



phi zéro
revue d'études philosophiques

pierre girouard, ulyse ou le retourisme

france giroux, manque et pulsion selon ernst bloch

roland houde, méfiance et défiance

gérard raulet, connaissance analytique et
connaissance herméneutique

jacques ruelland, l'histoire des sciences de
gaston bachelard

phi zéro

revue d'études philosophiques

COMITÉ DE DIRECTION

Pierre Bellemare, Muriel Buisson, Louis Faribault, Jocelyne Simard.

COMITÉ DE LECTURE

Pierre Bellemare, Muriel Buisson, Louis Faribault, Robert Cyr

CONCEPTION ET RÉALISATION DES MAQUETTES: Pierre Cloutier

PHI ZÉRO est indexée dans le Répertoire analytique des articles de
revue (RADAR)
Dépôt légal-Bibliothèque nationale du Québec
ISSN 0318-4412

La revue **phi zéro** s'adresse
à tous et en particulier aux étudiants de philosophie du Québec. Publiée sous la direction du Service de documentation du Département de Philosophie de l'Université de Montréal, elle paraît trois fois par année.

Les textes dactylographiés devront être adressés à la revue

phi zéro,

a/s Service de Documentation,
Département de Philosophie,
Université de Montréal,
Case Postale 6128,
Montréal,
Québec.

sommaire

Pierre Girouard,	Ulysse ou le retourisme.	5
France Giroux,	Manque et pulsion selon Ernst Bloch.	17
Roland Houde,	Méfiance et défiance.	45
Gérard Raulet,	Connaissance analytique et connaissance herméneutique.	59
Jacques G. Ruelland,	L'histoire des sciences de Gaston Bachelard.	81
CHRONIQUES		93

ulyссе ou le retourisme

Que nous considérons l'Odyssee comme légende fictive, comme monument littéraire ou comme document authentique, que nous prétendions qu'Homère ne fût pas qu'un seul et même homme, il reste qu'une chose est incontestable: l'existence de cette "oeuvre" et sa survivance au cours des siècles. Dès lors ce qui nous intéresse c'est l'influence que le personnage d'Ulysse a pu exercer sur l'homme grec et sur l'homme occidental, sur leurs pensées et leurs entreprises, et cela surtout au point de vue d'une conception du voyage.

A propos de cette influence que le personnage d'Ulysse exerce sur l'homme encore aujourd'hui, nous pouvons bénéficier du commentaire de Gabriel Audisio qui en a souligné maints aspects dans un essai des plus respectables, Ulysse ou l'intelligence (1). Pour la tradition, Ulysse continue de symboliser "l'aventure nautique" (p. 48) elle-même. Il y a plusieurs monuments, statues, etc. qui ont été érigés en souvenir de ce héros légendaire, notamment en Afrique. Audisio dira même du roi d'Ithaque qu'il est "l'archétype des hommes intelligents" (p. 140). Ainsi Ulysse est présent en nous,

dans l'homme, en tout homme, et il y fait "figure de l'homme universel" (p. 7). Les stoïciens avaient d'ailleurs reconnu en lui plusieurs grandes qualités comme la raison, la sagesse et la vertu; les lumières lui firent ensuite symboliser "l'ami des connaissances et l'homme raisonnable" (p. 148). Audisio dit encore de lui qu'Ulysse est probablement "le premier homme libre" (p. 172).

Nombreux, enfin, sont ceux qui firent revivre le personnage d'Ulysse, tels Sophocle, Dante, en passant par bien d'autres jusqu'à Joyce. Inévitablement, Ulysse, qui aurait été enfanté par Homère, connut toute une évolution au cours de l'histoire, de telle sorte qu'il serait nécessaire de refaire la différence entre tous ces rejetons d'Ulysse et l'Ulysse homérique, tâche à laquelle les dimensions du présent commentaire ne nous permettent point de nous attarder.

Comme l'influence du personnage d'Ulysse est si bien connue et reconnue, il s'avère pertinent de remarquer que cette influence exercée par l'archétype ulyséen du voyageur ne fut peut-être pas pour l'homme aussi bénéfique que la tradition veut bien le laisser croire, du moins au regard de la conception du voyage.

L'Odyssée raconte les aventures, mésaventures ou exploits d'un héros qui revient à son port initial; il s'agit essentiellement d'un retour que le voyageur effectue. Le retour donne tellement le ton au récit homérique que M. I. Finley, nous décrivant Le monde d'Ulysse (2), a dû observer que "si Ulysse n'était pas revenu, nous n'aurions pas eu d'Odyssée" (p. 85). Toute l'Odyssée est conçue et se développe autour et pour le retour du héros; c'est ce thème qui l'anime du début à la fin. Le voyage odyséen se pratique ainsi en circuit fermé, purement et simplement, et ce à l'image même de la conception du monde des Grecs, pour qui l'univers était circulaire et clos. Le voyage ne peut y être que "tour" et par conséquent "retour". Or, qui dit retour, dit en grec "nostos", révélant déjà le fardeau nostalgique que "com-porte"

un tel voyage...

La première chose que l'on sache d'Ulysse, c'est qu'il a fait un beau voyage... et que tout voyageur, pour être lui aussi heureux, doit avoir fait un voyage comparable à celui du héros homérique...! Pourtant cette maxime consacrée peut être bien relative et bien discutable; le bonheur de ce type de voyageur réside dans les joies du retour, surtout en celles de retrouver ce qui fut laissé au départ: sa femme, les siens, son pays, sa patrie, bref tout ce qu'il possédait et chérissait. Ainsi Ulysse est avant tout un homme, et un homme qui revient pour sa femme mais tout autant pour sa patrie, pour son royaume, pour son Etat. Car dans un monde comme celui d'Ulysse le prestige d'un homme se trouve dans celui de sa maison et de sa famille, et par extension dans la force de son royaume.

Si son voyage est purement retour, c'est que le voyageur Ulysse est davantage roi-paysan que navigateur et aventurier. S'il se trouve sur les mers, c'est que son destin l'y a forcé, bien malgré lui. Il est avant tout un homme de la terre, du continent, qui a été "maritimisé", tout comme ses matelots qui, au fait, restent de bien étranges marins car ils veulent manger de la belle viande rouge et saignante plutôt que du poisson, comme en témoigne le passage suivant du Chant IX de l'Odyssée (3):

"Mais, aussitôt entrés, mes gens n'ont de paroles que pour me supplier de prendre les fromages, les agneaux, les chevreaux, de vider les enclos et de nous en aller en courant..." (p.197)

A peine deux images qui relèvent de la pêche tout au long du poème!... et cela seulement lorsque l'extrême famine l'impose... Non, Ulysse n'est pas tout à fait celui que l'histoire a consacré. Il est d'abord le roi d'Ithaque, et ce n'est qu'ensuite qu'il devient navigateur, contraint par son destin.

Ainsi Ulysse a fait un beau...retour. Mais comment revient-il? Fatigué, déçu, ou quoi encore? Ulysse revient seul, et en solitaire. Mais à ce propos on doit souligner que toute l'Odyssée est pour ainsi dire organisée afin qu'Ulysse reste seul à la fin du périple. Nous verrons plus loin qu'il a pu échapper à la mort parce qu'il était plus sage ou plus rusé que ses compagnons qui, eux, ne méritèrent point de revoir leur pays.

De plus Ulysse revient enrichi par son voyage: rempli de sagesse par ses expériences et surtout à cause de ses "visites" en des régions étrangères. Et lorsqu'on parle de visites, il ne faudrait pas oublier que le mot "visite" découle de la même racine latine que le verbe "voir". On comprend aisément que Horace ait dit d'Ulysse qu'il est celui qui "a beaucoup vu" (Audisio, p. 134). Le voyage odyséen procure une tranquillité au voyageur de retour, parce que ce dernier a satisfait sa curiosité. Cette allusion à la visite ou "curiosité visionneuse" implique un caractère de rentabilité pour ce type de voyage où, comme le soulignaient Horkheimer et Adorno (4), la succession des aventures "n'est qu'un changement spatial de décors" (p. 63). D'ailleurs, bien que l'on sache qu'Ulysse erra durant dix années, il est clair que le temps n'est pas présent dans la dynamique de ce récit: Ulysse n'a jamais d'âge, pas plus qu'il ne vieillit. Tout comme le voyage semble se dérouler dans un pays de "Nulle Part", les aventures sont vécues en dehors de la temporalité.

En outre, cet Ulysse instruit et profitant de son "beau" voyage a tout de même connu de nombreuses difficultés, lesquelles ne consistent pas seulement en ces multiples impasses qu'il a dû traverser. L'Odyssée décrit aussi la misère d'un homme, seul comme nous l'avons déjà souligné, qui a vu le destin s'acharner à lui fort longtemps. Déjà le nom d'Ulysse, en grec Odusseus, est issu d'une racine signifiant "garder rancune"; ainsi la misère l'a déjà marqué de son fer à la naissance. On comprend bien que les traducteurs soient unanimes à rendre l'épithète "polytas", très souvent attri-

buée à Ulysse, par "qui a tant souffert". D'ailleurs tout au long du récit homérique, Ulysse n'a jamais ri; il a supporté sa passion et ses souffrances.

Vu sous cet angle, le voyage d'Ulysse n'a rien de très heureux. Les aventures qui s'offrent à Ulysse sont souvent des occasions tentantes pour le moi de se détourner de son trajet raisonnable, c'est-à-dire le retour; nous pouvons penser en particulier à Circé, à Calypso et aux Sirènes. Donc le moi doit sans cesse s'armer de patience et de courage afin de conserver ses chances de retour. C'est ce qui a fait dire, franchement et fortement, aux deux auteurs de La Dialectique de la Raison (Fragments philosophiques), que:

"Même Ulysse est un sacrifice: le moi qui se domine continuellement et qui, ce faisant, néglige la vie, qui sauve sa vie et ne s'en souvient plus que comme d'un errement." (p.69)

Ainsi Ulysse a souffert, il est revenu seul et anonyme, sous l'apparence d'un mendiant. On pourrait dire qu'il est aussi éprouvé que Job, bien qu'il fût plus patient et plus intelligent, c'est-à-dire plus rusé.

Il nous est indispensable de noter que c'est la ruse qui fait le nom et le renom d'Ulysse. On le surnomme "Ulysse-le-rusé" ou "l'homme-aux-mille-ruses". Bien que nous ne puissions nous étendre à ce propos, nous devons souligner que la ruse ulyséenne n'a rien de la fourberie ou de la piraterie. Elle tient essentiellement d'un homme intelligent qui parvient à résoudre les difficultés; le mensonge s'articule davantage en quelque brillant jeu de mots qu'en basse escroquerie.

En résumé cette épopée domestique qu'est l'Odyssée aura grandement marqué la conception occidentale du voyage; le voyage doit nécessairement s'accompagner d'un retour, puisqu'il est d'abord amorcé comme un tour. Le retour est évidemment heureux et récupérateur; malgré que les premiers

moments puissent en être un peu plus difficiles, le retour marque la réintégration à quelque chose qui dure: le pays, la patrie ou la famille etc., alors que le voyage imposait au voyageur ce qui ne fait que passer, donc le temporaire, l'illusoire. Et le retour permet justement de guérir cet ennui, en procurant au voyageur revenu une connaissance bienfaisante et apaisante pour lui et pour les siens, auditeurs avides des récits de ce que le voyageur, lui, a vu...

Or, est-il acceptable qu'une notion devant être aussi ouverte et gratuite que celle du voyage puisse se caractériser par sa rentabilité, sa circularité, sa finitude? Si l'Odyssée continue d'exercer des influences sur les voyageurs du vingtième siècle (qui ont eux aussi le désir et le droit d'être heureux), ce ne sont pas que des influences heureuses. En effet, à l'intérieur de l'oeuvre d'Homère, c'est-à-dire dans le monde d'Ulysse, on peut remarquer certains traits qui en ternissent le caractère de façon flagrante. D'abord l'étranger n'y est point le bienvenu, comme le conseil d'Athéna à Ulysse en fait foi:

"... ne regarde personne et ne demande rien. Les étrangers ici reçoivent peu d'accueil."

(Odyssée, chant VII, vers 31-32, p. 160)

Cette xénophobie prit des proportions plus graves au cours des siècles qui suivirent, quand le fait d'être étranger fut assimilé à la folie, engendrant ainsi à toute fin pratique une hodophobie!

C'est ainsi qu'Ulysse fut conduit à considérer les autres hommes sous une forme aliénée, c'est-à-dire comme points d'appui offrant des chances de salut ou comme adversaires hostiles, mais toujours comme objets, comme moyens, comme instruments de ses ruses et de ses aspirations. Ulysse y fut poussé aussi par le fait qu'en son "temps" l'exil était considéré comme un sort tout à fait indésirable puisqu'il "vous dépouillait de tous les liens qui signifiaient la vie elle-même" (Finley, p. 58).

Une autre indication du caractère conventionnel de l'Odyssee, et donc du "temps" d'Ulysse, nous est donnée par la minutieuse recherche réalisée par Gabriel Germain, Homère et la mystique des nombres (5), montrant que les nombres utilisés dans l'oeuvre d'Homère sont peu diversifiés et que certains d'entre eux reviennent même très fréquemment, attestant que nous nous trouvons "en présence d'un système" (p. 11).

Nous sommes maintenant en mesure de conclure en rappelant que la "liberté" d'Ulysse est bien peu concevable dans notre monde contemporain, dit civilisé et démythifié. Cette notion a dû subir bien des évolutions et des révolutions avant de devenir ce qu'elle est ou devrait être pour le voyageur d'aujourd'hui et de demain. De plus il ne faut pas oublier, comme nous le dit Jean Brun (6), que chez les Grecs, la "finitude est synonyme de perfection" (p. 19); quand nous savons depuis longtemps que finitude est devenu pour nous synonyme d'imperfection, de limite, voire même de malheur! Comme c'est le devenir qui est désormais sous les Lumières du Soleil, le voyage-retour ne saurait être que malheur pour le vrai voyageur avide d'authenticité.

Ce dernier ne devrait pas se satisfaire de "voir", pas plus que se contenter d'endurer le dépaysement (en attendant le repayement). Le routier de l'avenir ne saurait se complaire d'être cet étranger malvenu qui se fait une vocation d'exploiter les autochtones ou les autres étrangers, ni non plus d'être revenu avant même de partir, faute de vouloir "se départir"...

Laissons à Homère l'Ulysse de son Odyssee...

Laissons aux mers et à leurs eaux tissées de mystères invitants, le soin d'assurer que la croisière fût lisse...

BIBLIOGRAPHIE

- (1) Audisio, Gabriel, Ulysse ou l'intelligence, coll. Les essais, Gallimard, Paris, 1946, 188 p.
- (2) Finley, M. I., Le monde d'Ulysse, traduit de l'anglais par Claude Vernant Blanc, petite coll. Maspéro no. 44, éd. F. Maspéro, Paris, 1969, 160 p.
- (3) Homère, Odyssée, préface de Paul Claudel, traduit du grec par Victor Bérard, introduction et notes de Jean Bérard, coll. Folio no. 254, éd. Armand Colin, Paris, 1931 (pour la traduction), éd. Gallimard, Paris, 1949 (pour la préface) et 1955 (pour l'introduction, les notes et l'index), 601 p.
- (4) Horkheimer, Max
Adorno, Theodor W., La dialectique de la raison (fragments philosophiques), traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, coll. Bibliothèque des Idées, Gallimard, Paris, 1974, 283 p.
- (5) Germain, Gabriel, Homère et la mystique des nombres, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, 107 p.
- (6) Brun, Jean, Les Vagabonds de l'Occident (L'Expérience du Voyage et la Prison du Moi), coll. L'Athéisme interrogé, éd. Desclée, Paris, 1976, 219p.

NOTE

Nous tenons à remercier sincèrement notre collègue (et néanmoins ami...) Pierre-Paul Bleau, dont la très précieuse collaboration en tant que bibliographe et "libraire" fut une condition indispensable de la possibilité même de cette mini-recherche, ainsi que le professeur Venant Cauchy pour la formidable trouvaille du livre de Jean Brun.
Meilleures salutations!

Pierre Girouard

Bas-Richelieu

été 1978

manque et
pulsion selon
ernst bloch

Malgré que la psychanalyse soit parfois obligée de tenir compte de la faim, de la soif et de l'instinct de conservation, Bloch trouve étrange que Freud n'ait pas considéré l'instinct de conservation comme dépendant des fonctions de l'estomac et du corps en général. L'instinct de conservation ou la pulsion de survie comme on pourrait traduire la signification qu'elle a pour nous est ancré dans les fonctions du corps, le corps support pulsionnel par excellence. On le considère (l'instinct de conservation) "comme un acte accessoire, comparé au tout-puissant Eros".

"Et pourtant, de dire Bloch, il n'existe aucune conception érotique de l'histoire susceptible d'évincer la conception économique, il n'existe aucune explication du monde par la libido et ses déguisements plutôt que par l'économie et ses superstructures. C'est pourquoi nous nous proposons d'appeler les choses enfin par leur nom : c'est l'intérêt économique qui, sans être le seul en jeu, a pourtant une importance fondamentale. L'instinct de conservation dont il implique l'existence, est la plus solide de toutes les pulsions dites fondamentales et c'est elle qui s'est le plus fermement maintenue dans toutes les

métamorphoses historiques et sociales dont elle était d'ailleurs à l'origine. On peut donc dire - sous toutes réserves bien sûr et en pleine conscience du danger que représente le phénomène d'absolutisation - que l'instinct de conservation (mieux connu sous le nom de "faim") est le seul de tous les instincts dits fondamentaux qui puisse pleinement mériter ce qualificatif; il est la dernière instance des pulsions, celle qui implique le plus concrètement l'individu qui la porte (1) ".

C'est la conclusion à laquelle arrive Bloch après avoir étudié le cas de toutes les autres pulsions : la pulsion d'auto-conservation surpasse tous les instincts. L'instinct dominant repère sa consistance en la vie, ou la survie si l'on préfère.

Dans son analyse des pulsions, Bloch s'éloigne de la psychanalyse traditionnelle mais avant de mettre à l'écart Jung et l'inconscient collectif et l'éternel retour au passé collectif, la référence habituelle au passé individuel dans les cliniques freudiennes où l'on analyse les rêves et les pensées des sujets, il juge favorable d'explicitier tout ce que ces théories contiennent au niveau des thèses émises. L'hypothèse du freudo-marxisme est réfutée d'emblée. La synthèse s'avère impossible, on ne peut donc pas dénommer ainsi la tentative d'Ernst Bloch.

Le conscient, la psyché, c'est la pointe pelliculaire, superficielle, la partie visible de l'iceberg, l'espace psychique intérieur. Le psychisme se trouve ainsi immergé dans l'inconscient. L'inversion constituée par ce retournement radical de Descartes, requiert une interprétation réductrice, démystificatrice.

Bloch garde néanmoins une fenêtre ouverte sur la conscience. C'est ce que nous verrons au dernier chapitre et à la fin de l'ouvrage que nous tentons d'écrire (soit à la conclusion) selon que le projet espérance se rattache à la conscience.

MANQUE ET PULSION SELON ERNST BLOCH

"Une tradition philosophique qui va de Platon jusqu'à Hegel, a lié le besoin au concept de nature, d'une double liaison d'ailleurs. Le besoin est appétit, donc s'apparente au désir, dérivant lui-même de ce qui en l'homme est corporel et physique, c'est-à-dire naturel; il peut donner naissance à ce que la psychologie chrétienne analysera à fond sous le nom de "passions". Le besoin a, d'un autre point de vue, partie liée avec ce que la philosophie politique nomme "état de nature". La société civile a en effet pour but, chez Platon comme chez Hobbes, Spinoza ou Hegel, de mettre fin à la pénurie qui caractérise l'état naturel, et ceci par la coopération des hommes entre eux." (2)

Et dans cette perspective, la société civile assume les besoins naturels dans la mesure où la fin visée est de vaincre la pénurie qui caractérise l'état naturel. La société civile se doit donc de déterminer quels sont les besoins naturels et dans quelle mesure il est bon de les satisfaire. C'est la raison qui délimite les frontières selon la juste mesure au-delà de laquelle il y a excès et démesure, puisque c'est la loi, rationalité incarnée, qui doit exprimer le logos et gouverner la cité.

Néanmoins il ne faut pas oublier que le besoin a un double sens. Il est signe de manque, de pénurie; il accuse d'ailleurs une parenté linguistique avec "besogneux". Selon le Littré, le besoin dérive étymologiquement de la préposition romane "bes" ayant un sens péjoratif et de soin. Le besoin est alors signe de mauvais soin, de gêne, de disette. Mais il est aussi signe d'abondance. C'est ainsi que l'expression "avoir de gros besoins" ne traduit pas le propre de n'importe quel démuné. On parle de besoins considérables au pluriel. C'est la dialectique dans laquelle se sont engagées les sociétés économique avancées; elle consiste à tenter de satisfaire les besoins après avoir réussi à vaincre le besoin. Le besoin

auquel on ne répond pas produit l'inappétence et disparaît en tant que besoin. De là dérive la permanence du besoin dans les sociétés économiquement avancées; cette permanence du besoin indique que l'on entretient sa satisfaction. La satisfaction entretenue s'avère donc possible dans une société où il y a une relative abondance. C'est là qu'apparaît l'ambiguïté: ce sont les sociétés riches, qui entretiennent la satisfaction du besoin, qui ont le plus de besoins.

Toutefois si l'on prend conscience que c'est sous la pression du besoin-pénurie, du manque que l'on crée l'abondance, l'ambiguïté s'estompe. C'est l'abondance créée qui permet le rebondissement de l'exigence, du besoin-exigence, "d'autant plus exigeant qu'il est plus souvent satisfait" (3).

La satisfaction soutenue, répétée à maintes fois, accuse et démarque la redondance notée dans les sociétés d'abondance qui maintient la permanence du besoin. Le paradoxe des besoins grandissants - qui augmentent sans cesse - se résout par le passage du besoin aux besoins dans les sociétés riches.

"La réponse au besoin est : besoin - et l'on se souviendra ici du Gorgias de Platon où Socrate tente de persuader Calliclès que les tonneaux de l'appétit n'ont point de fond et qu'il est vain de s'entêter à les remplir (4)".

Bloch cherche l'authenticité en ce lieu où tout n'est que ténèbre et obscurcissement au plus profond de nous-mêmes. Ce pourrait être l'angoisse de Heidegger qui s'exprimerait dans la quête de la socialité, le "man", "on" social (Sein und Zeit) ou la sympathie cosmique, ou encore le savoir absolu de Hegel. C'est le besoin lancinant qui ne trouvera jamais son apaisement puisqu'il est incapable de préciser son objet.

Mais avant d'arriver à la sérénité, remontons le cours de cette histoire. Sans masque ni mensonge, il y a quelque chose en nous qui survient et cherche à saisir. Ce n'est pas encore saisir un objet, c'est une tension qui ignore tout simple-

ment l'objet de son désir. Cette tension (Streben) qui est en fait une poussée qui s'extériorise prend le nom d'aspiration (Sehnen) dans l'ordre des sentiments. Cet état sincère résolument dirigé vers l'extérieur n'est ni plus ni moins distinct, non plus qu'universel que la poussée. L'aspiration est avide et inquiète. Elle n'arrive pas à saisir son objet. Il faut que l'aspiration tende vers un objet clairement défini et précisé pour qu'elle cesse de considérer toutes les directions possibles et qu'elle ne s'y précipite plus.

Elle devient alors une recherche (Suchen), un mouvement orienté en fonction d'un but à réaliser. Elle se dirige vers cet objectif et devient une pulsion dénommable (Trieb). Les pulsions diffèrent selon qu'elles se dirigent vers tel ou tel objet. Leur orientation est fonction de l'objet. Il y a la pulsion d'agression, de destruction, d'emprise partielle, la pulsion d'auto-conservation opposée à la pulsion sexuelle, les pulsions de vie, de mort, du moi et la (ou les) pulsion sexuelle. Selon Bloch, "pulsion" signifie la même chose que "besoin" (Bedürfnis), mais comme la notion de "besoin" a été réifiée dans la pensée réactionnaire et y a pris, sans aucun doute, un sens ambigu, nous lui préférons le mot "pulsion" qui recouvre quant à lui un concept dépourvu de toute équivoque. Dans tous les cas cette pulsion cherche à combler par quelque chose d'extérieur, le vide, le manque propre à la tension et à l'aspiration (5) ".

Outre la multiplicité des pulsions qui les rend insatiables, la présence d'une seconde dialectique mérite l'intérêt de l'homme contemporain sur l'étude du concept de (pulsion) besoin. Les conditions de possibilité de la satisfaction du besoin passent par l'épreuve du travail. Cette intervention nécessaire (qu'on ne voit pas beaucoup décrite dans les récits d'utopistes) constitue un retrait de la satisfaction (même) qu'elle vise. La besogne est l'exigence posée par la satisfaction du besoin. La besogne est le contraire d'une satisfaction dans la mesure où l'on ne souffre pas de l'absence de labeur (peine). La satisfaction des besoins passe par son contraire, la besogne.

Aussi Marx peut-il parler d'une mise entre parenthèses de la satisfaction sensible par la nécessité du travail et la capitalisation; les investissements sont à la base du système capitaliste et ils demandent de la part des travailleurs plus d'heures par jour que ne le mérite l'intérêt suscité par l'emploi. Il faut donc se priver, ou plus exactement se frustrer pour amasser le capital et faire progresser le système capitaliste. Les besoins élémentaires ne sont pas toujours respectés lorsqu'il s'agit de satisfaire un plus grand nombre de besoins souvent artificiels, contingents, créés de toute pièce et de plus en plus complexifiés (complexes) dans les sociétés riches.

TENSION ET SOUHAIT

Le souhait précède toute volonté et peut ne pas être mis à exécution. De même il y a des souhaits impossibles à réaliser. Par exemple on peut souhaiter n'avoir jamais commis cet acte avec raison mais le vouloir s'avérerait insensé. Le souhait a donc la possibilité de se maintenir (de subsister) là où la volonté succombe sous l'impuissance de ses moyens. Le souhait peut se montrer hésitant malgré qu'il se représente clairement son objectif tandis que la volonté se dirige nécessairement vers ce but; elle progresse résolument dans son activité et elle ne subit l'épreuve que des choses bien réelles.

La pulsion en tant que tension déterminée demeure vivace. Le support de tout cela c'est le corps. Le souhait manifeste le désir d'un autre monde (7) parfois, d'un monde différent qui implique une dimension critique. Le souhait signifie "cela devrait être ainsi", il livre donc une critique ressentie avec intensité. Il n'implique aucun vouloir-faire encore, aucun travail à ce stade-ci alors que tout vouloir concerne un vouloir-faire. Néanmoins à long terme il peut comporter une résolution qui vise à transformer. Comme le disait Hegel "rien de grand ne peut être accompli sans passion" et c'est un rêve qui devient une grande réalisation, un rêve éveillé il va de soi.

Mais revenons au support corporel de toute pulsion. La pulsion lui doit son existence puisqu'elle s'empare du corps, c'est elle qui le fait rougir de colère. "Et pourtant, bien que tout semble plaider en faveur de l'absence du sujet, rien dans le corps n'autorise à considérer ces pulsions comme étant leur propre support (8)". La seule chose qui subsiste dans tout cela c'est le corps qui

"veut se sauvegarder et qui, pour ce faire, mange, boit, aime, se bat; c'est lui le moteur unique qui met toutes les pulsions en mouvement, aussi multiples soient-elles et toutes métamorphosées qu'elles puissent être aussi par l'intervention du Moi et de ses relations diverses (9)".

Puisque c'est le corps qui est le domaine des pulsions, le lieu où tout se joue, voyons ce que cela signifie pour les pulsions fondamentales. L'instinct de conservation est probablement le plus élémentaire, le plus solide : "Suum esse conservare", sauvegarder son être, rester en vie, voilà ce qui est et demeure, d'après la définition intégrale de Spinoza, l' "appetitus" de toute créature. Et si l'économie capitaliste l'a individualisé à outrance, c'est pourtant lui qui a resurgi, encore et toujours sous les formes les plus variées, dans toutes les sociétés qui se sont succédées (10)". Bloch rejoint Hobbes en ce qui fonde la théorie (de sa philosophie) politique. Une des racines de l'espérance qui incite à transformer le monde au-delà des analyses de la condition humaine, c'est le sentiment de la faim. De ressort anthropologique, la faim, ce phénomène universel qui marque les préoccupations du XXème siècle avait inspiré à Nehru (Pandit) cette réflexion sur cet état qui dépasse les données de fait tirées du secteur socio-économique: "si la faim est aussi vieille que l'humanité, sa prise de conscience par l'humanité est le fait du XXème siècle". L'homme, lorsqu'il prend conscience de sa faim, se conçoit comme un être de besoin à qui manque l'essentiel; il se comprend en premier lieu comme un être de carence. Il vise, en tant qu'être de pulsion, un futur meilleur, il projette de transformer l'avenir en fonction d'une certitude,

celle de se satisfaire. Le manque par lequel il se perçoit comme un être imparfait et inachevé le pousse à pouvoir mieux se nourrir par son activité. Le souhait, l'espoir s'avère donc étroitement lié à la conscience de la faim. Cette prise de conscience amène l'homme au travail, c'est-à-dire que l'homme se livre au projet du travail, lequel devient immédiatement social et exposé à des dimensions sociales. La faim fait donc partie (de manière intégrale et de façon intrinsèque) de la vie de tous les jours.

La faim humaine dépasse ses caractéristiques physiologiques et corporelles et comporte des dimensions intellectuelles et spirituelles. L'homme désire manger, mais aussi "un futur meilleur qui englobe une infinité de désirs particuliers (11)." Bloch considère les variations de la passion, l'inconstance et la multiplicité des pulsions en fonction de la satisfaction des besoins. Les souhaits se révèlent changeants à l'épreuve du temps. De plus, les pulsions sont impressionnantes par leur nombre et il est difficile de distinguer la pulsion ou l'instinct dominant à une même époque dans une même classe sociale.

Et nous revenons à la problématique du début, la première dialectique : chez l'homme, si le nécessaire vital est comblé, la joie qu'il ressent alors s'accompagne de désirs nouveaux. Malgré qu'ils provoquent des souffrances d'une autre nature, ils n'en conservent pas moins un degré, un taux de souffrance aussi élevé (que lorsqu'il ne disposait pas du nécessaire). L'importance des tourments lui rappelle la privation totale : les affects le troublent tout autant. L'homme doit donc satisfaire ses pulsions animales et celles qu'il crée au cours des ans, au cours des siècles, les pulsions qu'il invente, les pulsions produites selon les âges de l'humanité. L'homme cet animal conscient est l'être le plus difficile à rassasier; son corps et son Moi sont teints d'affects. Il satisfait ses souhaits en faisant de longs détours. Il ressent la privation plus que toute autre créature: Bloch mentionne que "la faim peut le rendre victime d'hallucinations".

On aboutit à un paradoxe (celui de la seconde dialectique a été résolu par l'argent, p. 48. Critère 2) qui crée une ambiguïté en regard de la seconde dialectique: l'argent ne résout pas tous les maux. La carence se manifeste aussi dans le secteur des affects, la carence affective, en plus d'exercer sa présence en ce qui concerne le nécessaire vital. La privation existe au-delà des pulsions produites par le Moi, la privation touche des besoins humains élémentaires, les attributs de la nature humaine. L'homme, en plus de porter un nombre considérable de pulsions, en produit de nouvelles: (apparaissent de nouveaux symptômes et de nouvelles carences, l'homme est un perpétuel insatisfait). A peine assouvi, il se met à avoir faim de nouveau, son appétit paraît sans limite. La seconde dialectique rejoint la première: lorsque l'on a choisi de satisfaire tel besoin en particulier en achetant tel objet ou produit, on insatisfait par le fait même tous les autres besoins présents qu'on a choisi en même temps de ne pas satisfaire (par déduction), (Critère, p. 48. L'affect de retrait, Bloch p.95).

"Les riches et ceux que la vie a comblés...souffrent du mal bizarre du "je ne sais quoi"; le luxe surtout (qui à première vue devrait pourtant combler tous les désirs) est une source intarissable de besoins (12)".

Et Bloch retrace dans l'histoire une série d'exemples éloquents au sujet des variations auxquelles se trouve soumise la passion à travers les âges.

"Un jour Xerxès promet un prix à qui inventerait un nouveau plaisir; non seulement pour chasser l'ennui, mais pour pouvoir assouvir une pulsion inconnue, ou tout au moins la soif de la ressentir. Tout au long de l'histoire où la satisfaction des besoins a pris des formes si diverses et de plus en plus nombreuses, ... Des objets nouveaux éveillent des passions et des désirs orientés dans des directions nouvelles, et dont personne la veille n'aurait pu soupçonner l'existence. La pulsion du profit, récemment acquise, a pris une ampleur telle qu'elle n'avait pas encore à l'époque précapitaliste;

elle parvient même dans bien des cas à contrarier la libido sexuelle. Toute aussi jeune est la passion du record qui apparaît dans la dernière période de la société capitaliste et qui s'accompagne de la soif insensée de vitesse, sans cesse accrue par la technique; cette dernière passion n'a pu se former qu'à la suite de l'apparition des véhicules motorisés. Mais c'est le capitalisme de monopole qui rendra cette passion abstraite et l'exaltera le plus aux fins d'éperonner les travailleurs et d'en retirer le plus rapidement possible un maximum de profit (13)".

Bloch traite ensuite du fascisme qui exalte la pulsion de mort. C'est un mobile social cette fois qui est invoqué pour animer et provoquer l'instinct de mort. L'instinct religieux disparaît quant à lui; ce phénomène d'élévation, d'abstraction et d'aspiration à l'idéal, au parfait, à l'achevé, à l'infini (14), cette recherche des sommets, de l'Eternel immuable fait partie lui aussi des souhaits changeants. Cette pulsion de surélévation, ce regard lancé vers le ciel, posé vers le haut laisse percevoir, permet d'apercevoir les cimes de l'Immuable, de l'infini dans le temps et dans l'espace face auquel l'homme se sent un infini dégradé (une expression similaire est employée par Martial Guérault, Descartes selon l'ordre des raisons), il s'essoufle à la poursuite d'un idéal, d'une perfection, d'un achèvement, lui qui est fini, souffre de manque et accuse une carence, est limité dans le temps et dans l'espace et qui ne comprend que l'indéfini dans le nombre et dans l'espace et le temps, mais jamais l'infini.

Les souhaits multiples et insatiables manifestent les aspirations humaines, les désirs et l'inconstance des pulsions de l'homme. Les rêves nocturnes concernent la pulsion fondamentale (dans le temps - car elle résiste au temps - et par son contenu) de la libido, Eros génératrice de vie, instigatrice de puissance, les désirs inassouvis, les fantasmes... Les rêves éveillés selon la distinction établie par Bloch expriment la possibilité humaine de désirer. Désirer un avenir meilleur, un monde meilleur. Changer le monde. Changer la vie. Marx et Rimbaud. Le rêve éveillé se dis-

tancie de la psychanalyse. Bloch s'éloigne des rêveries pour tenir son propos qui se veut une analyse d'un discours philosophique. Bloch est marxiste. Le rêve éveillé (Tagestraum) tend vers le futur, vers ce qui n'est pas encore (Noch nicht sein). Il vise à remodeler le monde pour ce qu'il sera dans l'avenir, préparer ce qui sera demain. Le rêve éveillé peut être réalisé puisqu'il concerne ce qui n'existe pas encore, il nourrit l'espérance. Hoffnung comme Glauben est un terme clé de l'oeuvre de Kant. Bloch frappe le lecteur de tradition allemande en utilisant ce terme kantien.

Ce qui adviendra (Ce qui n'est pas devenu : Noch nicht bewusst) enrichit l'espérance humaine en action, "au front", comme le désigne le langage militaire.

Le rêve nocturne établit une liaison entre l'homme et son passé (l'Inconscient collectif chez Jung) et par le fait même bloque l'espérance.

"Par-delà le besoin inassouvi de la faim (Trieb) (Bloch, p.66-67), le rêve "éveillé" est la source prolifique des espérances humaines. Sans lui, ni le dynamisme de la passion (p.90), ni l'anticipation de l'attente du désir (p.100) ne pourraient prendre corps. Or ces trois instants: l'éveil du désir, l'animation vers le futur par la passion et l'attente du Bien suprême (vocabulaire kantien, F.G.) qui satisfera, définissent la "tendance", c'est-à-dire l'espérance telle qu'elle est vécue par l'homme tout entier (15)".

Il s'établit une dialectique parce que Temps I - le désir comme tendance devient par la réflexion "le père de la pensée" (p.1018, Edition allemande), (p.98, édition française, lorsqu'il cite Das Kapital, l'exemple de l'abeille; voir aussi p. 93 sur Descartes et Spinoza). La dialectique établie entre le désir et la réflexion donne le résultat suivant: la planification. Temps II : "Comme la réflexion à son tour informe le désir, l'oriente dans le temps et l'en-

richit par l'imagination, l'homme n'est pas seulement l'objet ou la victime de ses désirs - qui eux-mêmes seraient les simples reflets de la situation sociale et économique - mais le sujet de son devenir (16)."

L'ATTENTE ACTIVE

La faim, fondamentale dans le temps et par son contenu, se ravive sans cesse. Elle surgit "au front" de l'existence et expose l'homme au travail, elle le projette dans une activité qui vise à transformer le monde, à le faire tel que l'on pourrait se nourrir. Néanmoins changer le monde comporte une action, cette action est sous-tendue par une volonté, mais cette volonté est postérieure à un souhait. C'est le rêve éveillé l'instigateur de la pulsion, c'est lui qui promeut la transformation du réel, de la nature. Le souhait constate calmement les données du réel et précise son objet clairement, il se le représente sans passer tout de suite aux actes. L'action n'est pas contenue dans le souhait distinctif de la volonté. Le rêve éveillé néanmoins appelle une réalisation, c'est la rampe de lancement de la pulsion, de la poussée vers l'extérieur, là où les données (du réel) sont claires et précises.

Le rêve éveillé préfigure les modifications que l'on souhaite apporter à l'ordre du monde, au contexte ambiant "Incipit Vita Nova". La "renovatio" n'est pas "innovatio", c'est l'ardeur révolutionnaire qui fait croire que tout repart à zéro de nouveau. La réflexion commence par une désaliénation qui assume son passé afin de s'en rendre maître en tant que sujet et non plus en tant qu'objet.

La réflexion est critique en ce sens qu'elle prend ses distances, elle nous livre avec perspective notre passé. L'homme assume ainsi son passé et va de l'avant; l'homme avance parce qu'il se soumet à son futur dans la perspective d'une ouverture sur le monde en tant qu'avenir. Nul n'échappe à son passé, aucun ne peut renier et se défaire de (déconstruire) son héritage social, économique et culturel. Si je suis jeune, je suis aussi

vieux de l'humanité.

Le philosophe doit d'abord "déchiffrer le concret", partir des bases communes, du donné pour s'élever dans l'abstrait et le conceptuel. Dans un premier temps, il y a un possible formel, catégorie abstraite de l'entendement, un potentiel, dans un second temps, se dessine un mouvement d'abstraction, généralisation. La possibilité est le résultat d'une analyse du réel. La réalité, par cela est en mouvement et ouverte sur le réel futur. Dans un troisième temps, a lieu la reprise par l'homme de la possibilité objective et la reconnaissance d'une source d'espérance identifiable à l'homme lui-même. Enfin, dans un quatrième temps, l'espérance concrète incarne le projet humain dans toute l'épaisseur du réel. Ce qui fait dire à Furter (p.299) qu'ainsi "l'espérance passe de l'abstraction (premier niveau) à la généralité (deuxième niveau), à la subjectivité (troisième niveau), pour arriver à la praxis. (17) "

Le philosophe critique le réel afin de dégager les fondements des situations concrètes. Le rêve éveillé s'ouvre sur le futur, ce qui n'est pas encore (Noch nicht Sein), "n'être pas encore", fondement ontologique de l'espérance concrète. C'est une pulsion en avant qui tire son origine des espérances humaines ainsi que sa consistance. La source de ses espérances humaines c'est le rêve éveillé, lequel tend vers le futur et se situe au-delà du besoin inassouvi de la faim (Trieb).

La catégorie de la possibilité de la faim nous a permis de voir que l'homme n'espère pas parce qu'il aspire inadéquatement à autre chose ou parce qu'il regrette une plénitude antérieure, mais parce qu'il est conscient de manquer quelque chose. Il prend conscience de sa carence interne. L'espérance ne consiste pas en une fuite de la condition humaine.

L'achèvement (la perfection) se situe à l'avant de l'activité humaine. L'homme tente (d'accomplir) un dépassement selon la catégorie du "ne pas encore". La liberté pure n'existe pas (c'est une essence qui se meut sous la forme des

mythologies, et sous la figure des dieux), l'homme est lié par sa situation actuelle. L'existence de l'homme est formelle et actualisée, elle le contraint à une praxis. L'espérance, c'est le principe de son activité et cela passe par le désespoir en ce mouvement dialectique. "Découvrir que l'on manque de quelque chose, c'est prendre conscience de ce qu'il faut faire pour dépasser ce premier moment (18)". Furter répond ainsi à la dénonciation de nihilisme susceptible d'être suggérée alors : l'imperfection et la carence ne prouvent pas qu'au coeur de la prise de conscience il y a le Rien, mais le "Pas-Encore" (19). L'échec compris dans le processus espoir-désespoir, constitue l'espérance.

Le dernier chapitre dont nous parlions tout à l'heure traite de façon analytique les niveaux du "possible" (au nombre de quatre). Ce chapitre se situe au coeur de l'encyclopédie "Le Principe Espérance" dans un développement sur les Onze thèses sur Feuerbach (p.288 de l'édition allemande).

Dans l'attente active, l'homme se déploie dans l'affirmation et non dans la contradiction. La synthèse est déjà effectuée.

"Le chapitre consacré aux Onze thèses sur Feuerbach reprend l'analyse des rapports de la praxis et de l'espérance concrète. Ernst Bloch groupe tout d'abord les thèses 5, 1 et 3 (p.288 de l'édition allemande), où il voit la solution du problème épistémologique: la conscience humaine est un travail qui modifie le réel en le connaissant. Puis les thèses 4, 7, 9 et 10 (p.304 de l'édition allemande), où se trouve posé le problème anthropologique: l'homme ne s'oppose pas à la nature, ni la nature n'étouffe les possibilités humaines, mais il s'établit un rapport dialectique dans lequel s'affirme un athéisme sans transcendance. Ensuite les thèses 2 et 8 (p.310 de l'édition allemande), qui posent le rapport entre la théorie et la pratique: dans la praxis il n'y a jamais de rupture entre l'utopie et la matière, car si l'utopie est nécessaire pour donner un horizon à la matière, celle-ci est à son tour le sol nécessaire

où prend appui l'utopie pour devenir espérance concrète (p.11 de Tübinger Einleitung in die Philosophie, tomes I et II) " (20)

La faim comme catégorie de possibilité et l'espérance concrète déterminent donc l'action sociale où le travail apparaît comme l'exercice de l'activité libératrice. La conscience anticipante (suite à l'activité d'attente) provoque la réflexion sur le changement social, le travail en tant que finalités. A ces téléologies s'ajoute la considération du temps comme l'occasion pour l'homme d'exposer son existence au front de la lutte par l'attente active. L'homme anticipe par la réflexion son achèvement. Il conçoit son perfectionnement en luttant sans cesse contre la faim et le désespoir.

Hegel parle de la réalité devenue qui encercle la possibilité réelle. Le Hegel réactionnaire que l'on retrouve ici - puisque selon lui la philosophie arrive toujours trop tard pour transformer - dit dans sa préface à la Philosophie du Droit que la pensée dans l'entreprise de modification, "apparaît de toute façon seulement au moment où la réalité a achevé le processus de sa formation et s'est terminée" (21). Selon Hegel, la pensée se manifeste au moment où tout est fini, la chouette de Minerve se présente au champ de bataille après le combat. Les cartes sont jouées. L'oiseau nocturne symbolise la philosophie qui commence sa journée de travail en retard, comme le dirait Althusser.

Dans la préface à la Phénoménologie citée par Bloch, Hegel constate qu' "Il n'est pas difficile de voir que notre époque est une époque de naissance et de transition vers une nouvelle période. L'Esprit a rompu avec le monde tel qu'il est apparu et tel qu'il a été représenté jusqu'ici, il est en train de faire sombrer ce monde dans le passé et de travailler à sa transformation" (Werke II, p.10 cité dans le premier volume du "Principe Espérance", RMM no 1, 1958) (21). Bloch en vient à dire que la conclusion qu'Hegel n'a pas tirée, c'est que la conséquence de cette déclaration serait: " Là où il y a une époque de "naissance" il y a aussi le giron du possible réel d'où elle surgit, et là où il y a "travail en vue de trans-

formation" la puissance de l'acte de transformer, comme la potentialité de ce qui est transformable" (22), doit dépasser la réflexion sur le passé, vide abstrait face auquel la modification est impossible puisqu'il est trop tard. On constate le retard et l'on découvre l'inutilité et l'impuissance du regard rétrospectif; cela comprend aussi l'illusion de la rationalité rétrograde à travers le regard du rétroviseur jeté par l'histoire. Tout paraît rationnel dans la perspective vers le passé que nous offre l'histoire. Le vide abstrait c'est l'"Etat tel qu'il devrait être" (23), "la jeune fille comme elle doit être", c'est la dimension critique qui regarde en arrière; cette opération rétrograde s'avère inutile selon Hegel quand il s'agit de transformer le monde interprété jusqu'ici par les philosophes. Bloch mise sur le non-encore-conscient, ce n'est pas l'inconscient fait de régressions, c'est un élément de progression. Bloch étudie toutes les pulsions et élimine les pulsions non-productives (improductives) pour découvrir la pulsion fondamentale axée sur la possibilité de transformer le réel. Le champ du possible recouvre un vaste domaine et dans ce secteur la possibilité n'est pas encore devenue - c'est d'ailleurs sa nature, le possible concerne ce qui sera, c'est un potentiel - contrairement à ce que déduit Hegel de la possibilité réelle, en la ceignant de l'étau de la réalité devenue. Le passé cède le pas au futur, la vaine transformation de l'histoire du passé à l'ouverture sur l'avenir à modifier. Le potentiel du réel se trouve là: l'homme se consacre à l'avenir pour que se réalisent ses souhaits et que deviennent possibles ses aspirations. L'homme assume son passé, réaffirme la tradition de l'humanité en se répétant qu'il avance (cela fait songer à la pensée de Gadamer). Et Bloch reprend le message de la onzième thèse de Feuerbach sur la préhistoire et qui se situe (dans le temps) jusqu'à l'avènement du communisme international fondé sur la philosophie marxiste en citant la phrase de Marx, les philosophes jusqu'ici n'ont fait qu'interpréter le monde, il faudra désormais le transformer, autrement: "la vérité se trouve dans la philosophie de Marx qui se détache de toute philosophie antérieure à elle, et selon laquelle ce qui importe, c'est de changer le monde bien interprété, c'est-à-dire précisément le monde comme engagé dans le processus matérialiste

dialectique , comme non-achevé" (24).

La faim, le besoin le plus urgent, se transforme si aucune nourriture ne vient l'apaiser. Ce besoin non-satisfait décide l'homme à modifier les conditions qui lui ont valu ce mal lancinant et cet état déconfit. Ce refus du mal existant appelle un mieux-être, qu'il imagine par anticipation et l'anime d'un intérêt révolutionnaire. L'esprit révolutionnaire apparaît avec la faim uniquement. Le sujet contraint de se débattre pour survivre se trouve mécontent de se voir obligé de lutter. C'est précisément ce mécontentement qui le rend explosif. La faim se transforme en force explosive afin de faire cesser la privation. Cette mutation nous réfère à la conservation de soi; l'instinct de conservation se change en déploiement vers l'avant.

C'est ici que nous aboutissons à la théorie marxiste : la force de cette mutation est mouvement d'inversion. Elle renverse tout sur son passage qui éventuellement entraverait l'ascension de la classe montante, soit la finalité de l'homme sans classe. C'est l'information s'alliant à la faim qui ont rendu possibles les données de la réalité; à partir de ce donné ajouté à la réalité économique a été prise la décision de mettre fin aux (conditions) situations réduisant l'homme à la condition d'aliéné et de second.

Mais avant la prise de décision, la pulsion de faim manifeste sa présence, même assouvie par l'imagination et ses représentations. Dans l'activité du travail, l'homme dépasse le réalisé (le réel accessible) par la conception. L'homme conçoit les objets et leur valeur d'usage avant de transformer les matières premières en produit fini et prévoit leur valeur d'échange sur le marché.

L'ANTICIPATION

"La conscience a toujours dépassé l'accessible par la représentation" (25). L'homme conçoit l'idée de ce qu'il va accomplir par son imagination. Il réalisera cette idée par son travail. Sans doute l'auteur de cette idée est à

l'origine de la transformation du réel, mais il rencontre dans la nature une finalité qu'il réalise en la laissant déterminer la façon de procéder, (la manière) et subjuger la volonté. C'est alors que "l'architecte - quel que soit d'ailleurs le domaine envisagé - doit, avant de connaître son plan l'avoir projeté, il doit avoir anticipé la réalisation de ce projet dans une vision éclatante, dans un rêve tourné vers l'avant qui l'incite révolument à l'action" (26). Bloch dit de cette construction qu'elle est d'autant plus nécessaire que le dessin projeté par l'homme constitue une considération téméraire. L'homme conçoit ce projet par une impulsion téméraire immédiate contrairement à la conduite instinctive de l'abeille qui construit sa ruche. (Das Kapital, 1947), p.186 in Bloch, Ernst Das Prinzip Hoffnung p. 86).

Et c'est précisément à cet endroit que se constitue ce qui stimule le potentiel optatif des affects d'attente, tous nés de la faim, ce qui dans certains cas repousse ou décourage, dans d'autres cas au contraire incite à l'action et à la poursuite d'une vie meilleure: c'est ici que se forment les rêves éveillés. Ils ont tous la privation pour point de départ et veulent tous y mettre un terme; ce sont tous des rêves d'une vie meilleure" (27).

Les affects d'attente comprennent les dénominations de souhait et de non-souhait. Les affects remplis (envie/Neid/, cupidité, respect), eux, au contraire cherchent à saisir l'objet disponible; ils constituent des pulsions de courte durée par opposition aux affects d'attente (angoisse, crainte, espoir, croyance, foi) dont l'intention pulsionnelle constitue une planification à long terme. De longue portée, leur objet inaccessible au sujet individuel ne s'est même pas encore manifesté dans le monde accessible créant une atmosphère d'incertitude quant à l'issue et à l'avènement. Le sujet baigne dans cette atmosphère qui submerge ses aspirations profondes et qui le rapprochent de l'émotion la plus humaine, l'espoir (si l'espoir est l'émotion la plus humaine, rappelons-nous que l'aspiration était le seul sentiment humain authentique).

"Ce qui distingue donc les affects d'attente, aussi bien ceux du souhait que du non-souhait, des affects remplis, c'est le degré incomparablement plus élevé chez les premiers du caractère anticipant de leur intention, de leur teneur, de leur objet... Tous les affects sont axés, dans le temps, sur le temporel proprement dit, c'est-à-dire sur le mode du futur mais, tandis que les affects remplis n'ont qu'un futur inauthentique, les affects d'attente impliquent essentiellement un futur authentique; celui du Non-encore, de ce qui n'a pas encore été objectivement là" (28).

L'appétit, la poussée et le souhait du premier surgissent au premier front des affects d'attente. Les visions d'espoir sont engendrées par le rêve éveillé. L'espoir (classé parmi les catégories de possibilité par Bloch), ce contre affect de l'angoisse et de la crainte, se situe au cœur même de l'appétit manifeste de sujet, constitutif de l'essence même du sujet, en tant qu'être inassouvi.

Cette étoffe consistante dont le sujet est fabriqué lui-même - l'espoir - est le résultat (l'effet) d'un troc, celui de la crainte contre l'espoir. Cet échange (subtilisation) est effectué par le rêve éveillé, rêve qui envisage la réalité telle qu'elle est et regarde dans sa direction, s'oriente dans l'angle du temps au mode futur, engendre tous les affects tendus vers la ligne d'horizon du temps, du temps futur où s'épanouissent pleinement les affects d'attente.

Combien de ces rêves n'ont-ils pas alimenté le courage et l'espérance de l'homme, aidé l'homme à vivre et à se dépasser sans cesse ? Ces rêves, d'une autre espèce que les rêves nocturnes (en ce sens qu'ils ne contiennent aucune dose de refoulement) s'accompagnent du refus de céder, par anticipation et dépassement de la réalité représentée par leurs images. Celui qui dépasse le donné est mu par une pulsion de Soi vers l'avant.

La pulsion du déploiement de Soi vers l'avant contemple alors le tableau d'une vision inédite dans la psychanalyse connue jusqu'à aujourd'hui (soit Freud et le retour à ces

régions du clair-obscur situées en dessous du conscient, le subconscient et le préconscient, Jung et Klages et leur préhistoire toute empreinte du romantisme d'un inconscient collectif et tribal ou communautaire si l'on veut): le non-encore-conscient, c'est-à-dire "ce qui n'a jamais été conscient par le passé, ce qui n'a encore jamais existé, c'est une aube vers l'avant, projetant ses rayons sur le Nouveau. C'est cette aube qui se lève parfois dans les rêves éveillés les plus insignifiants; c'est elle qui se répand sur les régions les plus vastes du refus de privation, et donc sur celles de l'espérance" (29). C'est l'homme Nouveau de Marx, l'aube d'un jour nouveau qui se lève, l'enthousiasme révolutionnaire dont parlait Furter.

L'ardeur révolutionnaire donne l'impression que tout recommence à neuf, que l'on fait table rase du passé et que l'on repart à zéro. "Incipit Vita Nova".

CONCLUSION

Le possible formel s'articule sur l'anticipation, ce qui n'est pas encore, ce qui n'est pas devenu. L'attente active considère le monde comme le réel en transformation, le donné en devenir.

Les grandes réalisations de l'homme partent d'une pulsion fondamentale, la faim. Cette tendance foncière biologiquement constante dans l'homme n'est pas demeurée dans les limites d'un instinct fixe à la recherche de nourriture, tentant de saisir son objet selon des tracés immuables. Elle a évolué et s'est transformée en besoin social et socialement conditionné en interaction constante avec les autres besoins sociaux autres que la faim, leur origine. Ils (la faim et les besoins sociaux en liaison avec elle - elle les a d'ailleurs créés) se transforment réciproquement par une influence constante.

Ces besoins sociaux historiquement variables découlent de la faim, qui est devenue un besoin social. L'instinct

de puissance (dont l'apparition coïncide avec les premières divisions en classes sociales), la libido (limitée à la période de rut chez l'animal) ont des rôles subalternes. Et ce phénomène montre bien la part d'appétit contenue dans les besoins sociaux.

Mais laissons là les besoins sociaux qui n'ont qu'un rôle secondaire pour revenir au besoin social qui a, lui, un rôle primaire : la faim. Selon ce que dit Ernst Bloch "Le besoin qu'a cette faim d'être assouvie est l'huile qui alimente la lampe de l'histoire, mais ce besoin primaire peut lui-même prendre des aspects divers en fonction de l'évolution des moyens de l'apaiser. L'intérêt économique est au faite du gigantesque échafaudage de pulsions, tel qu'il fut édifié par l'histoire; il constitue la dernière instance. Pourtant il s'est lui aussi manifesté sous des formes diverses, historiquement variables, il a lui aussi connu des changements déterminés par l'évolution des moyens de production et d'échanges. Même le soi propre de l'homme qui, poussé par son instinct de conservation, se sauvegarde en se nourrissant et est aidé en cela par le système économique du moment et par son rapport avec la nature, même le Soi de l'homme est l'être le plus variable historiquement. Car malgré l'existence de cette pulsion la plus probablement fondamentale et la plus générale qu'est la faim, l'histoire ne laisse jamais l'homme en paix, elle ne lui permet d'être et de devenir que par le travail. L'histoire, cette voie pouvant conduire l'homme à sa propre conquête, est une métamorphose également au niveau du noyau humain, du Soi humain encore en formation. La volonté de conservation de soi, qui ne se trouve pas que dans le selfish system, c'est-à-dire dans la phase capitaliste de l'égoïsme, puisqu'elle a existé avant lui et lui survivra donc certainement, la volonté de conservation, de conservation de l'homme ne cherche à sauvegarder ni ce que le Soi s'est acquis ni ce qu'il est devenu. La conservation de soi c'est en fin de compte l'appétit qui pousse l'homme à aménager des conditions toujours mieux adaptées et plus appropriées à son épanouissement, lequel ne s'effectuera que dans la solidarité et va lui-même dans le sens de la solida-

rité. Toute progression vers la réalisation de ces conditions rapproche le Soi de son autoconquête; et cette rencontre du Soi avec lui-même s'ébauche déjà dans toutes les manifestations et toutes les oeuvres qui se veulent axées sur une condition finale et qui dès lors concernent intimement le Soi. Mais en attendant, notre être propre, avec sa faim et les multiples rejaillissements de celle-ci, est encore ouvert, en mouvement et en train de se déployer (30)".

Le projet espérance se rattache à la conscience, ce déploiement de Soi vers l'avant et à l'utopie dans la mesure où il vise un autre lieu possible, "ce qui n'est pas encore".*

Note: Aujourd'hui, le thème de l'utopie a pris un tournant; les terres inconnues ayant été découvertes, on ne fait plus appel à un lieu secret, une île coupée de toute relation internationale pour situer l'action d'une société où la façon de vivre est ce qu'elle doit être (ou devrait être). On fait appel à un temps qui n'est pas encore, une époque qui n'a pas eu lieu, on anticipe sur ce qui sera demain. L'île isolée a fait place au temps futur. Ainsi s'exerce la critique de la société actuelle.

Selon les procédés d'écriture (la littérature), les dystopies aussi nous transportent dans une autre époque, un temps qui n'a par encore eu lieu; c'est un déplacement de temps plutôt que de lieu; il en est ainsi de 1984, George Orwell et de Aldous Huxley, Le meilleur des mondes. Sauf qu'il s'agit là de tableaux - dans la dystopie - où domine un ordre implacable, étouffant.

France Giroux
Université de Montréal

NOTES:

- 1, Bloch, Ernst, Principe Espérance, p. 87.
- 2, Romeyer-Dherbey, Gilbert, "Le besoin et la détermination", Critère, Septembre 1970.
- 3, Romeyer-Dherbey, Gilbert, "Le besoin et la détermination", p. 47, Critère, septembre 1970.
- 4, Idem.
- 5, Bloch, Ernst, Principe Espérance, p. 62.
- 6, Deux genres de besoin, deux genres de manques, deux malaises: la privation et la frustration.
On est privé d'un manque à notre nature. La nature est supposée de nous douer naturellement de la vue. Tandis que l'on peut être frustré à l'infini (inspiré par l'envie collectif). La privation se réfère donc à un manque naturel, un manque qui relève d'un besoin naturel. La frustration à un besoin artificiel, créé par la consommation de masse. Toutes deux appellent une satisfaction, à des besoins différents.
- 7, dans le sens d'un au-delà religieux, d'une utopie quelconque Nietzsche dirait un arrière-monde. Hegel parle de la jeune fille telle qu'elle devrait être, de l'Etat tel qu'il devrait être.
- 8, Bloch, Ernst, Principe Espérance, p. 65-66.
- 9, Idem, p. 66.
- 10, Idem, p. 87.
- 11, Furter, Pierre, "L'espérance selon Ernst Bloch", P. 291.
- 12, Bloch, Ernst, Principe Espérance, p. 66.

- 13, Idem, p. 66-67.
 - 14, Le Dieu de Descartes, Les méditations métaphysiques.
 - 15, Furter, Pierre, "L'espérance selon Ernst Bloch", p. 291.
 - 16, Idem, p. 292.
 - 17, Idem, p. 299.
 - 18, Idem, p. 297.
 - 19, Idem.
 - 20, Idem, p. 299.
 - 21, Voir (la préface de la Philosophie du Droit) 22.
 - 22, Voir la référence (23) Idem, p. 79.
 - 23, l'expression exacte: "l'Etat comme il doit être", p. 79 de RMM, #1, 1958.
 - 24, RMM, #1, 1958, "Sur la catégorie de possibilité", volume I du Principe Espérance, p. 79.
 - 25, Bloch, Ernst, Principe Espérance, p. 98.
 - 26, Idem.
 - 27, Idem.
 - 28, Idem, p. 96.
 - 29, Idem, p. 99.
 - 30, Idem, p. 89-90.
- * (demain selon la temporalité).

BIBLIOGRAPHIE

Bloch, Ernst, Principe Espérance, Paris, Gallimard, N.R.R.

Bloch, Ernst, "Sur la catégorie de possibilité", in Revue de Métaphysique et de Morale, #1, 1958. Traduction d'une partie du premier volume de Principe Espérance.

Critère, Désir et besoin #2, septembre 1970.
Croissance et démesure#11, décembre 1974.

Furter, Pierre, "L'espérance selon Ernst Bloch", in Revue de Théologie et Philosophie, vol. 98, 1965.

Freund, Julien, "La violence des suralimentés", in Zeitschrift für Politik, T. 19, cahier 3, Munich, 1972.

Laplanche et Pontalis, Vocabulaire de la Psychanalyse, P.U.F., 1967.

Voir aussi Furter, Pierre, "Utopie et marxisme selon Ernst Bloch", in Archives de sociologie des religions, janvier juin 1966. *Centro Regional de Tesquisas Educationais de Sao Paulo (Brésil).

Voir aussi:

Bloch, Ernst, L'esprit de l'utopie, N.R.F.

Bloch, Ernst, L'héritage de notre temps, Payot.

méfiance et défiance

"Nous savons... que nous sommes
immortels et que tôt ou tard,
tout homme fera tout et saura
tout". (J.-L. Borges, Fictions,
Gallimard, 1967, p.142)

La philosophie doit être faite par
tous. Non par un.

(Ad Mentem Divi Lautréamonti,
Oeuvres Complètes, Corti,
1969, p.386)

Il est bien dit que la parole, quand elle est enchaî-
née, enchaîne la face humaine. Il nous reste à bien faire et
à nous déchaîner. Ivre de sens, et non dépourvu de bons mots,
Gilles Deleuze nous donne des pages dégoulinantes d'écume. Il
reconnaissait sagement et paradoxalement dans Différence et
répétition (P.U.F., 1968) que "le temps approche où il ne sera
guère possible d'écrire un livre de philosophie comme on en

fait depuis si longtemps". A notre humble avis cependant son "essai de roman logique et psychanalytique" (Logique du sens, p. 7) est peut-être plus près du temps reculé que du temps approché, plus retensif que propensif. Tout est possible. Rien n'est certain sauf que la différence fait toujours la différence. Aucune interdiction d'interdire donc dans nos propos. Et nul sentiment d'affermir ou d'infirmier la répugnance reconnue au penseur philosophique à distinguer entre la "forme" et le "fond", entre "ce qu'on veut" et "ce qu'on peut", entre le philosophe et l'artiste. (Valéry, Introduction à la méthode de Léonard de Vinci, Gallimard, "Idées", n. 54, p. 112-3). Autre chose certaine dans toute sa contingence : la Logique du sens n'est pas un cadeau, et par ailleurs, les modèles du don nécessaire plus que jamais pour la philosophie d'hier et de demain ne manquent pas. Un de ces modèles pourrait être par son dessein/dessin par ce qu'il a voulu faire et a fait, l'oeuvre d'art remarquable de Frans De Haes: Images de Lautréamont, Gembloux (Belgique), Duculot, 1970, pp.x 260 avec bibliographie (p. 221-46), index des noms de personnes (p.247-55), et table... qui dit "enfin ce qui était articulé silencieusement là-bas" dans L'Ordre du discours de Michel Foucault. (Gallimard, 1971, p.27)

Avec la pratique de cette nouvelle sorte de don plus étendu en philosophie, nous serions tous en meilleure posture pour nous rappeler et nous approprier le sens ou les sens de "l'étrange thème du vol et du don" dans la nouvelle Logique du sens (p.328) aussi bien que chez Joyce (Les Exilés, Gallimard, 1950, p. 80). De plus, tous les dons seraient additifs sans soustraction de sons. Lorsqu'on demanda à Charles Dogson (Lewis Carroll) quel était le sens ("meaning", la signification, la prévision, le vouloir dire, la synthèse, l'essentiel, la totalité interne/externe, le stand du "understand" ou de cette faculté, verstand, qui consiste à tendre au loin, à se porter d'un point central à tous les points de la circonférence, pour les saisir et dont la racine proche est : chose fixe, un état, et la racine éloignée est stat, ce qui est permanent. Sa racine primitive

est shdad, , main-ferme, force, constance. La syllabe initiale ver exprime le mouvement qui porte au loin, qui transporte du lieu où l'on est à celui où l'on n'est pas [l'entendemain québécois] de The Hunting of the Snark (1876, et traduit en français en 1929 par Louis Aragon), il répondit: "I didn't mean anything but nonsense. Still, you know, (souligné par nous) words mean more than we mean to express when (souligné par nous) we use them; so a whole book ought to mean a great deal more than the writer means. So, whatever good meanings (nous avons souligné) are in the book, I'm glad to accept as the meaning of the book" (nous soulignons encore, car nous croyons que Carroll a dû accentuer ce sens de tous les sens). Et un autre de ces "good meanings" de l'oeuvre de Carroll soumise à la psychanalyse de M. Deleuze de façon si profonde, pour lui et pour la postérité, est que le sens n'avait pas à attendre d'être dit ou écrit pour s'habiter lui-même et devenir ce qu'il était: une minime contravention Victorienne, et une façon certaine de plaire aux trois enfants d'un ami qu'il respectait. Nous reconnaissons les premiers Through the Looking Glass et dans Alice's adventures, et nous admirons encore le père en utilisant le Greek-English Lexicon de Liddell & Scott.

A sa façon, M. Deleuze semble prolonger fort heureusement - dans une nouvelle organisation des signes toujours ambiguë jamais univoque - la tradition occidentale d'une écriture et philosophie (pour ne pas dire, écrire et penser: d'une littérature et d'une sagesse) qui ne s'occupent (pour n'avoir pas pensé plus tôt à : qui ne sont préoccupées) que des relations ou rapports des hommes entre eux et avec les mots et les choses, et presque jamais des rapports de l'individu avec lui-même. Que savons-nous du jeune Nietzsche (en français) pré-figurant celui dont on parle tant mais qui ne s'est pas encore dit? Que retenons-nous de ces témoignages uniques, sans point de repère, déchainés (-?), angoissés et angoissants, qui rompent toute convention et crient leur refus d'être soustraits (Miron, le magnifique; Brault, le sensible), d'être dupes: Delteil, Miller, Poe, Jouhandeau, Dylan Thomas, Blake? Etes dans le temps mais dont la

flèche qui les transperce est dans l'éternité. Hommes douloureusement conscients de leurs anomalies consignées sous la dictée du Malin et du Divin, de l'Ordre et du Désordre, dans le temps mais pour toute éternité. Prisonniers de l'ordre et espions du désordre. A force de se distraire de ces hommes, l'homme accèdera à une solitude plus totale, que déjà il ne sait plus soutenir: fatigué bientôt d'être être distrait.

Celui qui pense ne peut échapper à Nietzsche (1844-1900) et celui qui pense à Nietzsche ne peut oublier Blake (1757-1827) (1). Nietzsche est venu après Blake et mourra avant lui, avons-nous lu dans notre jeunesse dans le numéro spécial d'Adrienne Monnier consacré à William Blake (Le Navire d'Argent, 1ère année, no 4, septembre 1925). Deux héros désespérés entièrement faits d'orgueil et de défi, d'imagination et de création, visionnaires-voyageurs, artistes et philosophes. Hommes de double ou triple vision ?

Contrairement à ce que Gilles Deleuze a fait ou n'a pas fait pour Lewis Carroll et les Stoiciens à l'aide de la "belle reconstitution de la pensée stoïcienne" d'Emile Bréhier (nous ne sommes pas certains de nous qualifier au titre "des procédures qui permettent le contrôle des discours" telles que décrites par Foucault dans l'op. cit., p. 38-47), nous pouvons reconnaître que Pierre Boutang, pour sa part, a réalisé un nouveau projet et a lancé un défi. Il a ordonné un désordre et nous met en demeure de désordonner son ordre. Nous y voyons là une nouvelle machinerie également donatrice et productrice de sens (2). Et dans le défi, le sens du don et du vol de Joyce.

Le projet de Pierre Boutang? L'esquisse d'un Blake français "du poème français, l'autre poème qui est le même dans l'analogie des deux langues" (op.cit., p. 13) basé sur l'édition complète des Poems and Prophecies par Max Plowman, et l'écartèlement de l'entreprise de traduction d'André Gide en 1923 (Le Mariage du ciel et de l'enfer, NRF, 1922; Claude Aveline 1923 (3) et 1926; José Corti, 1942). "C'est par Gide,

hélas, nous dit Boutang, que le français cultivé, et non voué aux études anglaises, a d'abord connu Blake; la paresse nationale l'a souvent arrêté à ce Blake". (op.cit., p.14) Ce qu'un Anglais aurait pu penser, paradoxalement, en disant: "the French is contemptuous in his thinking that translations are contemptible". Quant au défi: "je suis prêt à répondre sur chaque mot; et si je me suis trompé, ça et là, qu'on me le prouve! Du moins sais-je pourquoi je me suis trompé ainsi. Point de hasard, ni de 'détente' " (op. cit., p.15). Même chose pour nous, si c'est bon pour les autres.... Soyons Blakien, que celui qui aime le défi fonce! Ou encore "comme les dictons d'un peuple indiquent son caractère": "Pas de progrès sans contradictions. Pour que l'homme existe, il faut Attraction et Répulsion, Raison et Impulsion, Amour et Haine. Ce que les croyants des religions nomment le Bien et le Mal résulte de ces Contradictions. Le Bien, selon eux, c'est obéir à la Raison, passivement; le Mal, activement, c'est céder à l'Impulsion". (Le Mariage du ciel et de l'enfer, traduction nouvelle suivie de deux études sur William Blake, par Daniel-Rops, La Jeune Parque, 1946, avec gravures sur bois en deux tons par Jean Vital Prost, p. 33) (4). Voyons donc d'un peu plus près les lieux et vêtements comparés de quelques Proverbes de l'Enfer chez Boutang et chez Daniel-Rops sans pour autant vouloir donner l'impression que la traduction et les commentaires de Boutang ne sont pas extraordinaires. Le dernier cri quoi, le progrès... sans contradictions !

BLAKEBOUTANGDANIEL-ROPS

- | | | |
|-----|--|---|
| 16. | Un corps mort ne se revanche point des injustices. | Cadavre ne rend pas cours. |
| 18. | Le fol, s'il persistait dans sa folie, deviendrait sage. | Si le fou persévérerait dans sa folie, il deviendrait sage. |
| 25. | La nudité de la femme est l'oeuvre de Dieu. | Femme nue : chef d'oeuvre de Dieu |

BLAKEBOUTANGDANIEL-ROPS

28. Le renard condamne le piège et non lui-même. Renard pris ne s'en prend qu'au piège.
35. La citerne au-dedans retient, la source jaillit par-dessus. Citerne contient. fontaine déborde.

Sur ce revêtement, élégance-économie-coupe ou force de frappe mises à part, nous aimerions prolonger le dialogue exégétique du traducteur, non pas le contredire; en voici dans la dialogue (p. 61): "Il faut se garder de transcrire qu'elle déborde 'overflows'; c'est pis qu'un contresens: les sources ne 'débordent' jamais; elles sont faites pour couler au-dessus de la part extérieure et visible de leur être, d'abord souterrain, ..."; mais si, les sources débordent toujours, elles dont le débordement de leurs bassins, elles coulent au-dessus de la part intérieure et invisible de leur être souterrain et supérieur visible coulant et fuyant (over-flowing) vers l'autre dans sa rigole de jaillissement; elles renversent contenant et contenu. La citerne retient et la source rejail- lit, bien passif et bien actif, pensée contenue ou continue, eau stagnante ou vive, temps passé et avenir, le savoir et le pouvoir, le coffre et les bijoux, plus encore peut-être: l'abstraction et l'imagination, le conformisme et sa négation. Continuons le dialogue puisque Boutang comme Blake ne sont pas des dialecticiens modernes: ils ne font pas semblant d'être arrivés avant d'être partis; ils ne gueulent pas pour ne pas être entendus, ils chuchotent pour qu'on les écoute.

p. 25, Blake : And Los... / Kept watch for the sternals
to confine/...

Boutang : Et Los.../ restait gardien pour les éternels
de la séquestration/...

Au demeurant ne pourrait-on pas suggérer: Et Los... surveil-

lait (autour de la boule sombre d'Urizen) pour que les éternels limitent (-bornent, restreignent, confinent, etc.-) la solitaire obscure séparation ?

p.35, Blake : ...these children of the spring ? born but to smile et (sic) fall.

Boutang : ...ces enfants du printemps ? nés pour sourire et retomber !

Pourquoi pas cette lecture : ...du printemps ? nés que pour sourire et périr ?

p. 43, Blake : "I ponder and cannot ponder, and yet I live and love".

Boutang : "Je le pense et penser ne puis; or je vis et j'aime".

Et pourquoi pas : "Je pense et peux ne pas penser, et pourtant je vis et j'aime?", paradoxe du réfléchi et de l'irréfléchi, du continu et du discontinu dans une même phrase dont le premier membre pose un rapport qui est présent par sa non-présence (qui se continue par le "et pourtant...") dans le deuxième membre. Ce qui pourrait nous donner la figure ou formule suivante:
$$\left[\begin{array}{l} \frac{X}{X} \longrightarrow (V \longrightarrow -V). (Z \longrightarrow -Z) \end{array} \right]$$
 dans laquelle X,

V, Z, signifient : penser, (vie-mort, et (amour-haine) pour un rapport renversé ou reversible dans le premier membre mais impossible dans le second; on pense ou on ne pense pas, mais on vit toujours de toute façon, sans oublier qu'on puisse également voir là l'image du temps-instant et de l'éternité, des ténèbres de la connaissance et pourtant de la clarté du vécu. Finalement, quant au traité de l'homme chez Blake (The Human Abstract) et à sa traduction chez Boutang "L'homme essentiel" (p. 153-5), nous sommes facilement d'accord que "le titre...: 'l'abstraction de l'homme' ferait contresens". Mais il y aurait tant de contresens possibles, pourquoi en privilégier un plutôt qu'un autre? Quel serait le contresens dans cette suggestion comme titre plausible: L'abstrait humain, nous appuyant sur une re-lecture et re-traduction du dernier qua-

train et surtout sur la dernière ligne qui nous renvoie, peut-être, au titre lui-même :

BLAKE

The Gods of the earth and sea
Sought through Nature to find
this Tree, but their search
was all in vain: there grows
one in the Human Brain.

BOUTANG

Les dieux de la terre et
et des mers par la nature
le recherchèrent, mais leur
quête fut toute en vain:
l'arbre n'est qu'en l'es-
prit humain.

Les Dieux de la terre et de la mer / tentèrent
par la nature de Le trouver, Mais leur quête fut toute
en vain: / Cet arbre n'est que dans le Cerveau humain.

On se souvient qu'Etiemble, à l'Index du tome II (Structure du mythe) de son grand travail le Mythe de Rimbaud (Gallimard, 1961), nous a donné sa raison suffisante pour ne pas fournir d'index. Ce serait raison suffisante pour nous d'en adjoindre un à l'ouvrage abondamment commenté et tellement humanisé que nous offre M. Boutang. En témoignage de gratitude donc à M. Boutang, et en souvenir de l'Enfer-Bibliothèque de Blake : "J'étais dans une imprimerie, en Enfer. Et je vis comment de génération en génération, est transmise la connaissance. ...Et là, dans la sixième chambre, on était reçu par des hommes : ils avaient l'aspect de livres; on les rangeait dans des bibliothèques...", voici donc l'Index des noms propres du William Blake de Pierre Boutang.

INDEX

Agrippa d'Aubigné, 125
Apulée, 167
Aristote, 41, 42, 87, 170
Aron, 83
Augustin, 28

Baudelaire, 35, 121, 173, 245
Bernanos, 106-7, 247
Bonald, 64, 245
Bloy, 98, 106-7
Boehme, 51, 141

- Breton, 94
 Coleridge, 101, 234
 Comte, 221
 Condillac, 253
 Dante, 7, 8, 22, 112, 135,
 189, 209, 233-4
 De Gandillac, 71
 De Maistre, 21, 53, 245
 Descartes, 221, 223, 247
 Dostoievsky, 14, 27, 47
 Eliot, 73, 243
 Empédocle, 23
 Fichte, 57
 Freud, 94, 97, 159
 Frobenius, 263
 Gide, 14, 19, 27, 50, 141, 229
 Goethe, 241
 Guillemin, 87
 Héraclite, 105
 Hegel, 28, 119, 129, 141, 235
 Heidegger, 23, 53, 139, 173,
 175, 221, 225
 Heisenberg, 219
 Hölderlin, 62, 225
 Homère, 87
 Hugo, 141, 185
 Jean de la Croix, 28, 117, 134
 Jung, 159-60
 Kant, 20-1, 28, 48-9, 53, 93,
 174-5
 Kafka, 7, 20, 82, 181
 Kierkegaard, 27, 47-8, 174,
 227
 Léaud, 51
 Leibnitz, 53, 97, 221
 Lévi-Strauss, 123, 125
 Lieutaghi, 229
 Locke, 141
 Luis de Léon, 64
 Mauras, 71
 Marx, 23, 47
 Messiaen, 105, 180
 Milton, 209-10, 238
 Nicolas de Cuse, 51, 141
 Newton, 20-1, 96, 171, 219,
 223
 Nietzsche, 14-5, 20, 26, 34,
 47, 71, 87, 101,
 139-40, 158, 162,
 174, 223
 Ovide, 167
 Pascal, 105, 113, 158, 219,
 227
 Père Pouget, 54
 Platon, 32, 37, 41, 43, 47,
 87, 90, 119, 135,
 137
 Plotin, 97, 119
 Poe, 7, 21, 35, 47, 101, 105,
 173, 234, 239, 243, 245
 Politzer, 253
 Pound, 7, 143, 173
 Rilke, 91
 Rimbaud, 112, 119, 121, 140-1,
 143, 167, 169, 189
 Robespierre, 255
 Rousseau, 64, 107, 127, 159,
 171-2, 255
 Saint Paul, 113, 115, 141,
 182, 195, 236-7
 Saint Thomas, 51, 67, 112, 174
 Saurat, 50-1, 141
 Scève, 7, 135, 234
 Scheler, 71
 Slisesius, 105
 Shakespeare, 133, 160, 234,
 238
 Soderini, 20
 Sombart, 114
 Suarès, 14

Swedenborg, 46, 64, 140
 Taylor, 46, 97
 Vico, 173

Virgile, 143, 209, 225
 Voltaire, 171-2, 255
 Wahl, 112

N.B. (Madeleine L. Cazamian) la dame, 14
le traducteur, 25
l'exégète, 255
 auteur, peut-être, d'une édition de
 Blake, les Poèmes Choisis (1944) dans
 la Collection : Bibliothèque des Clas-
 siques Etrangers d'Aubier.

P.S. Pour l'avenir de Blake en France ou ailleurs, M. Boutang a peut-être noté que W. Blacke (sic) figure au "palmarès" de Raymond Queneau (Pour une Bibliothèque idéale, Gallimard, 1956, p. 313) ainsi que dans les bibliothèques essentielles de Gérard Bauer, Cocteau, Eluard, Kahnweiler, Leiris, Morand, Picon, Marianne Moore, Prokosch, et Supervielle. Pour nous, américains du nord, de le savoir retenu et signalé par Marianne Moore, c'est une reconnaissance plus que satisfaisante. Mais qui sommes-nous pour en juger. Un absent de la littérature qui démolit sa caverne.

Juillet 1972-Octobre 1978

ROLAND HOUDE
 U.Q.T.R.

NOTES

1. Pierre Boutang, William Blake, l'Herne, Coll. Essais et philosophie, no 4, 1970, pp. 314 avec table [et illustrations].
2. Dont la spécification peut être comparée à celle du Lautréamont par lui-même par Marcelin Pleynet (Ed. du Seuil, 1967) pour produire tel quel le textile populaire suivant : "Ce travail exercé par Lautréamont sur le topos

du monde renversé, est la preuve même de la conscience qu'il avait, pour reprendre la formulation d'Emile Benveniste, que la négation 'constitutive du contenu nié, donc de l'émergence de ce contenu dans la conscience et de la suppression du refoulement', laisse 'subsister une répugnance à s'identifier avec ce contenu', répugnance ici visée" (p. 137) Quel-tex-style !

- 3, Rappelons toutefois que Gide a bien déclaré, dans sa préface, avoir tout traduit quoique n'en goûtant que quelques sentences "parce qu'il n'aime pas les fleurs sans tiges".
- 4, Nous voulons simplement replacer un peu, s'il y a lieu, la position de M. Boutang (p. 50-1) : "Entre Gide et Saurat, Blake a, en France, joué de malchance;...". Il y a eu, tout de même, en 1936, la réédition de la thèse de Pierre Berger: William Blake, mysticisme et poésie; en 1927, l'Art de William Blake par Philippe Soupault; en 1947, le très beau Catalogue de l'exposition de Paris (chez René Drouin, éditeur); et le bel article de Henri Lemaître, "William Blake, peintre ésotérique", Les Cahiers d'Hermès, no 2 (1947), p. 179-93; ainsi que la thèse de Jacques Roos à l'U. de Strasbourg (1951) telle que retenue par Gilbert Varet, Manuel de bibliographie philosophique, I, p. 257. En fait, nous demeurons convaincus que près de tout salon littéraire ou philosophique il y aura toujours, qu'on le veuille ou non, une cuisine bibliographique où préparer les plats ou retourner les déchets, en récupérant l'histoire.

connaissance
analytique
et
connaissance
herméneutique

Pas plus que l'hypothèse optimiste d'une convergence entre la technique et la démocratie, l'affirmation pessimiste selon laquelle la technique exclut la démocratie ne se justifie.

Dans les systèmes industriels les plus avancés, il faut de nos jours faire un effort énergique pour prendre en main de façon consciente une médiation du progrès technique et de la pratique vécue des grandes sociétés industrielles qui jusqu'à présent n'a fait que s'imposer avec tous les traits d'une histoire naturelle.

HABERMAS, La technique et la science comme "idéologie", pp. 93-94.

I. Hegel importe à Marx dans l'Introduction de 1857 à la Critique de l'Economie Politique en ce qu'il prend le contrepied de l'empirisme analytique; en amenant à considérer toute réalité comme nécessairement conforme à l'idée, Hegel permet de conserver à un Lebenszusammenhang la cohésion d'un sens dont l'idée se veut l'expression absolue. Il convient, certes, de ne pas oublier que cette perspective de totalité ne cesse d'être spéculative que lorsqu'elle ramène la cohésion systématique au concret lui-même, comme moyen d'interrogation du mouvement de ce concret. Mais dans l'opposition à une démarche qui, renonçant à la totalité, se contenterait de l'analyse nous percevons l'opposition à Comte que traduira la postface de 1873 à la seconde édition du Capital:

"La méthode employée dans le Capital a été peu comprise, à en juger par les notions contradictoires qu'on s'en est faites. Ainsi la Revue positiviste de Paris me reproche à la fois d'avoir fait l'économie politique métaphysique et - de-

vinez quoi - de m'êtré borné à une simple analyse critique des éléments donnés au lieu de formuler des recettes (comtistes?) pour les marmites de l'avenir".

Les notions contradictoires qu'on a pu se faire de la méthode renvoient selon Habermas à deux composantes du marxisme dont il entend souligner l'égalé importance; c'est en ce sens que Connaissance et Intérêt note l'existence chez Marx de "deux versions" (pp.65 sq) (1) : celle de la "transposition automatique des sciences naturelles et de la technologie en une conscience de soi par laquelle le sujet social contrôle le processus de vie matériel" (D'après cette conception l'histoire de la conscience transcendantale n'est en somme que la reproduction de l'histoire de la technologie" (p.65) et celle par laquelle Marx reconnaît que l'histoire de l'espèce ne s'accomplit pas "seulement en rapport avec l'action instrumentale des hommes mais en même temps dans le cadre de rapports de force déterminés par les interactions entre les hommes" (p.69 sq). Dans cette seconde version le progrès scientifique et technique n'entraîne pas nécessairement la formation d'un sujet conscient. Le recours au modèle hégélien de l'interaction doit permettre de corriger "la transposition instrumentaliste des concepts de la philosophie réflexive" (p.59) qui domine la lecture marxienne de la Phénoménologie de l'Esprit et qui est "typique du fondement philosophique sur lequel Marx déploie sa critique de Hegel : la production comme 'Tathandlung' d'une espèce en train de se constituer" mais ne l'est en rien quant à "la théorie de la société par laquelle Marx accomplit dans toute son extension l'héritage matérialiste de Hegel" (p.69). Marx aurait en fait dépassé tout à la fois la philosophie idéaliste spéculative et le naturalisme économique mais la conception de la réflexion comme "feedback" de la production se serait unilatéralement affirmée dans sa conscience théorique, ainsi que le prouveraient tous les passages où il souligne la scientificité de sa démarche en insistant sur sa parenté avec les sciences de la nature (p.63).

"Une analyse précise de la première partie de l'Idéologie allemande montre que Marx n'explique pas à proprement parler le lien entre travail et interaction, mais qu'il réduit l'un de ces deux moments à l'autre sous le titre non spécifique de pratique sociale, en l'occurrence qu'il fait remonter l'activité communicationnelle à l'activité instrumentale... Cette activité instrumentale devient le paradigme qui permet de produire toutes les catégories ; tout est absorbé dans le mouvement propre de la production. C'est aussi la raison pour laquelle l'intuition géniale du lien dialectique existant entre les forces productives et les rapports de production pouvait d'emblée faire facilement l'objet d'une fausse interprétation d'ordre mécaniste" (2)

Il s'agit donc de résister, contre Marx ou la perversion à laquelle il laissait le champ libre, à l'effet d'une critique de Hegel et d'une priorité de l'analyse économique qui ramèneraient au fond la conscience épistémologique à un paradigme analytique relevant d'une philosophie de l'entendement. Il est intéressant de relire dans cette optique Hegel et le problème de la métaphysique de Horkheimer, où se trouvent développées à la fois une critique de Hegel et une critique de l'école de Bade; d'autant que certaines formulations renvoient aux textes méthodologiques de Marx (1857 et 1873) auxquels il va falloir confronter le dépassement des limites de la conscience théorique marxienne par Habermas (3). En une vingtaine de pages l'argumentation de Horkheimer préfigure l'imposante reconstruction de Connaissance et intérêt. Le mérite de Hegel tient au fait qu'il a su dépasser la philosophie kantienne de l'entendement.

Mais chez Hegel "la doctrine de l'identité absolue du sujet et de l'objet est acquise dès le départ et constitue partout le critère d'orientation" (ibid. p.142). Pourtant, c'est Hegel qui met sur la voie de la nécessaire complémentarité de l'analytique et d'une démarche dominée par une totalité spéculative : " La métaphysique ne l'a pas rendu aveugle

à la réalité empirique, elle a même aiguisé son regard dans plus d'un cas" (p.155). On comprend ainsi l'usage que peut faire Marx de la totalité spéculative dans l'introduction de 1857. "La philosophie de l'Esprit est devenue intenable dans la mesure où elle prend les faits de la vie historique comme l'expression d'un processus spirituel, fût-il dialectique" (p.156). Dans sa tension avec l'empirique, en tant qu' "opposition entre étude empirique et métaphysique", la perspective de la totalité "n'est pas à dépasser" (ibid.). C'est encore cette position que défendent Adorno et Habermas dans la querelle du positivisme. Elle permet, sans porter pour autant préjudice à l'analyse empirique, de "donner à l'exposition des faits la forme du développement des concepts" (p.157), ainsi que l'explique Marx dans sa postface de 1873:

"A l'investigation de faire la matière sienne dans tous ses détails, d'en analyser les diverses formes de développement et de découvrir leur lien intime. Une fois cette tâche accomplie, mais seulement alors, le mouvement réel peut être exposé dans son ensemble. Si l'on y réussit de sorte que la vie de la matière se réfléchisse dans la production idéale, ce mirage peut faire croire à une construction a priori".

Passage non dépourvu d'ambiguïtés; mais les termes de "reflet", de "reproduction", dans ce qu'ils ont de mécaniste, manifestent clairement que le mouvement du concept est le mouvement réel. En tant que tel il n'est donc pas seulement un procédé d'exposition mais, en dépit du credo scientifique analytique, une méthode d'investigation:

"Dans la conception positive des choses existantes elle (la dialectique) inclut du même coup l'intelligence de leur négation fatale, parce que, saisissant le mouvement même dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire, rien ne saurait lui en imposer, parce qu'elle est essentiellement critique et révolutionnaire."

Investigation et exposition sont inséparables: "En définissant ce qu'il appelle ma méthode d'investigation avec tant de justice... qu'est-ce que que l'auteur a défini si ce n'est la méthode dialectique ? " On comprendrait mal, si l'empirisme et la perspective de la totalité n'étaient indissociables, que la dialectique ne soit dans la lettre du texte rien d'autre que l'analytique ! La démarche de Horkheimer débouche sur la même conclusion :

"Si l'on considère l'ensemble des sciences de la nature, inerte et animée, il n'est pas possible d'en opposer une, comme visant la simple "exactitude", à une autre cherchant la pure "vérité", la physique visant seulement la pratique alors qu'au contraire l'histoire, l'anthropologie, la sociologie tendraient à l'intellection d'une réalité supérieure. Ni la structure logique des concepts qu'elles forgent, ni la prétention à la validité ne fondent l'affirmation d'une différence de principe entre les deux groupes de sciences" (Horkheimer, op.cit. p.157).

"L'Ecole du Sud-Ouest de l'Allemagne" a donc eu tort de le faire. La Théorie critique vise, elle, une totalité: totalité de l'objet, d'où totalité nécessaire de la méthode, totalité enfin entre objet et méthode, comme nous l'avons montré plus haut dans l'essai de 1937 Théorie traditionnelle et théorie critique. Pour Habermas, il ne s'agit pas plus d'isoler deux modèles scientifiques mais bien de montrer leur indissociabilité pratique: c'est plutôt Marx, par les conséquences auxquelles il a pu donner lieu, qui est accusé d'une séparation jeune-hégélienne dont l'effet favorise le dualisme néo-kantien.

II. Il reste à examiner dans quelle mesure sa critique d'un tel dualisme, qu'il traque dans l'oeuvre effectivement réalisée par Marx, ne lui succombe pas pour autant en favorisant, d'abord à des fins tactiques, une interaction qui devient autonome et prétend être critique non tant par sa

tension avec le domaine du travail mais seule, par la seule vertu d'une "pratique communicationnelle". Cette question rebondit au contact des textes méthodologiques de Marx que nous venons d'évoquer. Chez Marx, précisément par sa "fausse conscience" analytique, la méthode semble manifester son unité et sa spécificité quel que soit son objet: nature ou société. Habermas réduit cette spécificité aux limites historiques de Marx, qui "fait coïncider le jugement pratique d'une opinion publique (Öffentlichkeit) qui est d'ordre politique avec une maîtrise technique efficace" (4). Or "entre-temps nous avons appris que même une bureaucratie planificatrice fonctionnant bien (ainsi qu'un contrôle scientifique de la production et des services) ne représente pas une condition suffisante pour que se réalise de façon harmonieuse l'ensemble des forces productives à la fois matérielles et intellectuelles dans la jouissance et la liberté d'une société émancipée" (ibid. p.89 sq). Dans quelle mesure Habermas conçoit-il, peut-il concevoir, dans sa propre situation idéologique l'union de la condition nécessaire mais non suffisante fournie par les sciences analytiques avec l'interaction? Cette union est-elle comme invitée à le penser la lettre de Travail et interaction, la dialectique des deux sphères héritées dialectiquement de Hegel ou, sur la base d'un développement suffisant des forces productives (travail) l'amorce d'une autre pratique, de nature exclusivement interactionnelle - d'une façon analogique au bond utopique envisagé par Marcuse lorsque "les possibilités techniques, matérielles, de la réalisation d'une nouvelle société sont présentes et (que) cette transformation ne demeure utopique que par l'effet d'une organisation sociopolitique particulière : l'unidimensionalité (5). Que le cadre institutionnel ne soit pas réductible en ligne directe au travail, Marx lui-même l'a reconnu dans la Préface de 1859 à la Critique de l'Economie politique :

"Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure . Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement

matériel - qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse - des conditions de production économiques, et les formes politiques, juridiques, religieuses, artistiques, bref les formes idéologiques dans lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout".

Peut-on néanmoins commenter ainsi que le fait Habermas:

"L'émancipation face à la puissance de la nature extérieure est apportée à une société par les processus du travail, c'est à dire la production de savoir exploitable techniquement... ; l'émancipation de la contrainte due à la nature interne n'est possible qu'en fonction d'une relève des institutions disposent du pouvoir grâce à une organisation des échanges sociaux qui soit liée à une communication libre de toute domination. Cela n'advient pas immédiatement au moyen de l'activité de production mais par l'activité révolutionnaire de la lutte de classes..." (6)

Le danger de cette interprétation ne se révèle totalement, il est vrai, qu'en fonction de la disparition du concept de classe, constatable très tôt dans la théorie critique (7); cette disparition rend plus difficile à établir le lien entre "l'interaction" et le travail. Une comparaison avec Marcuse montre comment Habermas s'efforce - contre la thèse de l'unidimensionalité - de dégager un espace qui est celui de la théorie, de l'idéologie et de la critique de l'idéologie, l'espace d'un combat d'émancipation pour la structuration de l'opinion et la "légitimation". Or cet effort, tout en rompant avec l'unidimensionalité, en suit la loi (ce qui est, par ironie, la critique adressée à Marcuse); l'espace interactionnel prend le pas sur la dialectique du travail et de l'interaction. Il n'est plus seulement le milieu lui-même intérieurement dialectique d'une synthèse ("La technique et la science comme 'idéologie'", p.181); il prend figure isolément face au modèle instrumental qui n'est pas

d'emblée actif en lui mais l'investit de l'extérieur. Dans l'unidimensionalité marcusienne le travail et l'interaction sont mêlés. La technologie sert à maintenir la domination politique, comme chez Habermas, mais tandis que l'idéologie est du même coup chez Marcuse l'aspect politique de la technique, elle naît seulement chez Habermas d'une valorisation du savoir technique dans le domaine de l'interaction, qui perd alors sa spécificité. Pour Marcuse "l'appareil de production, les biens et les services qu'il produit, 'vendent' le système social dans sa totalité ou servent à l'imposer" (8). Pour Habermas, comme on l'a vu dans le commentaire des "deux" versions de Marx, l'interaction pervertie, investie par la rationalité finalisée du système instrumental, conserve une spécificité d'objet: tandis que le travail désigne l'action face à la nature extérieure, l'interaction porte sur les rapports intersubjectifs. Dans les sociétés préindustrielles la primauté revient aux institutions et le savoir instrumental informe seulement des sous-systèmes (9). L'expansion industrielle du capitalisme fait passer ces sous-systèmes au premier plan: "Les légitimations traditionnelles deviennent critiques selon les critères de rationalité de la relation fin-moyens" (10). Dans sa perspective historique cette analyse habermasienne de la légitimation rejoint la succession marxienne des modes de production. Mais la définition des sociétés pré-industrielles comme mode de production à dominance interactionnelle ne s'accompagne pas d'une nette affirmation de la détermination ultime par l'économie, du moins en ce sens que la spécificité de l'interaction, son extériorité par rapport au travail, s'y trouve tout aussi abusivement mis en relief que ce dernier chez Marx selon la lecture qu'en fait Habermas. Il y va, en dépit d'une relative autonomie, de la consubstantialité dans une même dialectique des deux dimensions du travail et de l'interaction, dont l'opposition ne saurait être que dialectique, comme celle du positif et du négatif; la Théorie critique peut appréhender cette opposition en la situant dans les écarts internes à leur dialectique, fût-ce en les grossissant par le biais d'idéaux hérités de la tra-

dition philosophique (cette tradition que remplace l'organisation instrumentale) - d'une façon analogue à celle dont Marx utilisait la posthistoire philosophique allemande ou le point de vue supranational de la marche de l'histoire (par l'opposition de la France et de l'Allemagne) - mais non en érigeant extérieurement au processus un espace superstructurel où s'élaborerait, au-dessus de la tête des hommes qui produisent l'histoire, le sens des structures (11). Bien que sociale et dialectique, dépassant dans l'intersubjectivité le sujet monologique de Kant, l'interaction habermasienne érigerait une réflexion transcendantale au dessus du processus au lieu de la tirer de lui et de la réinvestir en lui. Si elle s'identifie à ce transcendantal la critique débat au dessus de la mêlée, même lorsque son discours est discussion (Diskurs). Le sens débattu dans ce discours serait-il herméneutique qu'il n'en resterait pas moins une idée de la Raison dès lors qu'il ne serait pas constamment dialectisé et médiatisé par la dialectique du travail, par une dialectique entre forces productives et rapports de production. Non seulement ces derniers s'isolent, mais ils s'isolent dans la fausse autonomie d'une pratique exclusivement idéologique. A ce point nous sommes amenés à mettre en cause ce modèle de l'interaction qui, dans notre reconstruction de la théorie critique, s'imposerait comme son avancée la plus rigoureuse dans la pratique, Horkheimer ayant défini dès Théorie traditionnelle et théorie critique les rapports de la théorie et de la pratique comme un "débat entre les éléments les plus avancés du prolétariat et les individus qui énoncent la vérité à son sujet" (p.47), c'est à dire lui donnent une image de son existence et de ses intérêts (ibid.). Débat nécessaire en ce sens que "le théoricien dont l'affaire est d'accélérer l'évolution vers une société libérée de l'injustice peut se trouver parfois...en opposition avec des conceptions généralement admises en un moment donné au sein du prolétariat" (p.54); c'est le propre de la relative autonomie de l'idéologique et la condition de l'écart critique. C'est aussi ce qui peut le faire passer pour un utopiste (p.53), car sa théorie n'est pas l'histoire, "la signification historique de ce qu'il a fait ne parle pas d'elle-même, elle dépend bien plutôt de ceux qui parlent et agissent en son nom, elle n'est

pas celle d'une figure historique aux contours bien délimités" (ibid.)

"Ce que Marx dénonce comme idéologie, c'est donc une conscience qui a banni tous ses éléments subjectifs- intérêts, talents, penchants- pour se donner l'apparence de l'autonomie; il dénonce très précisément cette "conscience pure" considérée par la tradition philosophique comme la seule source de certitude à laquelle on puisse se fier. L'autonomie de la conscience a désormais pour fondement une autonomie semblable de la pratique- processus qui se développe dans toute son ampleur avec les conditions de la production capitaliste, ainsi que Marx pense pouvoir le démontrer par l'analyse de travail devenu autonome" (12).

Si l'on peut pousser cette analyse jusqu'à la retourner contre Marx en tenant pour idéologiquement autonome une interprétation de l'histoire réduite au modèle instrumental du travail, il paraît difficile d'y remédier par une dialectique se situant "au-dessus" du travail. Habermas a beau placer, dans la technique et la science comme idéologie, l'essai "Travail et interaction" après "connaissance et intérêt" - pour une raison qui n'est pas seulement d'écriture (1967 et 1965)-, ce qui est clair pour Hegel face aux jeunes hégéliens l'est moins pour Habermas lui-même dans sa volonté de réactiver sous la forme du travail et de l'interaction la dialectique larvée des forces productives et des rapports de production; la 5ème thèse de "Connaissance et intérêt" parle d'une façon bien vague d'une dialectique "dépassant le dialogue réprimé:

"L'unité de la connaissance et de l'intérêt se confirme dans une dialectique qui à partir des traces historiques du dialogue réprimé reconstruit ce qui a été réprimé" (p.158).

Le dialogue peut-il en tant que tel constituer dès maintenant

l'identité du moi; n'a-t-il pas plutôt besoin de cette société libérée qu'il ne peut, seul, construire?

"A vrai dire, répond Habermas, ce n'est que dans une société émancipée, qui aurait réalisé l'émancipation de ses membres, que la communication aurait pu prendre l'ampleur du dialogue exempt de domination de tous avec tous auquel de tout temps nous avons emprunté le modèle d'une identité du moi constituée dans la réciprocité ainsi que l'idée d'une véritable harmonie" (p. 157).

Alors que l'interaction, comme avènement de la libre communication, ne doit être que la fin, l'idéal d'une société libérée, au-delà du règne de la nécessité, elle semble correspondre chez Habermas à une possibilité présente. Il reste à voir dans quelle mesure, et jusqu'à quel point cette extrême ambiguïté qui domine la conception de l'interaction est imposée, non par une méconnaissance mais par la prise en considération des structures socio-économiques du capitalisme avancé.

III En bonne logique, la façon dont la pratique communicationnelle échappe à une réduction au langage -contrairement aux accusations souvent portées contre elle- doit montrer comment elle peut, dialectiquement, renoncer à la réduction au travail, sans pour autant s'isoler de la dialectique du travail. D'autant plus que la théorie pure et l'activité technique ont ceci de commun qu'elles sont monologiques:

"L'activité stratégique se distingue des actions communicationnelles en ceci que la décision stratégique entre les deux termes possibles d'une alternative peut et doit être prise de façon foncièrement monologique, c'est-à-dire sans qu'il y ait eu d'accord entre les partenaires concernant le problème posé..."

"Le langage... n'implique pas encore la communication des sujets agissant et vivant ensemble, il ne

désigne ici que l'utilisation de symbole par l'individu solitaire qui est confronté à la nature et donne des noms aux choses".

("Travail et interaction", in La technique et la science comme idéologie, pp. 179 et 182).

Dans la théorie du consensus le rapport entre un énoncé et l'intérêt de connaissance se trouve thématiqué et la vérité de l'énoncé reconnue par la thématisation intersubjective. Celle-ci permet de réviser la conception traditionnelle de la science et la nature du sujet transcendantal dont elle pouvait se réclamer. Ce sujet n'est plus le moi fichtéen se posant en sujet autonome face au non moi; il n'existe que par le langage et les règles "transcendantales" de la communication (possibilité d'être universellement compris). L'objectivisme théorique et le subjectivisme pratique qui le complètent naturellement (sous la forme de l'irrationalisme ou du décisionnisme) ignorent précisément que toute connaissance, toute proposition et aussi toute action, dès lorsqu'elles adoptent une expression langagière et se donnent à comprendre, dépendent de ces règles. Habermas s'appuie ici sur l'idée d'"a priori d'une communauté communicationnelle" développée par Karl Otto Apel (13). Quand à la valeur universelle d'une telle vérité, elle dépend de l'universalité et de la constance de l'intérêt qui la domine. Ainsi "l'intérêt à l'autoconservation par le travail social sous la contrainte de conditions naturelles semble bel et bien avoir été une donnée constante des différents stades d'évolution de l'espèce humaine. C'est pourquoi, en principe, on peut atteindre sans difficulté un consensus quant au sens de la manipulation technique en deçà d'un certain seuil historique et culturel" (14). La vérité se définit comme "soziale Verbindlichkeit", obligation sociale. Dans cette conception il existe une continuité entre le travail, le langage et l'intersubjectivité communicationnelle, continuité que la Théorie critique veut rendre consciente et sans cesse opérante en réactivant l'auto-réflexion. Le communicationnel ne s'érige pas, ici, en sphère indépendante. Quant à l'opposition entre un savoir théorique et un savoir pratique, elle est barrée par la valeur sociale,

inséparable du monde vécu social, de la vérité. L'herméneutique philosophique de Gadamer et Apel, l'anthropologie philosophique, nous enseignent l'une et l'autre que le langage courant est toujours lié à la tradition et obéit toujours à des valeurs. L'ouvrage de 1967 "Zur Logik der Sozialwissenschaften" (Contribution à la logique des sciences sociales) (15) souligne l'importance de Gadamer dans ce moment de la pensée habermasienne - une influence dont les limites permettent au demeurant d'écartier définitivement l'idée d'une primauté du langage, même conçu sous cette forme plus large. Car cet "élargissement du problème de la vérité par la compréhension dans les sciences humaines" (chap. II de Vérité et méthode) va, pour Habermas, plus loin que ne le mène Gadamer dans son chapitre III, "inflexion ontologique de l'herméneutique sous la conduite du langage". Dans cette dernière partie, Gadamer absolutise la langue en passant du "langage comme milieu de l'expérience herméneutique" à "la langue comme horizon d'une ontologie herméneutique". Habermas infléchit en revanche vers la dépendance de la langue et de la tradition par rapport aux processus de socialisation:

"L'objectivité d'une tradition faite de sens symbolique n'est pas assez objective. L'herméneutique se heurte en quelque sorte de l'intérieur aux murs de la tradition; dès lors qu'elle fait l'expérience et qu'elle connaît ces limites, elle ne peut plus poser en absolu les héritages culturels. Il est tout à fait juste de concevoir la langue comme une méta-institution dont dépendent toutes les institutions sociales; car l'action sociale ne se constitue que dans la communication courante. Mais cette méta-institution de la langue-tradition dépend manifestement, quant à elle, de processus sociaux qui ne se résolvent pas en contextes normatifs. La langue est aussi un moyen de domination, de puissance sociale. Elle sert à légitimer des rapports de force organisés...; L'expérience herméneutique, se heurtant à cette dépendance du

contexte symbolique vis à vis de rapports effectifs, se transforme en critique de l'idéologie" (ibid. p. 177sq).

L'interaction n'est donc pas la langue, même élargie à la méta-institution d'une tradition et de contextes normatifs. Cette mise au point vaudrait de même pour l'impérialisme structuraliste plus caractéristique de la scène française et pris seulement en compte par Habermas dans son dernier ouvrage (Reconstruction du Matérialisme historique). Par rapport aux démarches analytiques et quantitatives, la conceptualisation linguistique (qui saisit des écarts pertinents, des différences peut permettre au marxisme d'appréhender la qualité, la valeur, le vécu. Le structuralisme linguistique peut d'ailleurs provoquer une ontologisation plus dangereuse encore que celle de Gadamer s'il oublie les réductions méthodologiques auxquelles Saussure a procédé pour délimiter son objet: l'opposition langue/parole, diachronie/synchronie, sens/signification. Oublier que l'on étudie ainsi le fonctionnement d'un système à un moment de son évolution (16) conduit à ontologiser la structure, ou - dans la perspective qui nous intéresse - à faire des structures du langage celles d'un transcendantal (au demeurant sans sujet) - ce que Ricoeur appelle "un kantisme sans sujet transcendantal"

L'interaction habermasienne se veut la synthèse et le dépassement de l'intérêt pratique (historico-herméneutique) et de l'intérêt technique (analytique) dans son ensemble - c'est-à-dire au modèle du travail. Le dépassement des dangers du langage fournit à Habermas l'occasion d'établir le modèle du dépassement de tout modèle partiel et d'indiquer le statut du modèle du travail dans un tel dépassement.

Dans la mesure où elle prétend pas à une totale neutralité face à son objet - comme y prétendent les sciences de la nature -, la théorie sociale dialectique fait intervenir l'objet dans la détermination de la méthode. Habermas voit dans cette circularité, comme le note Albert, la né-

cessité du recours à l'"herméneutique naturelle du monde vécu social" (ibid. p. 201). Car l'appareil scientifique qui permet de connaître l'objet doit s'appuyer lui-même sur une préconception dont l'herméneutique permet de rendre compte - un "fond d'expérience préscientifique déjà accumulé" qui "guide le projet théorique" et s'avère adéquat à l'objet dans le cours de l'explication. Cette vérification n'est manifestement pas du même ordre que celle des sciences empirico-analytiques. Les lois visées par la théorie ne sont d'ailleurs pas non plus du même ordre; elle n'ont qu'une valeur historique, dans le rapport historique de la théorie à l'histoire. Leur validité est à la fois plus vaste et plus restreinte que celle des lois dans les sciences naturelles: l'"analyse dialectique" cherche à éclairer "la totalité concrète d'une société prise dans une évolution historique" (ibid. p. 210). Elle tire ses lois "de la conscience que les sujets agissants ont de leur situation" mais dépasse ce sens subjectif

"car le fait que ces idées et ces interprétations dépendent des configurations d'intérêts d'un contexte objectif de reproduction sociale interdit qu'on en reste à une herméneutique subjective de la compréhension du sens; une théorie de la compréhension du sens objectif doit quasi accorder son importance au moment de réification que les démarches objectivantes considèrent, elles de façon exclusive"(17).

C'est, en d'autres termes, la réalité de la réification qui justifie la composante objectivante, empirico-analytique de la méthode dialectique. Dans la constitution dialectique de la théorie, dialectique, à partir de l'intérêt pratique des sciences herméneutiques et de l'intérêt technique, cette réalité - la réalité du travail - n'est donc pas ignorée. La totalité dialectique, anticipation de la synthèse dialectique, intervient sur le mode herméneutique dans la méthode dialectique qui travaille à cette synthèse. L'"ambiguïté" de l'interaction constatée plus haut, sa double appartenance

aux sciences herméneutiques et au moment de la synthèse, fonctionne ici dialectiquement, comme le voulaient les déclarations d'intention lors de l'héritage des modèles hégéliens ("Travail et interaction"); le statut de l'interaction correspond au statut de la totalité dans la querelle du positivisme, ("Théorie analytique de la science et dialectique", pp. 155 sq). Cette théorie critique de la société répond, à sa façon, au programme de Marx en 1857. L'interaction ne peut donc être seulement la vérité du travail, comme elle est la vérité du langage, dans une succession de moments dialectiques. Elle intervient conjointement. C'est pourquoi Habermas repousse la distinction de Gadamer entre vérité et méthode:

"La confrontation de la 'vérité' et de la 'méthode' n'aurait pas dû conduire Gadamer à opposer abstraitement l'expérience herméneutique à la connaissance méthodique... Les droits que l'herméneutique fait légitimement valoir contre l'absolutisme - lui aussi efficace en pratique - d'une méthodologie générale des sciences expérimentales ne dispensent aucunement du travail méthodologique - ils ne sauraient être, nous devons le craindre, actifs que dans ces sciences" (Logiques des sciences sociales, p. 173).

C'est par le refus de ce dualisme que l'interaction peut devenir le moment d'émancipation commun aux deux types de sciences. Si, dans la ligne de Hegel, l'interaction représente la synthèse, le dualisme habermasien - essentiellement compensateur face à l'idéologie technocratique - sert à réactiver la dialectique par une hétéroposition du moment de la synthèse et interdit de voir dans le travail une réconciliation. Le poids de la technocratie et de la fausse conscience théorique issue des déclarations et des réalisations marxiennes se voit opposer le contre-poids de l'interaction; mais, dans la logique de ce rééquilibrage, il est exclu que l'interaction seule se pose en synthèse: elle intervient d'une part dans l'opposition dualiste des sciences herméneu-

tiques aux sciences analytiques comme la conscience de soi des premières, d'autre part comme tension vers une synthèse entre l'intérêt technique du travail et l'intérêt pratique du monde vécu social, comme un moment qui doit investir le travail pour que la synthèse se fasse.

Gérard Raulet
Université de Paris-Sorbonne

NOTES

- 1, Connaissance et intérêt, Paris, Gallimard, 1976.
- 2, "travail et interaction", in La technique et la science comme 'idéologie', Paris, Gallimard, 1974, p. 209.
- 3, "Hegel et le problème de la métaphysique", in les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire, Paris, Payot, 1974.
- 4, "Progrès technique et monde vécu social", in La technique et la science comme 'idéologie', op. cit., p. 89 sq.
- 5, cf. Raulet, "Encerclement technocratique et dépassement utopique", in Utopie-marxisme selon Ernst Bloch, Paris, Payot, 1976, pp. 295 sq.
- 6, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 85.
- 7, cf. Raulet/Assoun, Marxisme et théorie critique, "Pour une reconstruction de la théorie critique", T.I, Paris Payot, 1978.
- 8, Marcuse, L'Homme unidimensionnel, Paris, Ed. de Minuit, P. 25 & p. 40.

- 9, La technique et la science comme 'idéologie', p. 27.
- 10, ibid. p. 61.
- 11, cf. la controverse entre Habermas et Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- 12, Théorie et pratique, Paris, Payot, 1975, T.II, p.212.
- 13, "Die erkenntnistheoretische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft", in Information und Kommunikation, München/Wein, 1968, p. 163 sq.
- 14, Habermas, "Analytische Wissenschafts theorie und Dialektik", in Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt und Neuwied, 1969, p. 183.
- 15, Tübingen 1967.
- 16, sur ces questions, cf. en particulier Henri Lefebvre, Le langage et la société, Paris, Gallimard, 1966, chap. V.
- 17, Der Positivismusstreit, op. cit., p. 47.

l'histoire des
sciences de
gaston bachelard

"Depuis quelques siècles l'histoire des sciences est devenue l'histoire d'une cité scientifique. La cité scientifique, dans la période contemporaine a une cohérence rationnelle et technique qui écarte tout retour en arrière. L'historien des sciences, tout en cheminant le long d'un passé obscur, doit aider les esprits à prendre conscience de la valeur profondément humaine de la science d'aujourd'hui."(1)

"L'histoire des sciences est menée par une sorte de nécessité autonome", déclare Bachelard(2), affirmant ainsi sa position interniste(*).

L'internisme en histoire des sciences ne signifie pas l'"intemporalisme", c'est-à-dire que les thèses internistes ne rejoignent pas l'idée d'un développement scientifique qui se ferait en quelque sorte en dehors du temps, comme mû par un premier moteur totalement indépendant des conditions d'existence de la science; bien au contraire, Bachelard sou-

tient que la science se développe à l'occasion de l'intervention du savant sur la découverte scientifique et que le travail de l'historien des sciences n'est plus alors celui d'un chroniqueur, mais bien plutôt celui d'un théoricien. Georges Canguilhem l'explique ainsi :

"L'internationalisme - tenu par les externalistes pour idéalisme - consiste à penser qu'il n'y a pas d'histoire des sciences, si l'on ne se place pas à l'intérieur même de l'oeuvre scientifique pour en analyser les démarches par lesquelles elle cherche à satisfaire aux normes spécifiques qui permettent de la définir comme science et non comme technique ou idéologie. Dans cette perspective, l'historien des sciences doit adopter une attitude théorique à l'égard de ce qui est retenu comme fait de théorie, par conséquent utiliser des hypothèses, des paradigmes, au même titre que les savants eux-mêmes."(3)

Lorsqu'on examine l'histoire chronologique des sciences, on se rend compte que "les vérités produites par les sciences s'établissent au fil d'un processus"(4), mais que ce processus ne s'établit pas sans heurts, qu'il y a dans l'histoire des sciences des ruptures, des obstacles, des seuils, et que chaque surprise de l'essor scientifique, chaque nouvel envol conduit inéluctablement la science vers ses principes: "Les sciences ne partent pas de leurs principes, elles y vont."(5) Par ailleurs, Georges Canguilhem dit encore :

"L'épistémologie procède de l'actuel vers ses commencements en sorte qu'une partie seulement de ce qui se donnait hier pour science se trouve à quelque degré fondée par le présent."(6)

L'histoire des sciences est un devenir, elle se réalise en se renouvelant, elle progresse en s'améliorant.

"Ainsi", nous dit Bachelard, "pour la pensée scientifique, le progrès est démontré, il est démontrable, sa démonstration est même un élément pédagogique indispensable pour le développement de la culture scientifique.(...) le progrès est la dynamique même de la culture scientifique (...)." (7)

Si la science, qui se réalise dans le devenir qu'est le progrès, trouve sa dynamique au sein même des découvertes qu'elle suscite, l'histoire des sciences, par contre, ne peut s'établir qu'à la condition d'être récurrente:

"On voit alors la nécessité éducative de formuler une histoire récurrente, une histoire qu'on éclaire par la finalité du présent, une histoire qui part des certitudes du présent et découvre dans le passé, les formations progressives de la vérité." (8)

Le progrès s'envisage alors dans une histoire parfaitement au courant de ses origines et de ses fins, de ses objets et de ses possibilités.

* * *

Des thèses comme celle de Duhem sur l'équivalence des théories n'ont plus leur place dans la conception bachelardienne de l'histoire des sciences. Bachelard, en effet, a maintes fois insisté sur le caractère essentiellement rationnel des sciences contemporaines. Il ne croit pas que ce soit encore la philosophie qui doive éclairer la science, mais plutôt l'inverse: il y a ici un renversement des valeurs philosophiques au profit des valeurs scientifiques. La philosophie, tout en demeurant très près de la science, ne doit

plus tenter de la guider, de la censurer avant même qu'elle se développe, comme elle le faisait jadis sous l'Inquisition. Il y a, avec Bachelard, une nette démarcation entre le champ purement spéculatif qui est le privilège de la philosophie, et celui de la recherche rationnelle, qui est le privilège de la science. La philosophie qui veut suivre la science dans son développement doit, comme la science, être "une philosophie en alerte"; elle seule peut suivre alors les modifications profondes de la connaissance scientifique, car elle règle sa démarche sur celle de la science et se bâtit sur des valeurs épistémologiques qui sont les mêmes que **celles de la science**. La philosophie, en tant que métalangage de la science, est indissociable de cette dernière. Le savant et le philosophe s'abreuvent mutuellement de leurs discours. Engels lui-même s'en était rendu compte: "Les savants croient se libérer de la philosophie en l'ignorant ou en la vitupérant. Mais comme, sans pensée, ils ne progressent pas d'un pas(...)".(9) Moins catégorique que Engels, Bachelard conçoit que le savant mène sa recherche indépendamment de la philosophie, mais que celle-ci demeure en alerte, prête à intervenir. Pour Bachelard, le savant doit s'affranchir de ce joug dont parle Engels, par le rationalisme. La philosophie contribue à valoriser l'entreprise scientifique et à faire en sorte que la science apparaisse sous son jour réel: un perpétuel devenir.

Le devenir de la science est ou s'annonce de plus en plus comme un devenir social. C'est par la socialisation de la recherche et l'utilisation des ressources mises à sa disposition, que la science se réalise comme devenir. Elle est désormais sociale au sens où la communauté entière des savants contribue à la naissance de nouvelles théories, comme l'explique Canguilhem (10).

C'est parce qu'elle crée elle-même ses propres normes que la cité scientifique est socialisée: les savants se concertent, unissent leurs efforts et leur savoir pour élaborer les théories de la science contemporaine. Les exigences de la rationalité sont d'ailleurs telles qu'une seule tête ne peut à elle seule contenir toutes les données rela-

tives à l'élaboration d'une théorie moderne. C'est ainsi que la socialisation de la science a pour effet de faire entrer la communauté scientifique dans une lutte que les savants eux-mêmes n'ont peut-être pas désirée. Les théories scientifiques doivent être approuvées par la communauté des savants avant même d'être sanctionnées. Pierre Thuillier déclare que "les théories subissent à l'intérieur même des collectivités scientifiques, des sortes d'examens de passage dont les normes ne sont pas seulement rationnelles mais idéologiques." (11) Et Pierre Thuillier, dans le même texte (12), appuie son affirmation sur le témoignage de Mario Bunge. Par ailleurs, Alexandre Koyré développe la même argumentation à propos de l'analyse de Boris M. Hessen sur les origines économiques des Principia de Newton (13).

* * *

Certains considèrent que la confiance nouvelle de l'homme moderne en lui-même, le pouvoir de découvrir la vérité par ses propres moyens en exerçant ses sens et son intellect, ont généré le progrès scientifique - quand ce dernier est toutefois admis. D'autres pensent que l'homme moderne est passé d'une attitude de vie contemplative à une vie active, donnant lieu à une science active et opérationnelle, comme Bacon le disait ou, comme le déclarait Descartes, à une science qui rendrait l'homme maître et possesseur de la nature. D'autres encore disent que la nouvelle science est celle qui a été développée par les nouvelles classes bourgeoises capitalistes de la société moderne. Mais on ne voit pas très bien le rapport de la scientia activa avec le développement des mathématiques par exemple, ni en quoi la montée des classes sociales a pu influencer l'astronomie de Copernic ou de Képler. La révolution scientifique est caractérisée par la destruction du Cosmos et la géométrisation de la nature par la science. Les cieux et la terre sont désormais unis par un seul rapport à la géométrie, qui consacre la scission entre la science et toutes les considérations valorielles comme la perfection, l'harmonie, etc. La science

classique a substitué un monde de quantités à un monde de qualités car, comme le disait Aristote, "il n'y a ni changement ni devenir dans les nombres et les figures."

C'est par sa proposition du mouvement soumis aux nombres que Galilée généra de nouveaux concepts sur le mouvement et la matière. Les mathématiques doivent, dans un certain sens, être apposées à la physique, soumises au mouvement et ne plus être envisagées dans leur étant, mais dans le devenir qu'est l'être de leur étant. Koyré emploie à cet effet la métaphore du flux. La géométrie devrait être également envisagée comme le mouvement intemporel de points et de lignes dans l'espace. Newton lui-même n'a jamais admis que la gravitation était une force physique: il la qualifiait de "force mathématique". Le monde s'est alors divisé en deux parties: celle où nous vivons, aimons et mourons, et celle de la quantité. Le monde de la science devient ainsi complètement étranger à celui de la vie, que la science n'a d'ailleurs pas encore pu expliquer. Ceci, au dire des savants modernes, n'est d'ailleurs pas une question scientifique: au lieu de tenter d'expliquer la vie, on se contente d'en examiner les manifestations. Réunis par la praxis, ces deux mondes sont divisés par la théorie: c'est là qu'il faut situer la limite de l'analyse marxiste et de la critique épistémologique.

Une des conséquences les plus importantes du succès du système newtonien est sans doute d'avoir posé de façon aiguë le problème de la vérité historique. C'est ce qu'examine Koyré au début de ses Études d'histoire de la pensée scientifique. L'histoire des sciences est, pour Koyré comme pour nous-mêmes, comme le plafond de la Chapelle Sixtine, qui ne prend de sens que lorsqu'on l'embrasse entièrement du regard, mais dont chaque détail recèle pourtant en soi une signification particulière. Le jugement porté par l'historien n'est que provisoire; demain, sous un autre éclairage, il verra les mêmes événements d'un autre oeil. Le discours historique que l'on porte sur les sciences est, malgré lui, impressionniste. Georges Canguilhem a admirablement résumé

ce que nous voulons exprimer lorsqu'il a écrit: "L'histoire des sciences est l'histoire d'un objet qui est une histoire, qui a une histoire, alors que la science est science d'un objet qui n'est pas histoire, qui n'a pas d'histoire".(14)

Le développement actuel des sciences est la préparation à un développement ultérieur plus important encore, selon Gaston Bachelard. La connaissance aujourd'hui sanctionnée sera peut-être périmée demain, l'apparition des obstacles étant, nous le rappelons, inévitable - en raison même de l'état de développement des sciences que nous connaissons présentement.

"Il faudra bien en effet se rendre à l'évidence et reconnaître que l'homme a un destin de connaissance. Il est vraiment l'être "qui respire l'intelligence". Ce destin de connaissance ne saurait avoir de terme. L'histoire des efforts scientifiques le prouve assez. Les problèmes les plus beaux se posent au sommet de la culture. Connaître ne peut qu'éveiller un seul désir: connaître davantage, connaître mieux. Le passé de la culture a pour véritable fonction de préparer un avenir de culture. Elle est de Franz von Baader cette pensée qui définit vraiment l'homme cultivé par son devenir de culture: "Nous sommes un livre vivant, un livre qui donne envie non pas de commencer à lire, mais de commencer à écrire."(15)

Jacques G. Ruelland
Université du Québec à Montréal

NOTES:

- (1) BACHELARD, Gaston, "L'actualité de l'histoire des sciences", L'engagement rationaliste, Paris, PUF, 1972,

pp.137-152, cfr. p.152.

- (2) BACHELARD, Gaston, "L'activité rationaliste de la physique contemporaine", Paris, PUF, 1965, p.47.
- (*) On dit maintenant "internisme" et "externisme", "internalisme" et "externalisme" étant considérés comme des anglicismes.
- (3) CANGUILHEM, Georges, "L'objet de l'histoire des sciences", Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Paris, J. Vrin, 1975, pp.9-23, cfr. p.15.
- (4) LECOURT, Dominique, "Bachelard. Le jour et la nuit", Paris, B. Grasset, 1974, p.72.
- (5) Ce point est également examiné par Dominique Lecourt dans l'oeuvre précédemment citée, p.79.
- (6) CANGUILHEM, Georges, Op. cit., p.179
- (7) BACHELARD, Gaston, "L'activité rationaliste de la physique contemporaine", pp.24-25.
- (8) Ibid., p.26.
- (9) ENGELS, F. "Dialectique de la nature", Editions sociales, p.211. Cette citation fort longue figure en entier dans le texte de Pierre Thuillier donné dans cette bibliographie (11), p.548.
- (10) CANGUILHEM, Georges, Op. cit., p.74
- (11) THUILLIER, Pierre, "Comment se constituent les théories scientifiques", La Recherche, Paris, II (juin 1971), no. 13, pp.537-554, p.537.
- (12) Ibid., p.541

- (13) KOYRE, Alexandre, "The Significance of the Newtonian Synthesis", The Rise of Modern Science, George Basalla, éd. Lexington, Mass. Heath & Co., 1968, pp.97-104. Voir aussi HESSEN, Boris M., "The Social and Economic Roots of Newton's Principia", Op. cit., pp.31-38.
- (14) CANGUILHEM, Georges, Op. cit., p.16
- (15) BACHELARD, Gaston, "L'activité rationaliste de la physique contemporaine", p.223.

chronique

La série du siècle.

par Daniel Laferrière.

L'étrangeté du texte (II)

par Louis Faribault.

CONSIDÉRATIONS

CARLETON UNIVERSITY STUDENT JOURNAL OF
PHILOSOPHY.

EIDOS. Revue canadienne d'études supérieures
en philosophie.

LA SÉRIE DU SIÈCLE

"Neuf minutes à faire en troisième... On se dispute la rondelle dans le coin de la patinoire, le plaquage est solide... Oh une sévère mise en échec et c'est M'sieu Lyotard qui va donner tête première contre la Grande Bande Libidinale!... Le public est en délire!... (...) Eh bien, Gilles, la perte pourrait s'avérer très lourde... On connaît M'sieu Lyotard, sa capacité d'évoluer aussi bien à l'aile droite qu'à l'aile gauche, son talent de conférencier pour écouler le temps durant les pénalités... Il est permis de croire que le match prendra une tout autre figure... Mais attendons voir...

La mise au jeu dans le grand cercle herméneutique... On s'échange la rondelle en zone neutre où c'est le jeu de passes et de passe-passe entre Deleuze-Guattari, les joueurs les mieux payés du circuit... Ah, voilà le grand public de la télévision aura reconnu dans l'assistance l'un de ses anciens favoris, Martin Heidegger: Champion compteur de 27 à 76, repêché aussi bien par Esprit que par la Déconstruction, on peut dire qu'il a en fait réécrit le livre des records... Aujourd'hui à la retraite, c'est maintenant un

être las ...

Foucault s'avance au centre de la patinoire... Pivote sur lui-même, s'avance en zone adverse... Hors-jeu!... Il a été précédé de Derrida... Oh Derrida est furieux!... Il attendait une passe qui n'est pas venue et filait droit au but après s'être détaché de son couvreur, Mikel Dufrenne en l'occurrence, dont on connaît pourtant la force pour jouer l'homme... *

M'sieu Lacan dans la mêlée... Lacan dont le meilleur atout demeure sans doute son coup de patin... Le voici qui démarre!... Multiplie les feintes dans une montée à l'emporte-pièce qui soulève la foule!... Ses manoeuvres et séminaires étourdissent l'adversaire!... Il contourne la défensive! S'en va seul!... Oh! Il n'avait même pas la rondelle!... Quel maniement du bâton!... Eh bien ça, Gilles, c'est une pièce de jeu signée Lacan... Et le public ici a bien su le reconnaître, qui est debout et l'ovationne... (...)

Ricoeur saute sur la glace... On mise sur la robustesse pour freiner les élans de Lacan et Derrida... Ricoeur à la poursuite du disque... Ricoeur distribue les mises en échec!... Il frappe tout ce qui bouge!... Aux prises avec Foucault... On n'ira pas plus loin pour l'instant... Ricoeur tente de bâtir une attaque... Oh, il rencontre un mur en la personne de Lacan qui avait quitté son aile et surgissait là où on ne l'attendait pas... Pénalité retardée annoncée par l'arbitre!... Ricoeur est pris en défaut cette fois... Son geste n'a pas échappé... Il a tenté d'accrocher Freud au passage et de l'entraîner avec lui...

"La punition à Paul "Big Bad" Ricoeur, deux minutes pour essai sur Freud..."

"L'attaque à cinq est en marche... Lacan, Jakobson, Lévi-Strauss, Foucault et Derrida... On pénètre en territoire

* Ici un commercial : Michel Foucault fait la promotion d'une prothèse capillaire: les Maux et les Chauves.

adverse... Foucault à Lacan... Le jeu de position domine, la rondelle circule, on attend une ouverture dans le signifiant... A la ligne bleue, un boulet de Lévi-Strauss repoussé par Jacques Paliard, retour à Lacan, un tir du revers qui rate le filet de justesse, Foucault à son tour, Jakobson qui touche le poteau! Et Lacan encore!... C'est le Witz autour du filet de Paliard!... Devant le filet, Lacan... à Derrida... Et c'est le but!... Derrida!... Sur un jeu de Lacan qui a forcé l'Autre à se déplacer et a remis à Derrida qui n'a plus eu qu'à faire dévier... (...) Avec moins de trois minutes à faire, un but de Derrida qui creuse la marge et sonne sans doute le glas de l'adversaire, rendant l'adéquation à peu près impossible... Derrida, qui, on s'en souvient, lors du dernier match, avait inscrit le point victorieux en supplémentaire... Le banc des joueurs s'est vidé, tout le monde est là sur la patinoire, Barthes, Deleuze, Lyotard, qui a déjà commencé à faire couler les flux de champagne...

Et pendant ce temps-là on m'apprend qu'à Montréal on est en prolongation...

Daniel Laferrière

L'ÉTRANGÉTÉ DU TEXTE (II)*

Pourquoi se donner tant de mal à se simplifier la vie quand c'est si facile de tout compliquer?

-Pierre Tanguay-

LÉVESQUE, Claude. L'étrangeté du texte - essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida. Paris. Union générale d'éditions. Coll. 10/18. 3e tr. 1978. Pp.275.

Dans l'état actuel des textes, mieux vaut parler de leur emballage, ce qui ne manque d'ailleurs pas d'intérêt(s), comme on va le voir!

Le livre, d'abord, en est à sa seconde édition. La première (qu'on peut supposer, en l'absence d'indications contraires, reproduite intégralement dans la seconde): L'étrangeté du texte - essais.... Montréal. VLB éditeur. 1976. Pp.243, reproduit au moins deux textes parus antérieurement: "L'étrangeté du texte", pp. 81-111, déjà publié dans la revue Brèches, nos.4-5, [titre du numéro/recueil: "L'étrangeté du texte"!!!] sous le titre "Le temps hors temps de l'écriture", pp.94-118, dans une version remaniée pour les fins de cette toute première (?) édition; Montréal. L'Aurore. 2e tr. 1975., et "La démesure de la philosophie", pp.229-243, paru antérieurement dans la revue Dialogue, XI, 1 (mars 1972), pp.23-34, cette fois sous le même titre et sans mentions de remaniements.

Comme on peut le voir, ce qui semble varier le plus d'une édition à l'autre, c'est l'enveloppe ou, si l'on veut, la couverture. Et ce fait n'est pas lui-même sans significations.

Un peu d'arithmétique. Dans l'édition Brèches (\$4.50 - 168pp.), la page imprimée coûte au lecteur 2.7 cents, alors que, dans l'édition VLB (\$8.95 - 243pp.), cette même page lui coûte 3.7 cents et que l'édition 10/18 (\$6.70 - 275pp.) rabaisse ce coût à 2.4 cents, tout en permettant à l'auteur de garder publiée la même (?) quantité de texte. Quand on sait que Xerox permet la reproduction simultanée de deux pages de n'importe quelle édition en format-poche pour jusqu'aussi peu que 2.5 cents la feuille (soit 1.25 cent la page imprimée), on comprend un peu mieux le problème qui se pose à un auteur pour assurer la vente de son bouquin et à l'éditeur pour s'assurer une couverture financière adéquate. La solution jusqu'à maintenant la plus intelligente est celle adoptée par les éditeurs américains: abaisser, par la formule "paperback" - un livre qu'on jette après l'avoir acheté -, le coût de la page imprimée autant que possible au-dessous de 1 cent, se mettant ainsi hors de portée de la xérocopie. La solution jusqu'à maintenant la moins pratique est celle adoptée par Jacques Derrida pour la publication de Glas (\$27.95 - 212pp.) en un format qui nécessite la juxtaposition de deux (2) feuillets 8 1/2 x 14 pour xérocopier une seule page; le livre coûte largement plus cher par page imprimée (13.5 cents) que par page xérocopiée (au moins 5 cents), mais rend l'utilisation de la xérocopie suffisamment malcommode...

Le texte, en effet, est bien étranger à l'affaire! Et si on comprend bien les raisons qui peuvent inciter un lecteur à voler le volume plutôt qu'à l'acheter, les raisons qui peuvent inciter un éditeur à publier un volume sur lequel il fera des pertes sont par contre plus obscures..., mais pas moins décelables.

Allez relire Maurice Blanchot. Le livre à venir. Paris. Gallimard. Coll. "Idées". 1975., pour voir jusqu'où peut aller le jeu de cache-cache d'un auteur avec son lecteur quand il ne lui reste plus rien à lui dire, mais qu'il doit encore faire figure d'auteur. Car c'est bien du maintien de l'autorité qu'il s'agit. Et que dire du Qu'est-ce qu'un auteur? de Michel Foucault?

Quand on constate la disparition quasi-complète de l'apparat critique qui accompagne normalement un livre (index des noms et passages cités, bibliographie), on s'interroge sur la nécessité de lire un texte plutôt qu'un autre, ou encore sur quel autre texte celui qu'on lit peut bien nous aiguiller, ou bien encore à quel autre texte il peut bien faire suite. C'est le problème des sources qui ressuient qui remonte à la surface.

Bravo! donc, mais pour la nouvelle couverture (ou reliure). L'auteur de la couverture, c'est l'éditeur, à qui on pourrait reprocher d'exploiter la veine fétichiste de ses lecteurs. La couverture re-produit "un mot écrit par Freud". Comme si on n'avait pas déjà assez de reliques.... Autre chose: Gallimard n'aurait-il pas fait mieux (à tous les sens des mots "faire mieux") en assurant, par sa couverture, que le livre resterait broché au moins cinq ans avant qu'on ait besoin de procéder à un nouveau tirage. Patience. Ca viendra...

Louis Faribault
U. de Montréal.

* Voir Houde Roland. "L'inquiétante étrangeté". in Phi Zéro, IV, 1 (nov. 1975), pp.61-62.

CONSIDÉRATIONS

Cahier de Philosophie.

La revue Considérations publie cet automne son quatrième numéro. Le numéro porte en épigraphe cette parole de Jacques Brault:

"Il n'y a qu'une façon de contester, de redresser, de stimuler la philosophie, et elle consiste à faire oeuvre de philosophe."

Serge Proulx. Le temps chez Kant.

Jacques Beaudry. Philosophie et psychologie:
trilogie exploratoire.

Richard Filion. La science et l'idée de la
philosophie.

La revue joint cette année une section de chroniques et sommaires de revues.

On invite la soumission de textes, et l'envoi de souscriptions. L'adresse:

CONSIDÉRATIONS
Faculté de Philosophie
Bureau 644.
Pavillon des arts,
Cité universitaire.
Université Laval.
Québec. G1K 7P4

The Carleton University

STUDENT JOURNAL
OF
PHILOSOPHY

The Carleton University Student Journal of Philosophy is a student operated publication designed to encourage individual, original research on topics of philosophical interest. It is published three times each year - in December, March and in the summer months. The Journal is edited by a pair of editors who distribute papers to referees for their critical comments. Papers are usually, although not necessarily, chosen on that basis.

All submissions should be under 7,000 words, and contributors should keep in mind the audience of the journal (undergraduate and graduate students) when preparing papers. Manuscripts should be double-spaced and either typewritten or legibly handwritten; they should be submitted to either of the editors at least one week before the month of publication. Manuscripts will not be returned.

To preserve anonymity, authors should submit two title pages. One should include the author's name and school as well as the title; the second title page should include only the title of the paper.

Papers are welcome from any student, irrespective of university attended, faculty, department, or year.

Further information regarding specific deadlines for submissions, publication dates, etc. will be available from the editors.

Editor: William P. Sweet (with the assistance of Glenna Steinberg).

All requests for information, submissions, etc, should be directed to:

The Editors.
 The Carleton University Student Journal of
 Philosophy.
 C/o Department of Philosophy.
 Carleton University.
 Colonel By Drive,
 Ottawa, Ontario.
 K1S 5B6

The Carleton University Student Journal of Philosophy.
 Volume Three - Number Three, Summer 1978.

Table of Contents.

Mark Breault.	Stace's refutation of Realism.
Gordon Derry.	An exploration of J.-P. Sartre's Concept of Freedom in some of his literary and Philosophical Works.
Gordon P. Hook.	The metaphysical Status of Form in Santayana and Whitehead.
Juanito, M, Ongansoy	The "Tertia Via": The Third Proof for the Existence of God in the "Summa Theologiae" of St. Thomas Aquinas.

EIDOS.

The Canadian Graduate Journal
of
Philosophy.

"The journal is intended to provide a much-needed forum in which young, as well as established, philosophers may articulate publicly the responses to the problems that demand philosophical reflection. Eidos depends on the support of philosophers in Canada and elsewhere as it is solely funded from subscriptions and individual financial contributions. It has neither governmental nor continuing university funding. Financial independence has a price which must be paid. The Editorial and Management Boards thus ask that you respond in assisting us so that the opportunity for the communication of philosophical research by faculty and students is not lost. We ask that you respond critically, so that we might learn of your assessment in the first issue. We are asking for your financial and moral support so that we may continue in what we take to be important philosophical work."

The Editorial and Management Boards
of Eidos.

EIDOS. VOLUME I, NUMBER I (July 1978).

- | | |
|-----------------|---|
| Trudy Govier. | Common Sense: Who can deny it? |
| Harry Reeder. | Cogito, ergo sum:
Inference and Performance. |
| David B. Suits. | Some Considerations about the Discovery
of Principles. |

DEVELOPING THEMES IN PHILOSOPHY/
LA PHILOSOPHIE EN COURS.

H.S. Harris. The Hegel Renaissance in the Anglo-Saxon
 World.

PHILOSOPHY IN CANADA/
LA PHILOSOPHIE AU CANADA.

J. Huertas-Jourda. Centre for Advanced Research in Phenomeno-
 logy/ Centre de Hautes Etudes Phénoméno-
 logiques.

BOOK REVIEW/ COMPTES RENDUS

Lawrence Haworth: Decadence & Objectivity.
 Gordon Guild.

Reply to Guild
 Lawrence Haworth.

Charles Taylor: Hegel.
 David Pfohl.

Lucien Goldmann: Lukacs and Heidegger: Toward a New
 Philosophy.
 Helmut-Harry Loewen.

NOTES AND QUERIES/ NOTES ET QUESTIONS.

Abonnement annuel	\$ 5.00
Abonnement de soutien	\$ 10.00
Institutions	\$ 15.00
Prix de ce numéro	\$ 3.50

phi zéro
revue d'études philosophiques