique synesthésique — devenue effective dans l'art contemporain — qui semble rendre possible la synthèse. À l'heure où « les ruisseaux ne coulent plus sur les pierres » — pour reprendre une expression récente de M. Henry —, il faut peut-être ajouter que cet ouvrage n'est pas fait pour qui cherche une chimère mathématique, ou se moule avec acquiescement à l'esprit instrumentaliste. Il convoque plutôt la défonctionnalisation des sensations, et s'adresse à qui serait attentif à cette phrase puisée dans « Le plaisir esthétique » (p. 123) :

« Ce fond s'indique sans qu'on le voie, mais on le touche quand le regard se perd. »

*Département de philosophie,  
Collège Montmorency.*

\* \* \*

**Alain Martineau, *Herbert Marcuse's Utopia*. Montréal, Harveset House, 1986, 156 pp.**

**Richard Gervais**

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027048ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027048ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gervais, R. (1988). Compte rendu de [Alain Martineau, *Herbert Marcuse's Utopia*. Montréal, Harveset House, 1986, 156 pp.] *Philosophiques*, 15 (1), 240–243. <https://doi.org/10.7202/027048ar>

ALAIN MARTINEAU, *Herbert Marcuse's Utopia*. Montréal, Harveset House, 1986, 156 pp.

par Richard Gervais

Ceux-là s'intéresseront à *Herbert Marcuse's Utopia* qui n'oublie pas que Marcuse, outre d'avoir été à son corps plus ou moins consentant le philosophe drugstorisé du mouvement étudiant des années 1960, incarne l'une des grandes positions théoriques de ce siècle, celle de la « pensée négative » enracinée dans la première École de Francfort. « La contribution de Marcuse est à chercher dans l'École de Francfort » (p. 23), soutient Martineau qui indirectement pointe du doigt l'« utopisme » de toute l'école.

C'est le mérite de ce livre — qui lui vaut son titre — d'aborder Marcuse par le côté qui en permet sans doute la meilleure saisie : le thème utopique. En situant systématiquement la pensée marcusienne dans la perspective de l'« esprit de l'utopie » (p. 3), l'ouvrage de Martineau introduit à ce qui fit tant sa popularité historique que son syncrétisme théorique.

Cet angle de tir permet à Martineau d'inscrire d'emblée son étude dans le cadre de l'aggiornamento actuel de la modernité. Car si l'utopie est devenue réalisable aujourd'hui, comme le prétend l'auteur de *La fin de l'utopie* (1968), la modernité ne s'en trouve-t-elle pas réinterpellée dans ses fondements ? Et si tel est le cas, l'œuvre marcusienne, parce qu'elle prendrait acte de cette pertinence renouvelée de l'utopisme, n'offre-t-elle pas un accès privilégié à la crise d'identité de la modernité, en même temps qu'une solution possible. En somme, s'interroge Martineau, « l'utopisme contemporain sous-tendant l'œuvre marcusienne ne force-t-il pas une redéfinition de la modernité ? » (p. 4) et « l'espoir de la modernité ne gît-il pas du côté de l'utopie de Marcuse ? » (p. 5). Hélas, cette judicieuse et passionnante question, posée en « Introduction », est ignorée dans le corps de l'ouvrage pour n'être reprise, fleur de rhétorique, qu'en « Conclusion ».

Le chapitre I (« L'homme Marcuse », pp. 7-26) revêt peu d'intérêt relativement au thème adopté de l'utopisme marcusien, encore qu'il rende d'utiles services à qui veut s'introduire à la biographie intellectuelle du penseur germano-américain. Y sont distinguées les « principales étapes

ayant servi d'arrière-plan biographique à l'évolution de sa pensée » (p. 7) : la période de Weimar, début de l'engagement politique de Marcuse (1919-1933) ; la période étasunienne de l'École de Francfort (1934-1942) ; le silence littéraire à Washington (1942-1949) ; la radicalisation croissante à Brandeis (1950-1965) ; et la gloire à San Diego (1965-1979). Notons au passage l'excellente définition du dilemme foncier de Marcuse « coincé entre le désir, d'une part, d'exprimer son pessimisme relativement à la révolution et, d'autre part, de défendre son optimisme utopique » (p. 24).

Les chapitres II, III, IV et V traitent respectivement des « précurseurs de l'utopie de Marcuse » (pp. 27-60), de l'« esthétique romantique » de ce dernier (pp. 61-87), de sa « politique idéologique » (pp. 88-104) et enfin de son « éthique révolutionnaire » (pp. 105-111). Les sources auxquelles puise Martineau sont multiples et variées. Il cite des lettres et des interviews moins connues de Marcuse qui complètent et concrétisent le portrait préalable qu'on pourrait s'en être fait. Non seulement Martineau semble connaître tout ce que Marcuse a écrit, mais aussi pratiquement tout ce qui s'est écrit sur Marcuse. Aussi, ce livre est-il une mine de références (leur nombre est même excessif : 742 pour 113 pages de texte) et son index thématique et onomastique un précieux outil. Une bibliographie — manquante — aurait toutefois rehaussé sa valeur comme ouvrage de consultation.

Le chapitre II consolide l'approche choisie en inscrivant Marcuse, comme il le faisait lui-même, dans la lignée historique des penseurs utopistes. Martineau donne en outre tout leur poids à certains rapprochements Marcuse/Babeuf (pp. 36 suiv.), Marcuse/Schiller (pp. 38 suiv.), Marcuse/Fourier (pp. 39 suiv.). Les connexions établies avec les thèses luxemburgistes et mannheimiennes sont également instructives (p. 55 suiv.). Mais dans cette revue des sources de Marcuse, l'auteur oublie Heidegger. Lacune sérieuse puisque l'anti-technicisme marcusien est dans une large mesure d'inspiration heideggerienne. L'intérêt de Marcuse pour la pensée de celui qui fut son directeur de thèse n'était qu'effleuré dans le chapitre précédent. Il faut se demander si cet oubli n'est pas imputable à une contradiction inaperçue dans la problématisation de Martineau. Si l'utopisme contemporain trouve en Marcuse un digne représentant, comment cet utopisme peut-il procéder de l'exaltation que suscite le progrès techno-scientifique (p. 3), alors que l'utopisme de Marcuse procède pour sa part de la crainte inspirée par ce même progrès jugé mortifère ? Cette contradiction renvoie à mon avis à un usage non spécifié du concept de « dystopie » (p. 3 etc.).

À l'encontre de nombreux interprètes qui ont cru que l'auteur de *The Aesthetic Dimension* (1978) se réfugiait dans l'esthétisme parce que dépité d'une révolution décidément orpheline de son agent historique traditionnel, Martineau montre avec raison que la préoccupation esthétique accompagne d'un bout à l'autre le cheminement de Marcuse et est essentielle à sa pensée (ch. III). Marcuse ne sublime pas dans l'esthétique ses penchants pour la révolution, la révolution même est devenue esthétique. La révolution à l'ordre du jour n'est plus d'ordre « quantitatif » ou « économique » mais

« qualitatif » ou « culturel » : « il ne suffit pas de satisfaire les besoins ; les besoins eux-mêmes doivent être changés » (p. 69). Cette politisation marcussienne de l'esthétique induit une réhabilitation du romantisme tenu pour réactionnaire par les marxistes, de même qu'elle aurait dû, me semble-t-il, être l'occasion pour Martineau de spécifier davantage le legs francfortais de Marcuse (Adorno, Benjamin).

Martineau montre que cette politisation de l'esthétique est autant une « esthétisation du politique » (p. 88) et donc en tant que telle une négation de ce dernier. Il oppose à Marcuse la thèse freudienne d'une « essence » du politique ayant sa consistance et sa rationalité propres (pp. 88, 101). Il emprunte à J. Freund, O. Reboul et J. Baechler la notion de « politique idéologique » pour titrer son chapitre IV, mais la prend-il en bonne ou mauvaise part ? En effet, refusant l'usage purement négatif du terme idéologie (p. 96), auquel il préfère pour cette raison celui de « politique idéologique », il reproche à Marcuse de s'être adonné à cette dernière en cédant à la « partialité » plutôt qu'à la seule — et inévitable en politique — « partisanerie » (p. 97). Or aux yeux du Baechler dont Martineau se réclame pourtant, faire de la politique, c'est *volens nolens* faire de la politique idéologique, chose non pas répréhensible mais louable.

Le chapitre V en vient à ce qui m'apparaît le plus important : l'inhérence du criticisme social et de l'utopisme, deux facettes d'une même attitude intellectuelle. Martineau, qui soutient que l'utopisme n'est pas seulement un genre littéraire, ni même l'aspiration à une autre société, mais un mode de penser, un « esprit », en dégage ici la caractéristique première qui est de s'enfermer dans la comparaison sempiternelle de l'être et du devoir-être (pp. 105, 110). Le politicisme marcussien — ce réflexe « gauchiste » politisant tout, notamment la science et la technique — se montre ainsi pour ce qu'il est : un moralisme. Martineau, faisant fond sur la fameuse distinction de M. Weber, écrit que Marcuse « subordonne l'éthique de la responsabilité à l'éthique de la conviction » (p. 106). La formule n'est pas erronée mais sans doute euphémique, compte tenu de la thèse même de ce chapitre voulant, semble-t-il, que l'« éthique révolutionnaire » de Marcuse, la « nouvelle moralité » qu'il préconise, son « éthos esthétique » supprime la politique « à l'ancienne ». On se surprendra par ailleurs que l'auteur n'ait pas fait ici ne serait-ce qu'une allusion au recours sartrien de Marcuse (notamment dans *L'homme unidimensionnel*, ch. 8), car ce recours est précisément motivé par le tour foncièrement éthique de l'« ontologie » sartrienne. Martineau prenait la peine de souligner dans un chapitre antérieur (p. 14) la recension particulièrement substantielle de *L'être et le néant* par Marcuse. Il rate ici l'occasion de fournir de ce fait la raison profonde — il est vrai qu'il avait aussi, à côté de Heidegger, oublié Sartre dans son inventaire des sources marcussiennes.

Comme introduction à la pensée de Herbert Marcuse et à la littérature marcussienne en général, ce livre sera utile. D'avoir abordé l'œuvre de Marcuse au moyen des outils que pouvait fournir une appréhension préalable de l'« esprit utopique » jette nécessairement sur l'œuvre en question une

lumière efficace, parce que Marcuse *est* un utopiste. Mais comme réflexion sur la signification et la portée du marcusianisme — notamment si on cherche réponse à la question de l'« Introduction » sur le rapport entre utopisme marcusien et modernité —, on sera déçu.

*Département de philosophie,  
Université de Montréal.*