

73 index 79

phi zéro
revue d'études philosophiques

andré paré, hölderlin et le sens (du) tragique

jacques g. ruelland, la construction de l'objet en sciences dans l'épistémologie de g. bachelard (2)

serge thérien, la découverte d'un vrai penseur :
karl r. popper

phi zéro

revue d'études philosophiques

COMITÉ DE DIRECTION

Pierre Bellemare, Muriel Buisson, Geneviève Boucher-Awissi,
Nicole Godin, Denise Mainville, Jocelyne Simard, Jean-E. Joos

COMITÉ DE LECTURE

Pierre Bellemare, Muriel Buisson, Geneviève Boucher-Awissi,
Nicole Godin, Jean-E. Joos, Denise Mainville, Jocelyne Simard

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

André Paré,	Hölderlin et le sens (du) tragique.	7
Jacques G. Ruelland,	La construction de l'objet en sciences dans l'épisté- mologie de G. Bachelard (II).	43
Serge Thérien,	La découverte d'un vrai penseur: Karl R. Popper.	67
CHRONIQUE		87
INDEX (1973-1979)		97

Chers lecteurs,

Des circonstances incontrôlables et indépendantes de notre volonté nous ont empêchés de procéder à la publication de ce premier numéro du Volume 8 dans les délais prévus.

Nous nous en excusons et vous remercions de votre confiance et de votre appui.

LE COMITE DE DIRECTION

hölderlin et le sens (du) tragique

"On ne peut pas devenir fou
dans une époque forcenée
bien qu'on puisse
être brûlé vif
par un feu
dont on est
l'égal"

(René Char, 1954)

Ce ne sera qu'après son retour de France, en juin 1802, que Friedrich Hölderlin se remettra au projet de traduire les tragédies de Sophocle, Oedipe-Roi et Antigone.⁽¹⁾ Par suite, il fera accompagner ces traductions de précieuses remarques - Anmerkungen zum Oedipus, Anmerkungen zur Antigonae - qui auront l'avantage de rendre plus lisible l'oeuvre tragique grecque dans son architectonique, en plus de pouvoir mieux faire saisir au public le

sens des deux pièces, tel que nos modes de représentations pourront se les donner à voir.

Cette tâche ne se fera pas, cependant, sans nécessiter quelques "corrections" sur la lettre grecque. Corrections qui apparaîtront comme des "écarts de traduction", ce que Hellingrath, éditeur du poète, appellera pour sa part les "étranges dérognations au sens exact des mots" (2). Quoi qu'il en soit, on ne peut pas ne pas penser ici à la "violence" heideggerienne conditionnée par la question de l'interprétation (3). Mais là n'est pas pour l'instant notre problème. Avant tout, il nous faut explorer attentivement ce qui de toute évidence rend possible cette question d'interprétation. Aussi, nous tenterons, dans un premier temps, d'étudier avec l'aide de quelques critiques - soit particulièrement B. Allemann et P. Szondi - les fondements sur lesquels devront se poser une logique poétique proprement hespérique (4). Pour ce faire, il nous faudra préalablement éclaircir, nous l'espérons, l'épineux problème du retournement natal (Vaterlandische Umkehr) que nous voyons comme indissociable de la logique poétique, qu'elle se présente sous les modes de représentation grec ou hespérique. Dès lors, nous devrions être en mesure de montrer comment cette "logique" permet à Hölderlin de reprendre les traductions "de manière plus vivante que d'habitude", tout en nous conduisant, par ailleurs, dans ce qu'il va lui-même chercher à nous dire à propos de ce que devra être une poésie réellement moderne.

A la suite de ce qui vient d'être dit, il est à prévoir que la lecture de ces deux courts textes que sont les Remarques ne soit pas chose facile. En effet, tous conviendront de leur extraordinaire densité qui inévitablement entraînera les difficultés d'interprétation auxquelles nous aurons éventuellement à faire face. Ajoutons simplement à cela que nous tâcherons, en ce qui nous concerne, de prêter attentivement l'oreille à l'intention la plus intime du poète qui sera celle, au moment d'écrire

les Remarques d'être "plus qu'en d'autres temps à l'écoute de la patrie" (lettre à Zilmans du 28 septembre 1803). Et, ces autres temps, ne nous donnent-ils pas à penser que possible-ment les Remarques, dernière expression théorique du poète, accomplissent d'un geste encore peu perceptible ce qui nous reste à méditer de sa poésie? Geste qui, semble-t-il, s'affranchit de la pensée de l'idéalisme allemand par rapport à laquelle sa recherche poétologique a subi tant d'influence (5). Désormais - et c'est ce qui nous reste à voir - le poète intensifiera autrement sa réflexion sur le destin poétique de "chez nous", destin qu'il nous tarde encore de questionner puisqu'il se réserve dans une époque où "le libre usage de ce qui nous est propre est ce qu'il y a de plus difficile" (lettre à Böhendorff, le 4 décembre 1801).

Le retournement natal

Les Remarques sur Oedipe et les Remarques sur Antigone furent écrites en 1803 par le poète alors âgé de trente-trois ans. Elles suivent ce qu'il est convenu d'appeler "les derniers hymnes" caractérisés par l'emploi de rythmes libres, contrairement aux deux autres genres lyriques, l'ode et l'élégie, marqués par le modèle schillérien. Aussi, tout porte à croire que c'est par un minutieux examen de ce qui devrait caractériser la structure de l'oeuvre tardive que nous serions en mesure de vérifier, plus en détail, l'impérieuse question du retournement natal. Mais, nous trouvant dans l'impossibilité, ici, d'entreprendre ce genre de travail, nous ne pouvons faire mieux que de renvoyer le lecteur aux ouvrages critiques déjà cités.

Revenons plutôt à nos Remarques et à l'ensemble de la problématique déjà esquissée. Un premier coup sur le paragraphe qui ouvre les Remarques sur Oedipe nous mène sans détour au chemin que nous cherchons à éclaircir. Il commence, en effet, par spécifier ce que devra être notre poésie et la manière dont les poètes "même chez nous" (auch bei uns) pourront s'assurer d'une existence dans la cité (6). Il en

indique aussi clairement les moyens: "qu'on élève la poésie, même chez nous, et compte tenu de la différence des époques et des constitutions, à la hauteur de la méchanè des Anciens" (RO, 47). De cette fameuse méchanè, Fédier nous donne, dans une note, la définition suivante: "l'art au sens de la capacité de ses moyens" (7). Aussi, l'art, l'organique, ce qui caractérise le culturel, s'opposera à la nature, l'aorgique, le natif, dans la mesure où celui-là permettra à celle-ci de pleinement s'accomplir, en retrouvant avec le natif une affinité plus essentielle. C'est du moins une des idées centrales que Hölderlin introduira à partir des Essais de Hombourg, plus précisément dans son "Fondement pour l'Empédocle", lorsqu'il sera question d'une possible réconciliation de la Nature et de l'Art.

Mais reprenons notre exposé. Nul doute que l'auteur, ici, prend soin de consacrer son premier paragraphe, et celui qui va suivre, à mettre de l'avant les réflexions pour lesquelles désormais il tentera à l'avenir de correspondre. Ce qui nous permettra, il nous semble, d'affirmer qu'en plus de faire ressortir ce qu'il pense de l'art grec, l'auteur effectue ce qui, dès lors, sera l'un de ses principaux soucis, soit l'élaboration d'un statut capable de soutenir une poésie qui ne soit plus simplement axée sur l'imitation d'un modèle antique tel que le concevait le classicisme d'alors (cf. PP 226-247), mais bien plutôt appartenir à ce qui nous fonde, autrement dit, à l'Histoire qui nous porte ou plus exactement encore pour Hölderlin, la Germanie. Mais, doit-il aussitôt ajouter, quelque chose encore nous manque, quelque chose qui nous fait défaut et qui ne nous permet pas d'égaliser ou mieux, de surpasser l'oeuvre des Anciens. C'est en cela qu'ils nous sont toujours "indispensables", même s'il ne nous est pas du tout permis d'avoir avec eux quelque chose d'identique" (souligné par l'auteur).

Et, ce qu'il nous manque, nous l'apprendrons plus facilement si nous nous référons à la lettre écrite à Böhendorff du 4 décembre 1801 d'où est tirée la citation précédente. Cette lettre fut très tôt considérée comme l'un des documents les plus importants en ce qui a trait aux conceptions esthétiques du poète. De fait, ses positions concernant le différend grec/hespérie y sont très clairement exprimées (8). Aussi est-ce pour cette raison que nous croyons nécessaire, avant de poursuivre la lecture des Remarques, d'y porter une attention toute spéciale et de plus, en raison de Allemann lui-même qui soutient que c'est avec cette lettre à Böhendorff que, pour la première fois, on entend parler du "retournement natal". Thèse que Szondi tentera dans son texte de rejeter: "Ce qui est exigé dans la lettre, ce n'est ni un "tournant occidental" ni un retournement natal""(PP, 237), puisque, quant à lui, c'est dialectiquement que la lettre traite du rapport antiquité/modernité par la médiation des contraires. Voilà qui ne manque pas d'intérêt pour nous qui cherchons à clarifier le problème du retournement. Mais comment sortir de cette impasse?

Examinons, pour commencer, le point de départ de chacun. Tandis que Szondi voit dans la lettre un "éloge" au progrès réalisé par son Fernando, essai dramatique tombé dans l'oubli, Allemann y lit, au contraire, "une critique prononcée, quoique pleine de tact" (HH, 39). Or donc, ce que Böhendorff fait dans son drame Fernando et ce qu'il ne fait pas sera de part et d'autre lu différemment. Szondi, pour sa part, s'en tient à ce que dit la lettre tout en dénonçant ce qu'elle ne dit pas, alors que Allemann, par le biais de sa théorie du retournement natal, y reconnaît déjà l'intention du poète d'un retour à la sobriété occidentale, retour qu'évidemment, le drame n'accomplit pas encore de manière à rendre justice à une poésie de la terre natale.

Mais, lisons plutôt le passage où, de l'avis de Szondi, il en serait fait clairement mention:

"Très cher! Tu as tant gagné en précision, tu as acquis tant de belle et bonne souplesse, sans rien perdre en chaleur. Au contraire, comme une bonne lame, l'élasticité de ton esprit ne s'est avérée que plus forte à l'école de l'assouplissement."

Nul doute ici que Hölderlin félicite son ami du progrès obtenu dans son drame. Mais en quoi consiste ce progrès? C'est, nous dit-on, qu'ayant gagné "en précision, en de belle et bonne souplesse", il n'a pas renoncé à son point de départ, "la chaleur". Conception dialectique du progrès, précisera Szondi, qu'il aurait été difficile, si nous y avions prêté attention, de voir dans le texte comme le signe d'un quelconque tournant ou retournement (cf. PP, 227). Plions-nous à la demande de Szondi et examinons de plus près ce qui est dit. Ce qu'il a gagné en souplesse, c'est la précision. Ce qu'il n'a pas perdu, la chaleur. Deux concepts qui, nous rappelle Szondi, sont intimement liés à la conception esthétique de Hölderlin mais, devons-nous préciser, qui ne sont pas moins interchangeables, soit qu'il s'agisse d'une conception grecque, soit qu'il s'agisse d'une conception hespérique de l'art - ce que nos deux critiques sont prêts à nous accorder.

Par la suite, on devra alors se demander si la manière dont Böhlendorff a vu son Fernando ne correspondait pas plutôt à l'itinéraire plus proprement grec dont l'exemple type serait Homère (9). Mais avant de pouvoir y répondre, poursuivons notre lecture là où il est effectivement question de cet important rapport grec/hespérie:

"Nous n'apprenons rien plus difficilement que le libre usage du national. Et je le crois, c'est justement la clarté de la présentation qui nous est originellement aussi naturelle qu'aux Grecs le feu du ciel. C'est précisément pourquoi ils seront surpassables plutôt dans l'éclat de la passion - que tu as également su te conserver - que dans leur homérique présence d'esprit qui est don de présentation."

Or donc, c'est "la clarté de la présentation" (die Klarheit der Darstellung) ou ce qu'il appellera également la "sobriété junonienne" qui nous est propre, tandis que ce qui est inné aux Grecs, c'est le "feu du ciel" ou ce qu'il nomme ailleurs le "pathos sacré", "l'empire d'Apollon". Aussi, lorsque Szondi affirme qu'"il faut que soient intégrés au langage poétique les deux éléments, le propre et l'étranger, la précision et la chaleur" (PP, 240), il semble, d'autre part, oublier le fait que le Fernando qui réussit effectivement cela, le réussit à la manière des Anciens puisque c'est en précision qu'il est gagnant sans pour cela perdre en chaleur.

Ainsi le drame Fernando s'approprie l'élément étranger (la précision) tout en sachant se conserver la chaleur, suivant en cela le modèle homérique. Mais, ne pourrions-nous pas dire plutôt, avec Szondi, que l'appropriation du propre (la précision) s'est faite sans la perte de l'étranger (la chaleur)? (cf. PP, 238) Cela signifierait alors que le retour au propre - ce qu'annonce l'appropriation - ne serait possible qu'au prix d'un détour par l'étranger, laissant ainsi présupposer que ce que nous gagnons (le propre) ne se trouve pas au commencement. C'est ce que nous rappelons aussi la strophe finale de l'élégie Le Pain et le Vin dont nous ne citerons que les deux premiers vers:

"Car l'esprit n'est pas chez lui au commencement, Il n'est pas à la source. Il est en proie à la patrie."

C'est, en définitive, ce que nous croyons lorsque nous pensons au retournement natal (hespérique), mais est-ce vraiment ce qu'accomplit Büllendorff dans son drame? Si oui, comment alors comprendre cet autre paragraphe où Hölderlin répète de nouveau que le libre usage du national est ce qu'il y a de plus difficile:

"Mais ce qui est propre doit tout aussi bien être appris que ce qui est étranger. C'est pourquoi les Grecs nous sont indispensables. Seulement, nous ne pourrons pas les rejoindre précisément dans ce qui nous est propre, national, parce que, encore une fois, le libre usage de ce qui est propre est ce qu'il y a de plus difficile."

Maintenant, où retrouver, dans les trois paragraphes que nous venons de citer, la reconnaissance par Hölderlin de cet apprentissage du propre comme précision qu'effectuerait - selon Szondi - très précisément le Fernando? Cela nous semble des plus incertains. Aussi, croyons-nous, c'est cet apprentissage du propre, c'est-à-dire ce qui nous est proprement national, qui nous fait encore défaut puisque - comme le donne à penser Hölderlin - le retour, ce à quoi il faut ramener l'étranger, demeure encore inaccompli. C'est bien aussi ce que nous rappelle la dédicace à la Princesse Augusta de Hombourg, qui accompagne les Remarques:

"A présent, vu qu'un poète, chez nous, doit aussi faire quelque chose pour le nécessaire ou pour l'agréable, j'ai choisi cette tâche parce qu'elle est liée à des lois certes étrangères, mais fermes et historiques. Un jour, si le temps m'est donné, je veux changer les aïeux de nos princes et leurs assises et les anges de la sainte patrie."

N'est-ce pas aussi ce que nous divulguent les premiers paragraphes des Remarques sur Oedipe, à propos des oeuvres d'art de chez nous auxquelles manquerait encore la solidité du fond (Zuverlässigkeit)? (cf. RO,47) Solidité à laquelle nous aurions accès seulement si nous nous rendions capables du retour à la clarté de la présentation, soit la clarté de la mise en image pour laquelle notre poésie "a particulièrement besoin de principes et de délimitations sûres et caractéristiques" (RO,49). Mais avant de nous consacrer de manière plus adéquate à ce genre de problème, examinons ce qui devra motiver Hölderlin à entretenir, à travers ses traductions et les remarques, un dialogue avec le tragique grec.

Hölderlin et Sophocle

Commençons par faire remarquer que la période des essais de Hombourg, essais dont la plupart sont demeurés à l'état fragmentaire, sera également caractérisée par le projet d'écrire une tragédie moderne que le poète intitulera La mort d'Empédocle. Toutefois, des trois versions qui nous sont restées, aucune n'a trouvé son achèvement. A en croire Szondi, c'est l'état de sa recherche poétologique, qu'il poursuivait parallèlement à son travail poétique, qui l'a définitivement résolu à abandonner la possibilité d'écrire pour l'heure une véritable tragédie (10). Quoiqu'il en soit même s'il a dû renoncer à ce projet, ne pouvant concrètement lui donner sa forme, Hölderlin ne mit pas fin à son étude du tragique. Il s'y est remis, comme on sait, non plus par une méditation sur son oeuvre à lui, mais bien plutôt sur deux des tragédies de Sophocle, faisant ainsi, par l'étude à l'étranger, pleinement oeuvre de traducteur. En effet, en traduisant pour nous les tragédies de Sophocle, il tentera d'assumer ailleurs, c'est-à-dire contre l'enthousiasme excentrique, le culturel, ce que nous ne sommes pas encore parvenus à renier en tant qu'occidentaux: le feu du ciel.(11)

Or donc, Hölderlin, traducteur hespérique d'un tragique grec, devra s'appliquer à faire ressortir l'élément oriental, le pathos sacré que la lettre grecque avait tendance à renier, étant donné le fait que, culturellement, elle ne pouvait se manifester par l'appropriation de l'étranger. Par le fait même, il rapprochera l'oeuvre antique de notre type de représentation, puisque notre tendance culturelle est justement l'élément oriental, le feu du ciel. Aussi, c'est par ce double mouvement qui commande les corrections de Hölderlin qu'il nous faudrait, si nous en avons le temps, examiner tous les "écarts de traduction" que le poète nommait pour sa part des "défauts artistiques" (lettre à Zilmans, 28 septembre 1803). Défauts causés bien sûr par l'usage de l'art orienté toujours dans la même direction et fondé seulement sur l'appropriation de l'étranger, et qu'il s'agira pour le traducteur d'ici de corriger en tentant de ramener ces défauts dans le sens de ce qui leur est propre.

Mais notre interrogation sur le dialogue Hölderlin-Sophocle demeure. Qu'est-ce qui permet à Hölderlin d'effectuer à l'étranger ce libre usage du propre? Toujours dans la fameuse lettre à Böhlendorff, Hölderlin, après avoir souligné les différences essentielles qui nous séparent des Grecs, écrit:

"...je sais désormais qu'à part ce qui doit être, chez les Grecs et chez nous, le plus haut, à savoir le rapport vivant, le destin, il ne nous est pas du tout permis d'avoir avec eux quelque chose d'identique!"

Mais qu'entendre par ce plus haut? Plusieurs interprétations, pour la plupart divergentes, que nous trouvons inutile de mentionner ici, ont été données à ce sujet. Nous serions cependant d'avis avec Allemann, de reconnaître le statut comme "plus haut". Plusieurs indices, d'ailleurs,

nous autorisent à le croire (12). A commencer, bien sûr, par les Remarques elles-mêmes où le statut sera ce par quoi il nous sera possible d'étudier, entre autres, le statut de l'oeuvre dans laquelle le poète représente le monde à une échelle moindre (RA, 87). Mais ce statut, bien qu'il soit, chez les Grecs et chez nous, le plus haut, le rapport vivant, le destin, ne pourra pas, selon les ordres tout à fait distincts des deux mondes, être senti de la même manière. En tant que statut, il est ce qui trace une limite entre la sphère des mortels et la sphère excentrique des morts. Dès lors, selon les caractéristiques qui nous sont propres, il en ira, pour chacun des mondes, différemment du respect de ce partage que le statut délimite dans le cours d'une oeuvre d'art.

C'est, en effet, à l'intérieur de ce parcours, au moment le plus risqué de l'oeuvre, c'est-à-dire au moment de la "plus haute conscience", là où l'esprit du temps vient à se mesurer avec la nature, la puissance qui arrache tragiquement l'homme à sa sphère de vie, que devra se qualifier l'action tragique dans laquelle les personnages (tel Oedipe et Antigone) ne pourront fermement tenir bon (cf. RA, 69). Aussi, chacun à leur manière affronte au comble du farouche, ce qui en vient à déterminer leur partage.

Mais que peut-il être? Et comment sera-t-il assumé par chacun de nos protagonistes? Nous avons dit, précédemment, que le statut est ce qui trace la limite entre dieu et homme; qu'il en est, dans une certaine mesure et nous le verrons un peu plus loin, la médiation. Mais, il nous reste à expliquer comment il en vient à se présenter comme statut. A ce propos, il sera question dans les Remarques du détournement catégorique (kategorischen Umkehr) (cf. RO, 65).

Hölderlin appelle détournement catégorique le moment où le dieu et l'homme se détournent l'un de l'autre: le dieu, en tant que statuaire, n'est plus rien que temps; l'homme, parce qu'il lui faut suivre de quelque manière ce détournement, en faisant volte-face. Ce faisant il affrontera soit, pour Antigone, la présence immédiate du dieu dans la figure de la mort, soit, pour Oedipe, la recherche désespérée et extravagante d'une unité irrémédiablement perdue.

Dans ces circonstances, Antigone ne pourra que reconnaître hors statut l'esprit du Plus Haut; en effet, refusant d'obéir à la loi du dieu en tant que statuaire et dont Créon sera le représentant (cf. RA, 77), Antigone s'identifie dès le début de la pièce à ce à quoi elle préfère s'unir, le monde des morts, voulant ainsi lui demeurer fidèle. Par cette façon d'agir, et compte tenu du détournement catégorique, elle ne peut se comporter que contre dieu. Bien au contraire, la tragédie d'Oedipe est la tragédie qui accepte le détournement catégorique en répondant à l'infidélité divine par une autre infidélité. En ce sens, la figure d'Oedipe ne correspond pas du tout à ce destin plus proprement grec que va présenter Antigone. En effet, chez Oedipe, on retrouve plutôt une ferme détermination à savoir ce qu'il advient dans ce partage de l'être-homme. Pour le savoir, il devra faire l'expérience en la transgressant de la mesure qui lui est impartie. Aussi va-t-il chercher, en "luttant pour la vérité", à interpréter trop infiniment la parole de l'oracle et ce, comme quelqu'un qui défend sa conscience (RA, 85). Dès l'ouverture de la pièce, alors que chacun des suppliants va lui demander d'arracher la cité à cette plaie tombée du ciel qu'est la peste, Oedipe répond: "Alors que chacun n'est atteint que par sa propre douleur, mon coeur gémit tout ensemble sur la ville, sur moi, sur toi..." (tr. R. Pignarre, 64-65). Plus loin, lorsqu'il apprend de la bouche de Créon qu'il faut purifier le pays de la souillure nourrie sur ce sol, il rétorque fièrement, en interprétant au particulier l'injonction générale (RO, 53): "Eh bien, ce

mystère, je remonterai à sa source, moi, et je l'éclairerai" (132). Ce qui voulait aussi bien dire, en raison de "cette enquête démente d'une conscience" (RO, 59): je me découvrirai moi-même comme étant la source de l'énigme.

" Ainsi, cherchant à se faire égal à lui-même, Oedipe outrepassa la limite et l'irruption immédiate du divin, tenté qu'il est, en direction du nefas (RO, 53). Pourtant, comme on sait, il survit à cette illimitation panique. C'est que le détournement catégorique consumant à la limite du déchirement un rapport impossible entre dieu et homme, ne laissera comme conditions que celles du temps et de l'espace, sous lesquelles Oedipe tentera de s'approprier par et dans la distance "la figure toute oublieuse de l'infidélité" (RO, 65). C'est en "oubliant", que la mémoire de ceux du ciel pourra être le mieux retenue car, l'oubli étant l'oubli de cette situation initiale où dieu et homme s'accouplent, il ne pourra être retenu que par la mémoire qui toujours-déjà s'en différencie.

Ici, enfin, devraient mieux se comprendre les deux définitions que nous donne Hölderlin du tragique:

"le devenir-un illimité se purifie
par une séparation illimitée" (RO, 63)

ou encore,

"l'infini possession par l'esprit, en se séparant salutairement, se saisit d'elle-même infiniment, c'est-à-dire en des oppositions, dans la conscience qui supprime (aufhebt) la conscience, et que le Dieu est présent dans la figure de la mort" (RA, 79)

Aussi, on peut bien dire que la démesure tragique impose à la conscience de supprimer les limites pour, à la limite, se supprimer (aufhebt) elle-même, afin de se laisser

pénétrer absolument par le dieu. Voilà en quoi, selon Hölderlin, repose la présence tragique (die tragische Darstellung). Présence qu'il incombera, comme nous le verrons, de dévoiler.

Toutefois, chez Antigone, qui accomplit le retournement natal des Grecs, cette présence tragique, étant aussi bien la parole tragique, agira de façon brutalement meurtrière, de telle sorte que c'est l'être physique qu'elle tue effectivement. Chez Oedipe, au contraire, de par son orientation antinaturelle, la parole tragique va plutôt l'atteindre dans l'âme. Aussi, contrairement à la conception grecque où la parole se saisit physiquement de l'homme, Oedipe va devoir endurer toute une vie cette parole meurtrissante qui ne verra son achèvement qu'au terme d'une seconde tragédie, Oedipe à Colone (13). Dès lors, Oedipe correspond déjà au destin hésérique. "C'est là le tragique chez nous, que nous quittons tout doucement le monde des vivants empaquetés dans une simple boîte et non que, consumés dans les flammes, nous expions la flamme que nous n'avons su maîtriser" (Lettre à Böhlendorff, 4 déc. 1801). Ainsi, dans ce temps de désœuvrement, subit-il un partage qui ne lui est pas proprement dû, le faisant pauvre et étranger sous le ciel grec.

Bref, il nous faut quitter la Grèce, seule manière de rester à sa hauteur. Voilà ce à quoi Hölderlin en est venu après sa longue étude des Grecs. Et voilà pourquoi il se devait d'affirmer, toujours dans cette même lettre à Böhlendorff, qu'"il est si dangereux de tirer les règles de notre art de la seule perfection grecque". Nous devons quitter la Grèce que le retournement natal conduit toujours davantage vers l'Un-Tout, l'indifférencié. C'est pourquoi Oedipe, se maintenant aux antipodes de ce natif grec, pourra en quelque sorte nous servir d'exemple puisqu'il exprime déjà, dans un sens, ce que nous sommes et, dans un autre sens, ce que nous ne sommes pas encore parvenus à être.

Ici s'explique le pourquoi du dialogue Hölderlin-Sophocle. C'est que, point de doute, les tragédies de Sophocle et particulièrement Oedipe et Antigone vont mettre

en cause l'essence même du tragique, de l'éloignement du dieu et de sa survenue comme statut. Enfin, le tragique de Sophocle va effectivement proposer pour Hölderlin ce passage. Passage qu'il lui faut encore méditer puisque le proche parle déjà dans le lointain. C'est, en effet, dans le lointain, à l'étranger, qui est pour nous le feu du ciel, que Hölderlin rencontre Oedipe. Oedipe, en exil sur cette terre, indique déjà au poète l'élément qu'il nous faudra un jour atteindre si nous voulons que s'accomplisse le retournement propre à l'hespérie.

Considérant ces aspects essentiels et contrairement à Aristote qui préférerait Euripide, Sophocle sera pour Hölderlin le tragique des tragiques (14).

"Présence de l'aimable, lucidité dans l'infortune. Naïveté rêvant. Propriété incomparable de la langue dans Sophocle, alors qu'Eschyle et Euripide s'entendent mieux à représenter la souffrance et le courroux, et moins l'entendement de l'homme dans sa marche sous l'impensable" (RA, 71).

Logique poétique d'occident

Il semble que nous puissions dorénavant éclaircir le projet d'une logique hespérique tel que Hölderlin va tenter d'en définir l'architectonique dans ses Remarques, sous le couvert, bien sûr, d'une étude portant sur le statut de l'oeuvre grecque.

On a vu, précédemment, que la figure d'Oedipe correspond déjà à la dimension hespérique de ce que devra être une oeuvre d'art moderne. Pourtant elle ne peut l'être encore car ce qu'elle refuse - le natal, il nous faut l'accepter. Voilà pourquoi c'est à la solidité du fond que va s'en prendre le poète au commencement des Remarques sur Oedipe. Aussi, selon ce qu'il en est de l'art grec, Oedipe peut toujours

être étudié puisqu'il appartient à des "lois certes étrangères, mais fermes et historiques". Chez nous, tant qu'un retournement natal n'est pas accompli, il nous sera toujours interdit de juger authentiquement d'une oeuvre d'art moderne:

"Mais le défaut de la poésie moderne est surtout du côté de l'école et du métier; il lui manque en effet que sa démarche propre puisse être calculée et enseignée, et qu'une fois apprise, elle puisse toujours à nouveau être répétée en toute sécurité dans la pratique" (RO, 47)

"Être répétée en toute sécurité dans la pratique": qu'est-ce que cela signifie? Bien entendu, pour le comprendre, il nous faudrait préalablement voir en quoi dans ce temps de l'errance, de l'intuitus derivativus, la poésie moderne devra trouver sa source.

La parole tragique, telle qu'on l'a aperçue chez Oedipe, ne nous en indique-t-elle pas déjà l'horizon? Nous rappelant la définition que nous donne Hölderlin de la présentation tragique, nous pouvons, semble-t-il, être assurés de ce qui se dit à propos de cette parole. Celle-ci, comme parole d'un temps toujours en manque de présence, sera amenée à se répéter infiniment et ce, bien entendu, à cause de son impossibilité de s'unir à l'"autre" monde. Quel serait cet "autre" monde? Certes, non pas celui des dieux enfuis qu'Antigone se devait de faire l'expérience tragique, mais bien plutôt celui qui ne cesse de venir car, il est ce monde que l'intuition finie de l'étant n'est pas capable de se donner d'elle-même comme objet. Pourtant, la poésie sera en mesure, par l'image, de s'en approprier l'écho.

Seul le tragique, la parole tragique, comme moment de la plus haute conscience, saisit dans la figure de la mort la présence du dieu qu'on pourrait également appeler avec Kant l'intuitus originarius. Le poète, comme médiateur de ces

"deux mondes", met en image, représente, grâce à l'acte créateur qui est le don essentiel de la parole, le monde phénoménal dans lequel nous habitons. Aussi, dans une certaine mesure, ne sommes-nous pas tous, en tant qu'hommes, **poètes**? C'est ce que nous lisons pourtant dans le poème tardif En bleu adorable...:

"Riche en mérite, mais poétiquement toujours,
Sur la terre habite l'homme."

Toutefois, semble-t-il, ce n'est que le poète qui, comme médiateur, aura la garde du Dire poétique puisqu'il est en mesure d'écouter cette différence "fondamentale" qui s'effectue dans le même. C'est ce que représente, croyons-nous, la parole de Tirésias, le devin. Celle-ci, en effet, comme esprit de divination (Wahrsagergeist) (15), constitue dans les deux pièces de Sophocle ce que Hölderlin appelle la césure (die Cäsur) (RO, 51). Aussi, c'est en faisant "son entrée dans le cours du destin" qu'il pourra, ayant le don de double vue, ouvrir à la dimension où dieu et homme s'affrontent; mais ce, tout juste pour un temps, puisqu'à partir de là, le mouvement tragique organise le lieu du partage, que ce soit selon le mode de représentation grec ou hespérique.

La césure sera également nommée la parole pure, la suspension antirythmique mais plus proprement encore, le transport tragique qui rendra possible, dès lors, le calcul du statut de l'oeuvre grâce à quoi pourra être calculée la nature du rythme des représentations. Et ce, de telle sorte que cela apparaisse plutôt équilibre que pure consécution; plutôt équilibre dans la mesure où le tragique est l'opposition de l'homme entier comme système de réceptivité (celle-ci étant la condition de possibilité de l'être-homme) et de l'élément, c'est-à-dire la puissance qui arrache l'homme à sa sphère de vie ou mieux, le "devenir-un illimité" de l'accouplement monstrueux. Mais bien sûr, il nous faudrait lire la conjonction "et" dans son double mouvement d'ajointement et de disjointement puisque, comme on sait, le devenir-un illimité des dieux et des hommes se purifie par une

séparation illimitée.

Comme nous pouvons le constater, il y a moins opposition que médiation à partir de laquelle le transport tragique (que l'essai sur la différence des genres poétiques avait dénommé la métaphore d'une intuition intellectuelle) se présente comme le point culminant "entièrement vide" d'où sera possible le changement et l'échange des représentations. Dans ces conditions, il sera permis à Hölderlin d'exposer l'architectonique du statut tragique d'Oedipe et d'Antigone, tel qu'on peut le lire au début de chacune des Remarques (RO, 51-RA, 67-69). Plus fondamentalement encore, ce transport tragique qui, répétons-le, est entièrement vide, donne à voir la représentation comme telle, puisque à un tel sommet ce n'est plus le changement des représentations "mais la représentation en elle-même qui apparaisse" (die Vorstellung selber erscheint) (RO, 49). Qu'est-ce à dire? Il semble bien que nous touchions ici à un point essentiel de la logique poétique telle qu'il a dû l'exprimer dans son détachement de plus en plus croissant avec l'idéalisme de son temps. Esquissons-en sommairement le geste. Le transport tragique sera, semblons-nous dire, le surgissement par quoi l'organisation des éléments représentatifs sera possible. De plus, il produira, en tant que mouvement, l'équilibre dynamique des représentations particulières de telle sorte qu'enfin, il ne puisse être compréhensible que sous son unité différenciante. Autrement dit, le transport tragique qui est proprement unité unifiante ne s'appréhende que sous la réserve de la règle, du statut calculable, qui ne s'offre à nous que par différenciation infinie. Dès lors, n'étant pas immédiatement calculable ou, si l'on veut, représentable, le transport tragique, comme totalité, ne se présentera que dans sa mise en relation avec ses diverses parties qui formeront ensemble la cohérence nécessaire au statut calculable. Cependant, ses diverses parties ne seront, pour nous, connaissables que par l'intermédiaire (dem Mittel (moyen)) de leur apparition successive. Champs, bien entendu, de la connaissance finie de l'homme.

"On a humainement parlant, à propos de n'importe quoi (Dinge), à prendre avant tout en vue ceci que c'est un quelque chose (etwas), c'est-à-dire que c'est quelque chose de connaissable par l'intermédiaire (moyen) de son apparition, que son mode de conditionnement peut être déterminé et, dès lors, appris."(RO, 47-49)

Comme le note Fédier (N, 161), on ne pourrait comprendre cette phrase si on ne la situait pas dans son contexte philosophique qui se marquera par la tentative d'un dépassement de la limite kantienne; dépassement que tentera particulièrement la métaphysique absolue de l'idéalisme allemand. Par contre, il nous est permis d'avancer, comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, que Hölderlin franchit un deuxième pas qui va définitivement l'éloigner du projet qu'entreprend l'idéalisme sur la base de la subjectivité, sur laquelle reposera "l'identification trompeuse de l'être et de l'identité"(C, 293). "Or le propos de Hölderlin", écrit encore Courtine, "est précisément de distinguer aussitôt contre Fichte et contre Schelling, l'être au sens propre (das Seyn schlechthin) de l'identité prétendument immédiate telle qu'elle se révèle dans l'affirmation du Moi lui-même" (C, 291). En effet, un essai intitulé Urteil und Sein de Hölderlin spécifiera que l'être est antérieur à toute position, à toute opposition, comme à toute synthèse, et dès lors, ne peut devenir objet de connaissance dans l'horizon de la subjectivité, pas plus qu'il ne se laissera déduire ou fonder par la réflexivité du Moi lui-même.

D'autre part, la connaissance finie de l'homme, pour laquelle il n'y a que des objets, aura sa source, comme l'indique Kant, dans l'imagination pure, "maîtresse de vérité et de réalité", d'une vérité rigoureusement humaine, d'une réalité strictement phénoménale. C'est à partir de cette imagination, comme faculté fondamentale de l'âme et comme pouvoir général de la synthèse, que l'on pourrait de toute évidence entamer, avec plus de précision, une discussion sur les principes et délimitations sûres et

caractéristiques d'une logique poétique telle que Hölderlin en a lui-même exprimé le souhait dans les Remarques. Rappelons simplement ici que Kant définit l'imagination dans son Anthropologie comme la faculté d'intuitionner même sans la présence de l'objet (nous soulignons). Elle sera par le fait même, note Heidegger, une faculté formatrice (cf. KPM, 187).

Bref, selon ce que nous venons de dire, il semble que la parole tragique, étant plutôt équilibre que pure succession, et comme source même de la logique poétique, va devoir se distinguer, de par sa supériorité, de la philosophie. Lisons ici le paragraphe concerné :

"De même en effet que la philosophie traite jamais que d'une faculté de l'âme, si bien que la présentation de cette unique faculté forme un tout, et que la simple cohérence des articulations de cette unique faculté est dénommée logique; de même la poésie traite des diverses facultés de l'homme, si bien que l'exposition (Darstellung) de ces diverses facultés forme un tout et que la cohérence des parties plus autonomes des diverses facultés peut être dénommée le Rythme, dans le sens supérieur, ou bien le statut calculable" (RA, 67).

Dorénavant, le statut calculable, qui est l'un des divers modes de succession où se produisent la représentation, le sentiment, et le raisonnement (RO, 49 et RA, 67), c'est-à-dire les diverses facultés dont il fut mention dans notre citation, s'exposeront selon la logique poétique de manière à ce qu'elles puissent se rencontrer en un tout où leur cohérence, selon leurs parties, puisse être dénommée rythme. Par contre, la philosophie, de son côté, ne traite, comme nous le voyons et tel que nous l'appre-

nons notamment chez Kant, que d'une faculté à la fois de l'âme humaine. C'est donc dire que la poésie sera dans son essence même ce qui livre un monde à l'homme. Un monde dans lequel il puisse de quelque manière se mesurer en y créant évidemment son séjour, son "habitus". C'est en ce sens également que Hölderlin rappelle à Karl Gock (lettre du 1er janvier 1799) que "la nouvelle philosophie est loin de suffire à l'éducation de l'époque" et que c'est plutôt dans la compréhension de la nature même de l'art et en particulier de la poésie, que l'homme serait en mesure d'y parvenir. Mais jusqu'à maintenant, poursuit-il, "on ne l'a prise que sous l'aspect modeste d'un jeu... c'est-à-dire d'une distraction, diamétralement opposé à l'action qu'elle exerce quand elle est présente dans sa véritable nature. Alors elle permet à l'homme de se recueillir; elle lui dispense le repos, non le repos vide, mais vivant, celui où, toutes les forces étant à l'oeuvre, seule leur profonde harmonie nous empêche de les percevoir comme agissantes".

De cette profonde harmonie, il est bien sûr tentant d'en rapprocher l'effet d'avec le statut calculable produit par le transport tragique dont force nous est de constater qu'il est chez Hölderlin l'essence même de la poésie. Pour mieux le montrer, lisons de nouveau la lettre qu'écrivit Hölderlin à son demi-frère: "Elle (la poésie) rapproche et unit les hommes, mais pas à la manière du jeu, où le lien consiste à s'oublier et où les particularités vivantes de l'individu ne peuvent jamais se faire jour... Le lien qu'elle crée entre les hommes, disais-je, n'est pas celui d'un jeu, lorsqu'elle est véritable et efficace elle les unit en effet... lien qui se resserre jusqu'à devenir un tout vivant et profond aux mille articulations; c'est cela que doit être la poésie; telle cause, tel effet". Donc, la poésie crée, comme nous venons de le lire, le lien qui unifie en mettant au jour les diverses particularités vivantes de l'individu c'est-à-dire ses forces agissantes que seul le lien, grâce à son

resserrement, en pourra dissimuler les multiples articulations de manière à ce qu'elles reposent sous une totalité non moins vivante. Toutefois, elle (la poésie) ne sera, comme on le voit, définie que par l'effet qu'on lui reconnaît. En effet, la lettre, à bien y regarder, ne nous dit jamais ce qu'est proprement la poésie. Ce qu'on en sait, c'est tout juste ce qu'elle crée: le lien. Lien qui rassemble et unifie les diverses facultés en une cohérence qu'on dénommera tantôt harmonie ou le tout vivant, tantôt Rythme ou le statut calculable. Aussi c'est en premier lieu le lien qui devra s'accorder le mieux à sa cause. Lien qui comme liaison se produit d'elle-même par l'action "qu'elle exerce quand elle est présente dans sa véritable nature". Et qu'elle est cette véritable nature? Nous avons suggéré précédemment le transport tragique comme essence de la poésie. Aussi, nous référant aux Remarques, nous avons appris qu'il est en vérité proprement vide, mais il est aussi, ajoute Hölderlin, "le moins pourvu de liaison (der ungebundeste)" (RO, 49). Il est donc convenu de dire ici que la poésie comme parole pure créant le lien, n'est pas elle-même le lien. Elle est bien plutôt ce qui déploie le lien s'accomplissant dans et par la parole et ce, comme ce qui se donne dans le double geste de l'intervalle que sera le cèlement/décèlement par où l'harmonie ou ce qu'on nommera dans les Remarques le statut calculable viendra à paraître.

* * *

Il est dorénavant possible de reprendre ici ce qui fut somme toute l'enjeu de notre article. Aussi, nous terminerons en résumant rapidement ce que notre enquête, qui s'était au départ donné comme prétention de frayer un chemin dans la difficile question d'une logique poétique propre aux modernes, aura pu tout compte fait annoncer, quoique de manière souvent trop insatisfaisante, comme lieu possible d'une recherche où poésie et philosophie

voisinent et s'interpellent.

C'est en cherchant premièrement à montrer comment la question du retournement natal était indissociablement liée au problème d'une logique poétique que nous avons dû commencer notre enquête. En effet, pour parvenir à comprendre une logique poétique dorénavant occidentale (hespérique) telle que Hölderlin en dialogue avec Sophocle va tenter d'en spécifier les principes, il nous a fallu comprendre comment chez les Grecs, pour les différencier des modernes, cela avait dû s'opérer. Aussi, nous avons appris comment ceux-ci n'ont pu supporter le retour, puisque chez eux, un retour à l'état de nature (à l'origine) signifiait la perte de ce en quoi ils s'étaient singularisés, c'est-à-dire leur Art (la sobriété), cela même qui rendait possible leur maintien sous un ciel outrageux dans lequel ils apprenaient à se saisir. Chez nous, toutefois, ce retour reste toujours-déjà inaccompli puisqu'il n'est pas, contrairement aux Grecs, immédiat au coeur de la présence. Aussi, c'est dans l'errance, comme nous l'avons déjà signalé, que se situe pour Hölderlin la modernité. C'est dans cette pensée de l'exil, que manifesterait d'ailleurs parfaitement bien le kantisme, que la "patrie", la loi essentielle du destin propre à l'hespérie va pouvoir s'annoncer. Autrement dit, cet exil est ce qui soumet notre pensée à la nécessité du détour. Détour à l'étranger qui dépayse et qui devient essentiel pour que s'accomplisse le retour aux formes natales de la patrie. Aussi, Hölderlin, à la fin de ses remarques, pourra bien dire de Sophocle qu'il est dans le vrai (Sophokles hat recht), mais aussitôt rajouter que les formes natales de nos poètes sont à préférer, "parce qu'elles sont là, poursuit-il, non pas seulement pour apprendre à soutenir l'esprit du temps, mais pour le maintenir et pour le sentir, une fois qu'il est saisi et appris" (RA, 87). Cet esprit du temps c'est l'esprit qui n'est chez soi que par l'exigence du détour, de l'étranger par où s'acquiert

enfin l'origine. Origine qui a été bien sûr mais qui d'abord ne se montre que dans son surgissement et par conséquent se retire derrière son apparition. Ainsi s'ouvre cette région de l'entre-deux, de l'intervalle où s'inscrit le Dire poétique. Ouverture dans laquelle la "pensée fidèle" du poète, dans son retour au pays, en manifeste de surcroît la garde. C'est de plus dans cet intervalle que son oeuvre est oeuvrante, qu'elle peut parler comme signe de ce qui n'a encore jamais été dit, qu'aucune parole reçoit son souffle, parce qu'il est le domaine de la libre imagination poétique d'où vient à la parole le devenir-réel du possible. Cela, dans la mesure où les poètes sont "les signes qui en tant qu'ils désignent, dévoilent et voilent à la fois" (AH, 147). C'est-à-dire dans la mesure où la conjugaison des termes voilement/dévoilement ou ce que nous avons nommé précédemment cèle-ment/décèlement se joue sur "fond" d'une différenciation infinie où s'équilibre par le Dire poétique l'esprit du temps, dès lors qu'il est saisi et appris. "L'équilibre", dira aussi Heidegger, "n'est pas une façon d'égaliser toutes choses en les plongeant dans l'indifférence, mais il consiste à laisser également régner les différents dans leur différence" (AH, 134).

Enfin, il semble que nous puissions dire ici qu'avant même d'être un genre littéraire, le tragique, le transport tragique est avant tout la parole de l'être comme telle. Parole de l'être que seul le poétique amène à fonder dans une demeure qu'à la fois il abrite. Ainsi, plus aucune nostalgie d'une lointaine Beauté qu'honoraient les Grecs. C'est bien plutôt tourné vers ce qui ne cesse d'advenir que le poète ajuste son dire. Rappelons en terminant ces quelques mots que Hölderlin écrivit dans sa deuxième lettre à Bolhendorff en date du 2 décembre 1802, donc immédiatement après son voyage dans le sud de la France qui lui aura rendu, dit-il, l'être propre des Grecs plus familier:

"Très cher! je pense que nous ne commenterons pas les poètes jusqu'à notre temps, mais que le mode de chant va prendre un tout autre caractère, et que si nous ne perçons pas, c'est parce que, depuis les Grecs, c'est nous qui recommençons à chanter de manière native et sans artifices, du fond de notre propre source".

André Paré.

août-septembre 1979

NOTES:

1. En effet, depuis bien des années déjà, Hölderlin se consacrait de façon presque constante à la littérature grecque. Plusieurs lettres en font foi, dont celle adressée à Schiller du 2 juin 1801. Fédier mentionne pour sa part que dès 1796, le poète s'était exercé à traduire Sophocle (N, 158). Le projet de la revue Iduna, jamais réalisé, le confirme également (cf. lettre à Neuffer du 4 juin 1799).
2. Cité par Allemann, HH, 54. Mentionnons également en guise d'information que les traductions furent, à ce qu'il semble, fort mal accueillies lors de leur parution. Philippe Jacottet dans ses notes aux Remarques (éd. la Pléiade) nous dit: "La traduction fut jugée l'oeuvre d'un fou". Une lettre de Schelling à Hegel du 14 juillet 1804 va dans le même sens: "Sa traduction de Sophocle trahit son délabrement mental", Correspondance de Hegel, tome I, Gallimard. Sur la "folie" de Hölderlin, on pourra consulter l'article de Fédier qui accompagne la traduction des Remarques, "Hölderlin en fuite". Toujours sur le même sujet, on pourra lire avec profit "La folie par excellence" de Maurice Blanchot in Strindberg et Van Goh — Swendenborg — Hölderlin de Karl Jaspers, éd. de Minuit, 1970; Hölderlin et la question du père de Jean Laplanche, P.U.F., 1969. Aussi le texte "critique" de J. Derrida "La parole soufflée" in Ecriture et différence, éd. du Seuil, 1967.
3. On n'aura qu'à se reporter au texte paru en 1929, faisant suite à Sein und Zeit, Kant und das problem der metaphysik où Heidegger explique la question de la "violence" fondée nécessairement sur celle de l'interprétation: "Il est vrai que pour saisir au-delà des mots ce que ces mots veulent dire, une interprétation doit fatalement user de violence.

- Mais cette violence ne peut se confondre avec un arbitraire fantaisiste. L'interprétation doit être animée et conduite par la force d'une idée inspiratrice." Bien sûr, Heidegger prit soin, pour appuyer cette étonnante déclaration, de citer préalablement Kant lui-même, qui, dans une lettre en réponse aux critiques du leibnizien Eberhard, écrira à propos des historiens de la philosophie: "ils ignorent ainsi la critique de la raison elle-même en tant qu'elle est la forme commune de tous concepts, incapables qu'ils sont de reconnaître au-delà des mots que ces philosophes ont employés, ce que ceux-ci ont voulu dire"(souligné par l'auteur). Aussi, nous serions tenté de rapprocher ce que Heidegger nous dit de la violence dans l'interprétation avec ce qui motive les "corrections" de Hölderlin. En outre, ne serait-il pas possible également, à partir de cette proposition, de tracer une voie en direction du dialogue entre Poésie et Pensée, dialogue qui, on le sait, marque presque entièrement le texte heideggerien. Dans une phrase de la Lettre sur l'humanisme, on peut entendre l'écho de ce possible dialogue: "moins de philosophie et plus d'attention à la pensée; moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle". (Questions III, Gallimard, p.153). Ici, cependant, un déplacement semble s'être effectué de l'Unge-sagte (l'in-dit) vers l'Unge-dachte (l'im-pensé). Déplacement qui devra situer sur un autre plan la question de la "violence" sans toutefois, pensons-nous, déranger en quoi que ce soit le rapprochement proposé plus haut.

Pour revenir plus précisément à notre projet, concluons en disant que c'est cette "idée inspiratrice" qui a guidé Hölderlin dans ses traductions de Sophocle que le présent travail cherchera à mettre en relief.

4. Hespérie est le terme qu'emploie Hölderlin pour distinguer l'Occident de la Grèce ancienne qui lui sera plus proprement orientale.

5.

On n'a qu'à se rappeler l'importance presque démesurée que prit la figure de Schiller vis-à-vis le jeune poète. A ce sujet, on aura qu'à vérifier la correspondance de ce dernier qui nous fournit plus d'un exemple. D'autre part, il serait bon d'informer également le lecteur sur la relation qu'entretint Hölderlin avec la philosophie de son temps. Premièrement, ne devons-nous pas mentionner ici ses compagnons de jeunesse, Hegel et Schelling, avec lesquels il se passionna pour Kant et Rousseau lorsque, étudiants, ils occupèrent la même chambre au séminaire de Tübingen. Durant ces années, Hölderlin se familiarisera, bien sûr, avec un vocabulaire philosophique propre à l'idéalisme naissant. Par la suite, il ne manquera pas, pour sa propre recherche, de l'approfondir. Qu'on ne mentionne, en guise d'exemple, que ces quelques indices qui devront être suffisants pour le moment: en novembre 1794, à Iéna, Hölderlin suit avec beaucoup d'enthousiasme les cours de Fichte. Une lettre adressée à Hegel, du 26 janvier 1795, nous donne ses premières réflexions critiques vis-à-vis la démarche de la Wissenschaftslehre. Ce qui fera dire à J.-F. Courtine dans son article qu'on ne manquera pas de consulter: "il est, en un sens, permis de dire que Hölderlin est le premier des trois compagnons d'étude de Tübingen à avoir pénétré à fond et dans toute son ampleur le projet fichtéen". De plus, il nous faut nous reporter à l'intérêt tout à fait spécial que manifeste le poète à l'égard de la pensée du philosophe de Königsberg. Son oeuvre épistolaire nous en donne la preuve à plusieurs reprises. On ne mentionnera, pour exemple, que la lettre qu'il adressera à son demi-frère Karl Gock, à une époque où, écrit-il, il ne s'occupe "plus guère de philosophie": "Kant est le Moïse de notre nation; il l'a fait sortir de son engourdissement égyptien pour la conduire vers le libre désert solitaire de sa spéculation et rapporter de la montagne la Loi éternelle (1er janvier 1799)".

6. Problème éthique, s'il en est, de la place que devra occuper le poète au milieu de ses concitoyens. Celui-ci en tant que "génie formateur" devra retrouver au sein de la communauté le rôle qui lui revient, et ainsi la poésie, ce qu'elle était au commencement: "l'éducatrice de l'humanité".
7. N, 161. Définition qui n'est pas sans rappeler celle d'Aristote, déjà célèbre, sur l'Art, que l'on retrouve dans la Physique II, 199a, 18-19: "Maintenant, d'une manière plus générale, l'art ou bien exécute (epitelei) ce que la nature est impuissante (adunatei) à effectuer, ou bien l'imite".
8. Ce qui toutefois, au dire de Szondi, n'aura pas nécessairement contribué à une meilleure compréhension de ce qu'il a voulu dire. En effet, celui-ci, non pas sans ironie envers certaines interprétations, écrira au tout début de son article "Le dépassement du classicisme": "Comparée à l'aspect fragmentaire de l'essai de Hombourg et à l'hermétisme des Remarques sur Antigone, la lettre à Böhlerdorff se distingue par son caractère direct. Pourtant il est sans doute peu de textes de Hölderlin qui aient été aussi mal interprétés par la critique; d'où la nécessité, pour le commentaire que nous proposons, d'assumer, outre la tâche traditionnelle, une tâche d'un autre ordre: montrer ce que cette lettre "ne dit pas" (PP, 226) (souligné par l'auteur). Mais quelle est la "méthodologie" d'une tâche qui se prétend traditionnelle? Voilà ce qu'il nous resterait à analyser.
9. En effet, avec Homère, ou plus exactement avec le don d'exposition où, à partir d'Homère, ils excellent, les Grecs s'éloignent de leur partage natif, "parce que cet homme extraordinaire avait assez d'âme pour ramener à son empire d'Apollon la proie de la sobriété junnienne et occidentale, s'appropriant ainsi vraiment l'élément étranger" (lettre à Böhlerdorff, le 4 déc. 1801).

10. "Sa pratique poétique répond à cette solution, quand Hölderlin renonce à achever le drame classiciste La mort d'Empédocle, qui, en tant que drame, et par son classicisme, a dû lui paraître dénué de toute légitimité sur le plan de la philosophie de l'histoire; quand aussi il élabore un style humnique, dans lequel la conception du genre lyrique et celle du style hespérique deviennent réalité" (PP, 254). On comprend parfaitement bien l'argumentation de Szondi, fort valable d'ailleurs à plus d'un point de vue. Hölderlin aurait renoncé au projet d'écrire une "véritable tragédie", dû au fait qu'elle ne pouvait, à une époque moderne, trouver sa réalisation; en effet, celle-ci, se réalisant, n'aurait pu être qu'une simple imitation de la représentation grecque du tragique. Par ailleurs Szondi constate que, outre le tragique moderne qui ne peut être ici-maintenant représentable, le poète lyrique moderne, lui, doit "gagner" à étudier le poète épique de l'Antiquité puisque suivant le caractère philosophico-historique d'un système des genres poétiques, la poésie lyrique trouve son "achèvement" dans la poésie épique, celle-ci dans la poésie tragique qui, également, a le sien dans la poésie lyrique. Pourtant, de l'avis même de Szondi, a aucun moment la théorie hölderlinienne des genres n'accorde de place à un retour à l'épopée (CF. PP, 273). Qu'est-ce à dire, sinon qu'ici Hölderlin s'applique autrement à penser différents genres poétiques? C'est ce qu'on peut, croyons-nous, déjà lire dans cette autre phrase de Szondi: "Par contre, elle (la théorie hölderlinienne des genres) admet une tendance à l'épique tant dans la poésie lyrique que dans la tragédie" (PP, 273). C'est dans cette perspective que Hölderlin félicitera son ami Böhlendorff pour avoir traité son drame de manière plus épique obtenant ainsi dans l'ensemble "une véritable tragédie moderne". Enfin, semble-t-il, le tragique n'est pas perdu. Il y a même peut-être trouvé une signification nouvelle qui demeure encore pour nous à penser. Terminons en citant le commentaire de Allemann qui, sur ce point, tente lui-même d'y faire signe: "La tragédie comme oeuvre

d'art, devait éclater au cours d'une progression trop dure même pour la plus rigoureuse de toutes les formes poétiques. C'est pourquoi la tragédie Empédocle est nécessairement demeurée à l'état de fragment. Mais ce n'est pas un échec. C'est bien plutôt une percée décisive". (HH, 37) (souligné par l'auteur).

11. Dans une autre lettre à son éditeur Wilmans, en date du 2 avril 1804, il écrira: "Je crois avoir tout à fait écrit contre l'enthousiasme excentrique et ainsi atteint la simplicité grecque; j'espère aussi par la suite rester fidèle à ce principe, - même si je devais plus témérairement exposer ce qui est interdit au poète - contre l'enthousiasme excentrique". Voir le commentaire de Allemann - HH, 55; également celui de Szondi qui stipule qu'il nous faut lire ce "gegen" non pas au sens de contra, mais bien de ad, "en direction de" (cf, PP, 285).
12. Par exemple, ce fragment tardif que Fédier nous rapporte dans l'une de ses notes intitulée Le Plus Haut:

"Le statut
De tous le Roi, mortels et
Immortels; voilà qui conduit as-
surément, selon toutes les formes du règne,
Le droit le plus juste de la plus haute main."
(N, 176)
13. Sur la brutalité meurtrière de la parole grecque comme paradoxalement moins immédiate que l'effectivité moderne de la parole meurtrissante, voir RA, 79.
14. Cf. Poétique, 1453a, 29. D'autre part, Karl Reinhardt, philologue allemand auteur d'un Sophokles (1933) (tr. fr. E. Martineau, Ed. de Minuit, 1971) va dans le même sens que Hölderlin en affirmant que le tragique de Sophocle fait signe vers "l'énigme de la frontière de l'homme et du dieu" (p. 26). A propos de cette interprétation de Sophocle, Heidegger, dans son Introduc-

tion à la Métaphysique écrira: "...Reinhardt voit et interroge le pro-venir tragique à partir des rapports fondamentaux entre l'être, la non-latence et l'apparence. Quoiqu'on y voit souvent encore entrer en jeu le subjectivisme et le psychologisme des temps modernes, l'interprétation d'Oedipe-Roi comme tragédie de l'apparence est quelque chose de grandiose" (tr. fr. G. Kahn, Gallimard, 1967, p.116).

15. Rappelons simplement que dans Oedipe-Roi, Tirésias se référant à son savoir, parle de son Alétheia. Particulièrement ligne 299, 356, 369.

* * *

BIBLIOGRAPHIE:

- (HH) Allemann, Beda: Hölderlin et Heidegger. P.U.F., coll. "Epiméthée", Paris, 1959 (trad. fr. F.Fédier).
- (C) Courtine, J.F.: "La situation de Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand" in Les études philosophiques, No.3, 1976, P.U.F., Paris, pp.273-294.
- (AH) Heidegger, Martin: Approche de Hölderlin, N.R.F., Gallimard, Paris, 1962 (trad. fr. Corbin, Deguy, Fédier et Launay).
- (EC) Heidegger, Martin: Essais et Conférences, N.R.F., Gallimard, Paris, 1958 (trad. fr. A. Préau).
- (KPM) Heidegger, Martin: Kant et le problème de la métaphysique, N.R.F., Gallimard, Paris, 1953 (trad. fr. de Waelhens et Biemel).
- (O) Hölderlin, F.: Oeuvres, La Pléiade, N.R.F., Gallimard, édité sous la direction de P. Jacottet, Paris, 1967.

- (RO) Hölderlin, F.: Remarques sur Oedipe. Remarques sur
(RA) Antigone, U.G.E., 1C/18, No. 263, Paris, 1965 (trad.
(P) fr. F. Fédier). Précédé de "Hölderlin et Sophocle"
(N) de J. Beaufret. Suit de "Hölderlin en fuite" et
des notes et commentaires de Fédier.
- (PP) Szondi, Peter: Poésie et Poétique de l'idéalisme
allemand, Ed. de Minuit, coll. le sens commun, Paris,
1975, (trad. fr. J. Bollack et al.).

la
construction
de l'objet
en sciences dans
l'épistémologie de
gaston bachelard (2)

Les valeurs épistémologiques.

Bachelard ne dit pas explicitement que les valeurs qu'il énumère sont absolument indispensables à la science actuelle. Toutefois, le texte nous laisse deviner que ces valeurs caractérisent assez cette science nouvelle pour que nous puissions en inférer que, sans ces caractéristiques, la science actuelle ne serait pas ce qu'elle est:

"Quand on étudie les nombreux processus synthétiques mis en jeu dans le développement mathématique de la mécanique ondulatoire et l'apparement des phénomènes expérimentaux à première vue bien différents, on se convainc progressivement de l'insuffisance des points de vue philosophiques classiques. De telles méthodes, de si larges synthèses ne peuvent être examinées philosophiquement sans une polyphilosophie qui donne les cadres pour une classification des valeurs réalistes, des valeurs formelles, des valeurs rationalistes, et même des valeurs esthétiques de la science nouvelle." (A.R.P.C., p. 23).

Ce sont les valeurs du nouvel esprit scientifique, celles d'un esprit ouvert au "franc modernisme" (A.R.P.C., p. 23), qui ont fait que la notion même d'objet a changé radicalement dans l'esprit des savants:

"On ne peut plus dire, comme le faisait Pascal, que l'homme est situé entre deux infinis. M. Louis de Broglie a souligné ce fait philosophique nouveau. Nous aurons à montrer toute l'importance philosophique de ce fait. Dès maintenant on peut remarquer à la fois cette extension de l'objectivité et cette solidité de l'objectivité qui a trouvé ses bases. La notion d'objet nous semble bouleversée par le déplacement réclamé par la microphysique." (A.R.P.C., p. 16).

Les valeurs réalistes sont celles qui nous permettent de constater la présence des obstacles et d'évaluer l'étendue des connaissances dont nous disposons pour les surmonter: il ne s'agit donc nullement d'un réalisme naïf, créateur d'obstacles:

"(...) l'espace est le moyen le plus sûr de nos différentiations et le Réaliste, au moins dans ses polémiques, se fonde toujours sur la désignation d'objets spatialement différenciés. Une fois que le Réaliste aura assuré la racine géométrique de son expérience de localisation, il conviendra facilement du caractère non objectif des qualités sensorielles, et même des qualités le plus directement en rapport avec la géométrie de la localisation." (E.E.P.C., pp. 5-6).

Les valeurs formelles sont celles qui permettent à la fois de constater si nos énoncés sont logiquement acceptables et s'ils sont suffisamment formalisés pour être utilisés par les techniques modernes d'analyse. La mathématique est le modèle de toute formalisation:

"(...) la mathématique est une pensée, une pensée sûre de son langage.
 (...) toute exposition philosophique des nouvelles mécaniques demande une référence constante à un rationalisme mathématique. (...) On n'a pas tout dit quand on prend une expression mathématique comme une traduction d'un être phénoménal. La notion mathématique est bien autrement suggestive. Elle ouvre les voies à des enquêtes rationalistes diverses, à des recherches expérimentales que le simple examen des phénomènes ne suggérerait pas."

"(...) l'arithmétique n'est pas plus que la géométrie une promotion naturelle d'une raison immuable. L'arithmétique n'est pas fondée sur la raison. C'est la doctrine de la raison qui est fondée sur l'arithmétique élémentaire."
 (P.N., p. 144).

Les valeurs rationalistes sont celles qui nous permettent de constater que nos théories sont rationnelles - au sens de la rationalité que nous venons d'évoquer.

Les valeurs esthétiques sont celles qui permettent au nouvel esprit scientifique de déplacer sa conception périmée de l'objet vers une nouvelle conception de cet objet, perçu alors comme "synthèse transformante" (A.R.P.C., p. 22). La "dialectique de l'histoire périmée et de l'histoire sanctionnée" (A.R.P.C., p. 25) doit se

faire en fonction d'une notion de progrès qui est démontrée, car

"(...) 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. Autrement dit, le progrès est la dynamique même de la culture scientifique, et c'est cette dynamique que l'histoire des sciences doit décrire." (A.R.P.C., pp. 24-25).

"On peut discuter sans fin sur le progrès moral, sur le progrès social, sur le progrès poétique, sur le progrès du bonheur; il y a cependant un progrès qui échappe à toute discussion, c'est le progrès scientifique dès qu'on le juge dans la hiérarchie des connaissances, en son aspect spécifiquement intellectuel." (P.N., p. 21).

Les valeurs esthétiques sont celles qui permettent à une théorie d'entrer dans le processus de transformation historique du savoir. Ces valeurs esthétiques - comme les autres d'ailleurs - s'établissent au cours d'un processus qui part d'une identification par le savant du degré de ces valeurs dans les concepts qu'il utilise, au moyen de la notion de profil épistémologique, et qui se poursuit dans une expérimentation dont les assises épistémologiques ont déjà été assurées par cette remise en question des valeurs. Un nouveau type d'expérimentation naît alors, qui donne à la science son caractère de modernité, et lui assure la richesse d'inférence dont elle se réclame en tant que science moderne, dans le respect le plus strict des valeurs épistémologiques que nous venons d'énumérer.

"Voici d'ailleurs un trait bien spécial de la science physique moderne: elle devient moins une science de faits qu'une science d'effets. Quand nos théories ont permis de prévoir l'action possible d'un principe donné, nous nous acharnons à réaliser cette action. Nous sommes disposés à y mettre le prix nécessaire, mais il faut que l'effet se produise dès l'instant où il est rationnellement possible. (...) l'expérience ne prononce plus des jugements sans appel; ou du moins, tant qu'elle se refuse à sanctionner notre attente, on fait appel à une expérience nouvelle. L'expérience n'est plus un point de départ, elle n'est même plus un simple guide; elle est un but." (P.C.C.M., p. 229).

A l'origine des valeurs, il y a une prise de conscience de la part du savant du degré de ces valeurs dans les concepts qu'il véhicule à travers sa théorie. Et à l'origine de cette prise de conscience, il y a un doute, non pas un doute radical, mais ce que nous appelons un "doute épistémologique", plus constructeur, plus actif, et surtout moins aveugle que le doute radical:

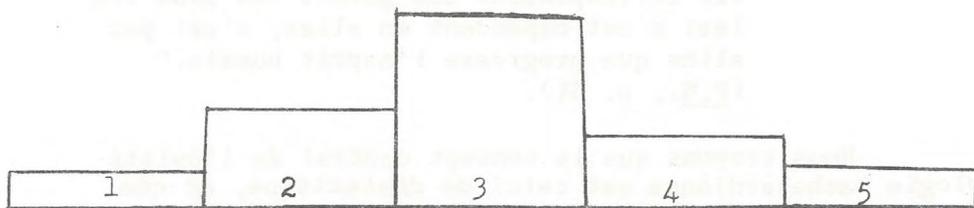
"De toute évidence, la doctrine relativiste apparaît comme vraie avant d'apparaître comme réelle, elle se réfère longtemps à elle-même pour être d'abord certaine d'elle-même. Elle est une manière de doute provisoire plus méthodique encore et surtout plus actif que le doute cartésien, car il prépare et fonde une véritable dialectique mathématique. On ne voit guère d'ailleurs ce que la preuve expérimentale pourrait faire contre ce doute essentiellement constructif érigé en un système d'une telle cohérence mathématique." (V.I.R., p. 245).

Cette citation montre bien l'importance des valeurs en regard de l'expérimentation qui n'est ici, somme toute, que la conséquence de l'établissement de ces valeurs: l'expérimentation ne crée plus d'emblée les valeurs de la science, mais au contraire les confirme.

La notion de profil épistémologique.

La notion de profil épistémologique fait l'objet du 2^e chapitre de La philosophie du non. C'est l'instrument au moyen duquel le savant examine l'importance des valeurs rationnelles dans les concepts qu'il manipule quotidiennement, comparativement aux autres valeurs que ces concepts peuvent revêtir dans la pensée de ce même savant. Le profil épistémologique sert donc aussi à mettre en évidence les obstacles épistémologiques qui pourraient surgir sur le cheminement intellectuel du savant, dès le moment où ils se forment. Bachelard envisage cinq formes de pensée: réalisme naïf, empirisme clair et positiviste, rationalisme classique, de la mécanique rationnelle, rationalisme complet (relativité) et rationalisme discursif. Ces formes de pensée

"orientent dans diverses directions nos divers usages personnels de la notion de masse. (...) un profil épistémologique doit toujours être relatif à un concept désigné, il ne vaut que pour un esprit particulier qui s'examine à un stade particulier de sa culture. (...) (On porte) en abscisse les philosophies successives et en ordonnées une valeur qui si elle pouvait être exacte mesurerait la fréquence d'usage effectif de la notion, l'importance relative de nos convictions." (P.N., pp. 42-43).



Profil de la notion personnelle de masse,
Gaston Bachelard, début 1940.

"Un profil épistémologique garde les traces des obstacles qu'une culture a dû surmonter." (P.N., p. 51).

La philosophie des savants est une philosophie nécessairement dispersée, car elle doit être ouverte à toutes les formes de critique. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la polyphilosophie que nous avons déjà mentionnée. La polyphilosophie doit aider les savants à amener à une rationalité plus actuelle les diverses théories qu'ils construisent. Le seul outil qui leur soit offert est la notion de profil épistémologique; le seul moyen didactique dont ils disposent est la dialectique que l'on retrouve non seulement à la base de la notion de profil épistémologique, mais aussi dans tout le système bachelardien. Toute autocritique du savant débute par une identification de la dialectique qui l'a amené à penser les concepts qu'il utilise tels qu'il les pense: les concepts semblent bénéficier, dans le texte de Bachelard, d'un double processus de formation, celui qu'ils vivent dans le développement d'une science autonome, d'une science en soi, puis celui qu'ils subissent à travers les remises en question des savants. La phrase suivante peut ainsi s'appliquer aux deux conceptions du développement des concepts:

"(...) les notions en voie de dialectique sont délicates, parfois incertaines. Elles correspondent aux germes les plus frêles: c'est cependant en elles, c'est par elles que progresse l'esprit humain." (P.N., p. 51).

Nous croyons que le concept central de l'épistémologie bachelardienne est celui de dialectique, et que c'est par l'examen de ce concept que l'on peut parvenir à résorber la contradiction que nous venons de soulever dans l'oeuvre de Bachelard, et que d'aucuns utilisent pour rejeter tout le contenu du corpus. C'est l'examen de la dialectique chez Bachelard qui va nous permettre de résumer la totalité des concepts et des notions mis de l'avant dans cet article.

La dialectique bachelardienne.

La dialectique chez Bachelard est comme une méthodologie de l'esprit, qui permet de rationaliser les notions que la science lui propose:

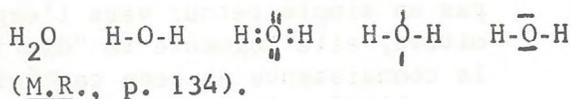
"(...) la dialectisation d'une notion prouve, à nos yeux, le caractère rationnel de cette notion. On ne dialectise pas un réalisme." (P.N., p. 53).

Le processus hégélien thèse-antithèse-synthèse et la dialectique en escalier de Marx n'ont aucun rapport avec la dialectique bachelardienne. Il s'agit plutôt, ici, d'un échange dont le terme final est une exclusion:

"Finalement on voit la pensée philosophique et scientifique s'animer dans une dialectique qui va du divers à l'uniforme pour retourner de l'uniforme au divers." (P.C.C.M., p. 13).

et ce mouvement est à mettre en relation avec "la dialectique de l'histoire périmée et de l'histoire sanctionnée" (A.R.P.C., p. 25), caractérisée par "la dialectique des obstacles épistémologiques et des actes épistémologiques" dont nous avons déjà parlé.

Un exemple de mouvement dialectique de la connaissance nous est donné par les diverses formules de l'eau:



La diversité qui suit l'uniforme est la source de nouveaux divers, de nouvelles possibilités, car

"la vérité d'hier constituera l'erreur de demain; toute découverte consiste d'abord à dire non à ce qui précède." (Ginestier, p. 40).

Cette dialectique du savant avec son esprit se double d'une dialectique du savant et de la matière qu'il expérimente dans son laboratoire:

"En fait, la dialectique du rationnel et de l'expérimental provoque de constants renversements qui rendent bien vaines les descriptions des premières enquêtes, bien instables les premières constructions de concepts." (A.R.P.C., p. 2).

Cette dialectique vivante, ouverte et pluraliste, s'oppose naturellement à toute séparation radicale entre l'objet réel et l'objet de connaissance. Bien plus, c'est dans la conjugaison de ces deux objets que la science construit ses concepts:

"Cette thèse du rationalisme actif s'oppose à la philosophie empirique qui donne l'idée comme un résumé de l'expérience en détachant l'expérience de tous les a priori de la préparation. Elle s'oppose aussi à la philosophie platonicienne qui professe que les idées déclinent en s'appliquant aux choses. Au contraire, si l'on accepte la valorisation par l'application que nous proposons, l'idée appliquée n'est pas un simple retour vers l'expérience primitive, elle augmente la "distinction" de la connaissance au sens cartésien du terme. L'idée n'est pas de l'ordre de la réminiscence, elle est plutôt de l'ordre de la prescience. L'idée n'est pas un résumé, elle est plutôt un programme. L'âge d'or des idées n'est pas derrière l'homme, il est devant." (R.A., p. 122).

L'idée de dialectique nous fait saisir d'emblée le caractère profond de l'épistémologie bachelardienne: celui d'un rationalisme appliqué.

Maurice Lalonde dégage schématiquement certains éléments du corpus bachelardien. Nous allons les utiliser, tout en précisant toutefois que nous ne sommes pas solidaire des conclusions que M. Lalonde en tire:

Une théorie se construit en trois moments:

- a) le choix des concepts et des postulats primitifs;
- b) la formation des axiomes;
- c) la déduction.

Deux principes régissent cette construction:

- d) la non-contradiction;
- e) l'interdépendance des concepts.

L'expérience première est aussi le premier obstacle, c'est une connaissance toute subjective du réel. Devenant dynamique, cet obstacle force l'esprit à se réformer et ainsi apparaît la mécanique classique, informant le réel avec la géométrie. Cette théorie devient bientôt elle-même un obstacle, car le réel se refuse à être totalement géométrisé. Ainsi naît la physique relativiste, etc.

"Par principe, l'esprit qui connaît doit avoir un passé." (E.C.A., p. 14).

La non-contradiction est à la base du choix rationnel du savant. Les notions indépendantes acquièrent une valeur d'apodicticité du fait de leur inter-relation:

"La valeur apodictique n'est acquise que par une incorporation dans un corps de valeurs apodictiques. L'apodicticité est alors d'ordre rationnel, d'ordre relationnel." (R.A., p. 121).

L'interdépendance des concepts, que Bachelard appelle la solidarité notionnelle (P.N., p. 27) est ainsi définie:

"A notre avis, dès qu'on a défini en corrélation les trois notions de masse, d'accélération et de force, on est tout de suite très loin des principes fondamentaux du réalisme puisque n'importe laquelle de ces trois notions peut être appréciée par des substitutions qui introduisent des ordres réalistiques différents. D'ailleurs du fait de la corrélation, on pourra déduire une des notions, n'importe laquelle, des deux autres." (P.N., p. 28).

C'est cette solidarité notionnelle qui construit les concepts. Le réel, qui est irrationnel, ne peut être à l'origine d'une théorie:

"(...) il ne s'agit pas de découvrir le réel mais bien plutôt de le reconstruire." (Lalonde, p. 66).

Au départ du rationalisme appliqué, il y a une évolution qui ne commence pas:

"La pensée rationaliste ne "commence" pas. Elle rectifie. Elle régularise. Elle normalise. (...) Nous nous trouvons toujours devant le même paradoxe: le rationalisme est une philosophie qui n'a pas de commencement, le rationalisme est de l'ordre du recommencement." (R.A., p. 112).

La dialectique des concepts et des postulats primitifs aboutit au fonctionnement des notions. On en fait l'analyse. On leur découvre une richesse insoupçonnée. La masse est définie dans la mécanique classique comme le quotient de la force par l'accélération; si l'on y joint le déplacement, la masse devient la fonction compliquée de la vitesse, base de la relativité. La rupture entre ces deux théories est évidente, et pourtant c'est sur la

base de la première que s'est construite la seconde. La première théorie s'est posée comme obstacle, et a été ainsi l'occasion d'une révision, d'une rectification. Le nouvel esprit scientifique est caractérisé par ce dynamisme qui permet à la connaissance de se dépasser continuellement.

Deux causes, selon Lalonde, sont à l'origine de la dialectisation: le doute scientifique et l'expérience. Nous en avons déjà traité, et nous n'y reviendrons pas.

Le rationalisme de Bachelard est un rationalisme appliqué, c'est-à-dire un rationalisme qui a un programme. C'est pourquoi la notion de dialectique est centrale dans l'épistémologie bachelardienne.

La preuve par l'exemple chez Bachelard.

La lecture du corpus bachelardien est éloquente à ce sujet: Bachelard prouve tout ce qu'il avance à l'aide d'exemples tirés de l'histoire des sciences, la science privilégiée entre toutes étant la physique mathématique. La chimie et la mathématique viennent en seconde place quand à la fréquence des occurrences. Il ne nous vient pas à l'esprit que Bachelard ait tiré quelque exemple que ce soit dans les sciences humaines: son épistémologie se situe exclusivement sur le terrain des sciences de la nature, de préférence les plus formalisées, c'est-à-dire les plus rationnelles selon lui. Les exemples qu'utilise Bachelard ne sont jamais choisis qu'en fonction de leur contenu d'argument; rarement ils sont utilisés à titre de simple illustration. D'ailleurs, Bachelard trahirait ainsi sa propre pensée, puisqu'il veut rationaliser tout contenu scientifique.

Les oppositions au bachelardisme.

Bachelard s'oppose non seulement à tout contenu scientifique qui ne soit pas rationnel, mais il faut encore que le rationalisme qu'accusent certaines théories scientifiques ne soit pas ce qu'il dénonce comme un rationalisme naïf. Il faut que les théories émises par un nouvel esprit scientifique aient un programme à réaliser, et qu'elles conçoivent leur valorisation en fonction des valeurs que Bachelard énumère. Bachelard s'oppose ainsi en tout premier lieu à l'empirisme naïf, ainsi qu'au réalisme, qui sont, selon lui, la source de la plupart des obstacles épistémologiques. Il s'oppose en général à toute philosophie exclusive qui n'accepte qu'un seul point de vue: la philosophie des savants doit être une polyphilosophie qui détermine chez eux un surrationalisme opérant.

Questions générales.

A quel échelon la question de fait se situe-t-elle?

Le fait scientifique est celui qui fait partie du savoir sanctionné, c'est-à-dire le résultat de l'acte épistémologique du savant. Le fait scientifique est celui qui revêt outre les valeurs épistémologiques, la richesse d'inférence que l'on est en droit de lui réclamer et qui s'inscrit en plus dans un pluralisme cohérent de ses notions, ou dont les notions sont solidaires. Le fait

scientifique se situe donc à un degré élevé de complexité rationnelle et n'a rien en commun avec une observation empirique non critique.

Les entités théoriques ont-elles le statut d'objet?

Oui, puisque c'est par elles que le progrès scientifique se développe ou, au contraire, que naît l'obstacle.

Y a-t-il une épistémologie chez Bachelard?

Ce que Bachelard tente, c'est d'aider le savant à reconstruire la réalité en fonction de facteurs rationnels éprouvés. Le "modèle" (que nous appelons "système") qu'il nous propose vise essentiellement à donner au savant un cadre référentiel de pensée dans lequel il puisse fonctionner: son modèle est donc un modèle épistémologique. En outre, les exemples qu'il utilise - à des fins de preuve, comme nous l'avons vu - ne sont pas tant discutés sur le niveau de leur contenu scientifique en soi, ce qui serait un discours de premier niveau (N1), mais font plutôt l'objet d'une analyse en fonction de leur place dans le savoir, ce qui est un discours de deuxième niveau (N2), donc un discours épistémologique.

Y a-t-il une histoire chez Bachelard?

Il n'y en a même qu'une seule: c'est l'histoire des sciences. Seule l'histoire des sciences l'intéresse parce que le progrès qu'elle montre est démontré. Aussi, Bachelard ne s'intéresse-t-il pas à l'histoire en général, puisque c'est une discipline qui relève de l'herméneutique. Quoique Bachelard n'en fasse pas mention (à notre connaissance), nous croyons qu'il opte plutôt pour la dichotomie entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme, plutôt que pour une thèse comme celle de l'unité de la science.

Par contre, les sciences de la nature offrent une double structure historique dans l'épistémologie bachelardienne. A la fois synchronique et diachronique, la science se déploie dans le temps, sûre de son progrès, mais ce progrès se développe par crises, par bonds, par sauts. C'est l'obstacle qui fournit le lien, la règle de transformation des différents contenus épistémiques.

On peut rapprocher la conception de l'histoire des sciences de Bachelard de celle d'Auguste Comte, à la différence près que le modèle bachelardien n'est pas fermé, qu'il est indéfiniment itérable. D'ailleurs, ce n'est pas dans le formalisme ou la logique qu'il faut voir l'ultime condition scientifique chez Bachelard, mais dans la rationalité, celle-ci étant préfigurée par le formalisme à notre époque; le modèle bachelardien laisse toutefois entrevoir la possibilité d'une rationalité plus adéquate à des changements futurs: c'est par le surrationalisme que nous la connaissons.

S'il existe une histoire des sciences chez Bachelard, ce n'est pas une histoire de type classique: ce ne peut être que l'histoire "des défaites de l'irrationalisme".

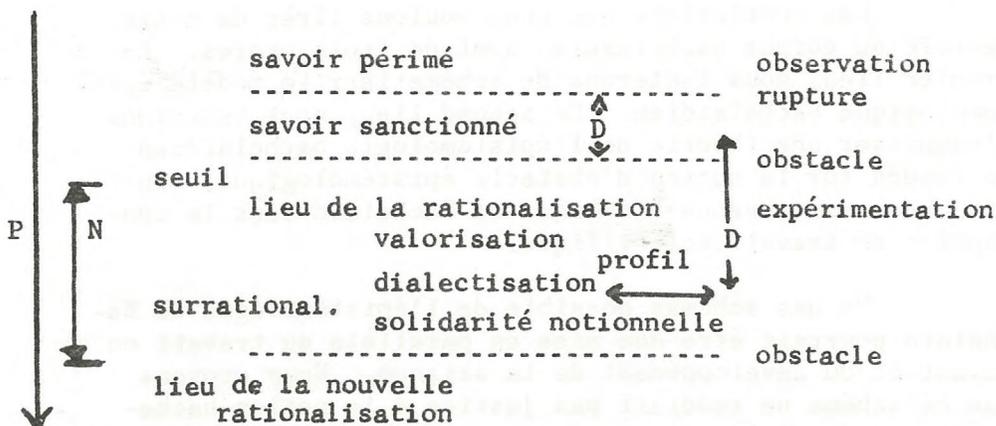
Conclusions.

Les conclusions que nous voulons tirer de notre lecture du corpus bachelardien sont de trois ordres. En premier lieu, nous tenterons de schématiser le modèle épistémologique bachelardien. En second lieu, nous tenterons d'esquisser une théorie de l'épistémologie bachelardienne fondée sur la notion d'obstacle épistémologique. Enfin, nous examinerons l'éthique de Bachelard dans la conception du travail scientifique.

Un des schémas possible de l'épistémologie de Bachelard pourrait être une mise en parallèle du travail du savant et du développement de la science. Nous croyons que ce schéma ne rendrait pas justice à la notion bachelardienne de dialectique. Aussi tenterons-nous de donner à cette notion toute l'importance que Bachelard lui accorde.

Le niveau NO de la connaissance se divise en deux parties: il y a les connaissances périmées et les connaissances sanctionnées. Ces deux formes de connaissance peuvent être des obstacles, mais à des degrés divers. Ce n'est toutefois que sur les connaissances sanctionnées que va travailler le savant. Prenant ces connaissances sanctionnées, il va en retravailler les concepts, les revaloriser, en les rationalisant davantage, en épuiser la richesse d'inférence, et, finalement, créer, à partir d'eux, de nouveaux concepts. Il va ensuite tester ces nouveaux concepts par l'application du profil épistémologique. Il va ensuite les faire travailler dans toutes les possibilités de leur pluralisme et de leur solidarité notionnelle: son but de rationalisation sera ainsi atteint pour une époque qui est celle durant laquelle il vit. Ses concepts feront par la suite l'objet d'un retravail similaire,

après s'être posés comme obstacle au travail des successeurs de ce savant.



N= lieu du nouvel esprit scientifique; D= dialectique
P= progrès scientifique

Ce schéma est évidemment fort discutable, parce que fort incomplet. Mais il est une base à une recherche éventuelle.

Notre deuxième conclusion s'inspire du petit livre de Dominique Lecourt, L'épistémologie historique de Gaston Bachelard. M. Lecourt y démontre, entre autres, que le retravail des concepts que Bachelard considère comme indispensable au savant qui se veut inspiré par le nouvel esprit scientifique, est en fait la méthode que Bachelard a lui-même suivie entre ses premières et ses dernières oeuvres épistémologiques. Nous pensons qu'il est légitime d'approfondir ce raisonnement, et qu'il est alors possible de montrer que les premières oeuvres de Bachelard ont en fait été un obstacle épistémologique qui a servi de

tremplin pour les dernières. Ceci ne semble pas évident si l'on considère l'usage que nous avons fait du corpus dans cet exposé: nous avons puisé dans toutes les oeuvres de Bachelard, les plus récentes comme les plus anciennes, les citations qui pouvaient justifier nos dires. Si l'examen de tout l'oeuvre de Bachelard ne révèle pas cette singularité, nous pensons néanmoins qu'au niveau du modèle lui-même, c'est-à-dire le discours épistémologique, une telle affirmation est possible. En effet, si le retravail des concepts est apparent, comme le montre M. Lecourt, la dialectique bachelardienne y est encore bien plus visible, et la meilleure preuve en est précisément cet usage "biblique" du corpus bachelardien, que tous les commentateurs de Bachelard ont pratiqué, à savoir de piger ça et là les citations nécessaires à l'argumentation. La métathéorie du discours épistémologique de Bachelard est fondée sur la notion d'obstacle; Bachelard lui-même nous met sur la piste de cette réflexion par l'importance qu'il accorde au surrationalisme: c'est par ce dernier que la théorie se dépasse elle-même en se posant comme obstacle à son propre progrès conceptuel. Il nous semble que, là encore, la question mérite d'être étudiée.

Enfin, il nous paraît important de faire remarquer la conception bachelardienne du travail scientifique. Le savant y apparaît comme un chercheur à l'esprit lucide et dénué de tout préjugé, prêt à reconnaître la caducité de ses anciennes convictions et à repartir à neuf avec de nouvelles. Cette image, un peu naïve, possède pourtant l'étrange pouvoir de communiquer la satisfaction véritable qui existe dans le travail bien fait. Pour Bachelard, l'effort n'est jamais vain s'il est bien orienté, c'est-à-dire conformément au nouvel esprit scientifique qui caractérise si bien la science moderne.

Cette réflexion n'est pas seulement un jugement moral, elle dénonce aussi un fait. La difficulté fait partie de la science moderne, elle en est même une caractéristique essentielle.

"Le travail scientifique demande précisément que le chercheur se crée des difficultés. L'essentiel est de se créer des difficultés réelles, d'éliminer les fausses difficultés. En fait, tout le long de l'histoire de la science, on peut déceler une sorte d'appétit pour les problèmes difficiles. L'orgueil de savoir réclame le mérite de vaincre la difficulté de savoir." (M.R., p. 204).

Une des principales difficultés du chercheur est de se placer dans la perspective de la discontinuité de l'histoire des sciences. Les nouvelles conquêtes de la science ne viennent pas directement du passé où elles auraient été en quelque sorte en gestation. L'histoire des sciences ne montre pas de continuité entre le savoir périmé et le savoir sanctionné. Même si ces deux normes de savoir se dialectisent, il s'agit ici d'une dialectique d'exclusion, une exclusion due à une rupture. Il n'y a aucune commune mesure entre la connaissance commune et la connaissance scientifique: elles font partie de deux mondes différents. Entre la sensation empirique de la chaleur et le concept de température de la thermodynamique, il n'existe rien de commun; mais entre la température atomique et celle de la thermodynamique, il n'y a non plus rien de commun: la température atomique est en quelque sorte un concept de concept. Cet exemple illustre bien que

"Entre les difficultés de jadis et les difficultés du présent, il y a une totale discontinuité." (M.R., p. 215).

Le nouvel esprit scientifique impose au savant moderne un mode de pensée auquel il ne peut se soustraire sous peine de s'exclure lui-même de la cité scientifique. Mais un esprit réaliste ne peut que se réjouir du fait qu'il contribue à la construction d'une science rationnelle:

"La difficulté tient à la science même, du fait de son caractère inducteur, créateur, dialectique. La science contemporaine est objectivement difficile. (...) Pour suivre la science contemporaine, pour être sensible à cette dynamique de la beauté construite, il est donc nécessaire d'aimer la difficulté. (...) Tout travailleur de la vie de l'esprit sait bien que le travail personnel repose. Or, dans la culture scientifique, tout travail prend un aspect personnel. On devient nécessairement le sujet conscient de l'acte de comprendre. Et si l'acte de comprendre franchit une difficulté, la joie de comprendre paie de toutes les peines. Il n'y a pas là une simple moralité qu'un auteur aime à mettre à la fin de son livre. Il s'agit d'un fait, d'un fait qui a un sens philosophique: comprendre ne résume pas seulement un passé du savoir. Comprendre est l'acte même du devenir de l'esprit." (R.A., pp. 214-215).

Jacques G. Ruelland
UQUAM

Appendice I

LISTE DES ABREVIATIONS

(pour une référence bibliographique complète, on voudra bien se référer à notre Bibliographie de Gaston Bachelard. Départements de Philosophie des universités du Québec à Montréal et à Trois-Rivières. Coll. "Cahiers Recherche et Théorie". No. 18, 1979. Pp. 92).

- A.R.P.C. L'activité rationaliste dans la physique contemporaine.
- E.C.A. Essai sur la connaissance approchée.
- E.E.P.C. L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine.
- Ginestier. GINESTIER, Paul. Pour connaître la pensée de Bachelard. Bordas.
- Lalonde. LALONDE, Maurice. La théorie de la connaissance scientifique selon Gaston Bachelard. Fides.
- M.R. Le matérialisme rationnel.
- P.C.C.M. Le pluralisme cohérent de la chimie moderne.
- P.N. La philosophie du Non.
- R.A. Le rationalisme appliqué.
- V.I.R. La valeur inductive de la relativité.

la découverte
d'un vrai penseur:
karl r. popper

Nous voudrions ici faire part d'une lecture enrichissante que nous avons faite cet été, et de certaines réflexions profondes que celle-ci nous a amené à faire. Il s'agit d'un livre de Sir Karl R. Popper, intitulé : The Open Society and its Enemies (1) . Nous voudrions ainsi contribuer au "questionnement" proposé par le présent numéro de la revue Phi-Zéro , entre autres questions: Qui sont les grands penseurs? Qu'est-ce qui fait que l'on puisse qualifier un philosophe comme faisant partie des "grands", ou comme ayant posé les vraies questions?

D'abord, le livre de Karl Popper.

En gros, le livre veut faire un parallèle entre la "société fermée" (closed society) et la "société ouverte" (open society) . D'autre part, c'est également une critique acerbe de ce que l'on appelle l'historicisme - de Platon à Marx ici-, historicisme scientifique, mystique, ou autre. Enfin, une critique de ceux que Popper appelle les "ennemis" de la société ouverte - i.e. la société démocratique, libre, où le dialogue est possible, sans dogmatisme - et qui sont justement ceux que l'on appelle les "grands" philosophes, c'est-à-dire Platon, Aristote, Hegel, Marx.

Chez Popper, pas de prédiction, pas de destin, pas de connaissance "scientifique" du futur. L'avenir ne peut se saisir, on ne peut pas le connaître; la connaissance dite "scientifique" de l'avenir (comme chez les marxistes, le "matérialisme historique") tient chez lui de la pure mystification. Ce qu'il faut, c'est une planification à "court terme", et avec ce qui existe déjà, avec les institutions qui sont déjà à notre disposition. C'est ce qu'il appelle le social engineering. La réalité, ce que nous vivons et ce que nous pouvons faire ici, loin de tenir de la destinée d'un Etre Suprême ou de l'Histoire, ne dépend que de nous; nous, les hommes, sur cette terre, ici, nous sommes ceux qui détenons les forces et le pouvoir de faire en sorte que cette vie soit la moins pénible possible, la plus vivable. Si elle ne l'a pas été jusqu'ici, nous en sommes les seuls responsables.

Le premier tome: Platon. Indépendamment du "progrès de la société humaine" - qu'on ne saurait qualifier que de progrès scientifique et/ou technologique - , la société actuelle en est encore une de type "société fermée", bien loin de l'autre type de société, la "société ouverte". Notre civilisation, dit Popper, en est encore "in its infancy" et ceci, pour les raisons déjà évoquées: nos supposés grands penseurs à travers l'Histoire, la conception "historiciste" de l'Histoire et enfin, cette peur de prendre nous-mêmes en main les destinées de l'Histoire. Et Popper d'ajouter:

"...The tendency of historicism (and of related views) to support the revolt against civilization may be due to the fact that historicism itself is, largely, a reaction against the strain of our civilization and its demand for personal responsibility."
(I, p.5)

Après avoir exposé la philosophie d'Héraclite, qui, quoiqu'ayant été l'un des premiers à parler du "changement", n'en a pas moins été un anti-rationaliste, un mystique, ainsi qu'un historiciste, qui finit par vouloir "arrêter" la société, Popper va exposer la philosophie de Platon, et ce qui touche plus particulièrement sa philosophie politique. D'abord, sa théorie des Formes et des Idées. Cette théorie platonicienne, selon l'auteur, demande à ce qu'il y ait seulement "une Forme ou Idée de l'homme", puisque:

"it is one of the central doctrines of Theory of Forms that there is only one Form of every "race" or "kind" of things".

(I, p.27)

C'est ce qu'il appelle le "methodological essentialism", que l'on retrouve chez Platon, mais aussi chez ceux qui le suivront, et qui dit que:

"it is the task of pure knowledge or science to discover and to describe the true nature of things, i.e. their hidden reality or essence".

(p.31)

Cet Essentialisme est à opposer au "methodological nominalism" qui veut plutôt décrire "how a thing behaves in various circumstances, and especially, whether there are any regularities in the behaviour" (p. 32).

Par exemple, on ne demandera pas: "Qu'est-ce que le mouvement"? mais plutôt: "Comment une planète se meut-elle?"; ou encore: non pas "Qu'est-ce que l'énergie?", mais "Comment peut-on utiliser l'énergie solaire utilement?"...

Popper aborde ensuite la théorie sociale de Platon, sa doctrine du changement, qui veut que "that change is evil, and that rest is divine"!

Dans La République, Platon explique que dans la société primitive, c'était le règne des meilleurs, des hommes semblables aux dieux. Depuis, on a vu apparaître quatre espèces de sociétés: la timocratie, le règne des nobles; l'oligarchie, le règne des familles riches; puis, la démocratie est née, la règle de la liberté ou, pour Platon, de la décadence; enfin la tyrannie... "the fourth an final sickness of society". (I, p.40).

Platon, lui, va fonder sa théorie de l'Etat sur trois grandes classes: les philosophes, les guerriers, et les ouvriers (esclaves).

L'analyse de la sociologie de Platon amène Popper à traiter de son programme politique. Les principaux éléments en sont (pp.86-87):

- A) The strict division of the classes;
- B) The identification of the fate of the state with that of the ruling classes;
- C) The ruling class has a monopoly of things like military virtues and training, and of the right to carry arms and to receive education of any kind;
- D) There must be a censorship of all intellectual activities of the ruling class, and a continual propaganda aiming at moulding and unifying their minds ;
- E) The state must be self-sufficient.

Ce programme dit Popper, on pourrait "honnêtement le qualifier de totalitaire"! (p.87)
Fondé, bien entendu, sur une "sociologie historiciste", il dit:

"Plato's moral code is strictly utilitarian; it is a code of collectivist or political utilitarianism. The criterion of morality is the interest of the state.

Morality is nothing but political hygiene.(...) It is not individual selfishness, but it is collective selfishness." (I, pp.107-108)

D'où la conception platonicienne de la Justice: que, ce qui est "juste", c'est ce qui est dans l'intérêt de l'Etat(I,p.89) Ou, en d'autres termes (I, p.90):

"The state is just if the rulers rules, if the workers work, and if the slave slaves!"

Collectivisation et non apologie de l'individualité, voilà ce qu'est la philosophie de Platon, dit Popper (I, pp. 103-104):

"...Never was a man more in earnest in his hostility towards the individual. And this hatred is deeply rooted in the fundamental dualism of Plato's philosophy; he hated the individual and his freedom just as he hated the varying particular experiences, the variety of the changing world of sensible things. In the field of politics, the individual is to Plato the Evil One himself."

Découlant de sa théorie de la Justice, le vrai Bonheur selon Platon, dit Popper, est que "chacun garde sa place"! Or, la question que l'on doit se poser est celle-ci: Qui décide de la place de qui?

Mais avant de traiter ce point, nous voudrions faire une petite remarque sur la question du Bonheur. Thomas D'Aquin disait: Aimer quelqu'un c'est vouloir le rendre heureux. En politique, c'est bien là la chose la plus dangereuse. C'est vouloir imposer aux autres ce qui nous semble à nous être le Bonheur, ce qui nous semble être les "vraies" valeurs. Cela, dit Popper, est à qualifier d'Uto-

pisme et de Romantisme. Popper dit:

"It is our duty to help those who need our help; but it cannot be our duty to make others happy, since this does not depend on us, and since it would only too often mean introducing on the privacy of those towards whom we have such amiable intentions." (II, p.237)

Et encore:

"...the attempt to make heaven on earth invariably produces hell"! (ibid)

Alors, qui décide de la place de qui? Ou, plus important ici, qui dirigera l'Etat? La question est mal posée nous fait voir Popper. En effet, que peut-on répondre à une telle question, sinon "le meilleur", "le plus doué"?...Aussi, la question "Qui devrait diriger?" n'est pas fondamentale. La question devrait plutôt être celle-ci:

" How can we so organise political institutions that bad or incompetent rulers can be prevented from doing too much damage?" (I, p.121)

Dans son dernier chapitre du premier tome, intitulé justement:"The Open Society and Its Enemies", l'auteur veut montrer, faits historiques à l'appui, qu'il n'a pu faire autrement que d'en arriver à la conclusion que la philosophie politique de Platon, loin d'être une oeuvre savante d'un penseur cherchant honnêtement et humblement des solutions au problème posé, n'est pas autre chose que de la simple propagande, "a topical manifesto"! Il dit (I, pp. 169-170):

"...it seems to be a consistent and hardly refutable interpretation of the material to present Plato as a totalitarian party-politician, unsuccessful in his immediate and practical undertakings, but in the long run only too successful in his propaganda for the arrest and overthrow of a civilization which he hated. But one only has to put matter in this blunt fashion in order to feel that there is something seriously amiss with this interpretation. At any rate, so I felt, when I had formulated it. I felt perhaps not so much that it was untrue, but that it was defective. I therefore began to search for evidence which would refute this interpretation. However, in every point but one, this attempt to refute my interpretation was quite unsuccessful. The new material made the identity between Platonism and totalitarianism only the more manifest."

En gros, reprenant la distinction entre la "société fermée" et la "société ouverte", il dit encore:

"the magical or tribal or collectivist society will also be called the closed society, and the society in which individuals are confronted with personal decisions, the open society.(I, p.173)

La société "ouverte" aujourd'hui, on en est encore loin. Toutefois Popper remarque que du temps de la société grecque, certains penseurs sont des tenants de la société "ouverte"; ils font partie de ce qu'il appelle la "Grande Génération", tels Thucydide, Protagoras, Périclès, Démocrite. Il dit d'ailleurs d'eux:

"...there rose a new faith in reason, freedom and brother-hood of all men - the new faith, and, as I believe, the only possible faith, of the open society".
(I, p.184)

Concluant sur Platon, Popper n'est pas tendre. Selon lui, Platon est devenu le pionnier des propagandistes qui, sous couvert de sentiments moraux et humanitaires, prônent des sentiments anti-humanitaires à des fins immorales! (I, p.199) Et il ajoute, un peu plus loin (I,p.200) :

"The lesson which we thus should learn from Plato is the exact opposite of what he tries to teach us"!

Le deuxième tome: Hegel et Marx.

Dans le deuxième tome, les deux premiers chapitres sont consacrés à Aristote et à Hegel; les derniers, à Marx.

Aristote d'abord.

Pour Popper, Aristote est demeuré sous la férule de Platon. Il lui reproche en gros son essentialisme -- "essentialist method of Definitions" --, "that verbal and empty scholasticism that haunts not only the Middle Ages, but our own contemporary philosophy"(II,p.9). Popper veut surtout s'attacher ici aux problèmes de la définition des termes; ce préjugé qui dit que le langage devient de plus en plus précis à force de définitions. A ce stade, si on demande par exemple: "Qu'est-ce que la démocratie?" on répond: "C'est le gouvernement par le peuple"; on demandera alors: "Qu'est-ce que le gouvernement?", "Qu'est-ce que le peuple?", et ainsi de suite, à l'infini. Or, demande Popper: Est-ce que le nominalisme peut faire fi de la régression à l'infini? Oui, il le peut. Et il ajoute:

"...in spite of the unquestionable fact that philosophy, which for twenty centuries has worried about the meaning of its terms, is not only full of verbalism but also appallingly vague and ambiguous, while a science like physics which worries hardly at all about terms and their meaning, but about facts instead, has achieved great precision"! (II, p.19)

L'important donc, n'est pas de tergiverser sans fin sur la vraie signification des mots - ce qui n'est que du verbiage! - , mais de se comprendre, un point c'est tout! Or, selon Popper, ce qu'a donc pu nous léguer l'Essentialisme de Platon et d'Aristote, n'est qu'une scolastique, un mysticisme et une désespérance en la raison ("despair in reason").

De la philosophie de Hegel, il faut d'abord s'étonner qu'elle ait pris place aux côtés de grands penseurs, sur un même pied d'égalité! Popper dit:"That such a surprisingly powerful philosophical method was taken seriously can be only partially explained by the backwardness of German natural science in those days." Avec Hegel, selon les mots de Schopenhauer, commence l' "âge de la malhonnêteté intellectuelle(et de) l'irresponsabilité". Et, dit-il:

"...first of intellectual, and later, as one of the consequences, of moral irresponsability; of a new age controlled by the magic of high-soundings words, and by the power of jargon".

(II, pp.27-28)

On connaît l'opinion de Schopenhauer sur Hegel, mais on connaît moins celle de J.F. Fries, qui, comme Démocrite, aurait

aimé "mieux trouver une seule explication par les causes que posséder le royaume de Perse" (frag. 118). On est bien loin de ce temps-là! - Nous n'en dirons pas plus sur Hegel, faute de l'avoir vraiment étudié. Si ce que Popper en dit est vrai, on peut dire que ceux qui se sont mis à genoux devant Hegel n'étaient vraiment pas des plus perspicaces. De ce que nous en savons toutefois, prenons seulement l'exemple de son *Esprit du monde*, cela semblerait suffisant pour nous faire dire que ce n'est pas la peine de lire toute l'oeuvre de Hegel pour comprendre que cela ne vaut rien!

Karl Marx maintenant.

Du Marxisme, on peut dire qu'il est jusqu'à aujourd'hui "la plus pure, la plus développée et la plus dangereuse forme d'historicisme". (II. p.81) Ce que l'on retient comme le plus surprenant chez Marx, c'est qu'il ait réussi à convaincre quelques hommes intelligents que l'historicisme avait quelque chose à voir avec la science. (Mais pourrions-nous nous demander, ceux-ci étaient-ils vraiment intelligents?!) La théorie de Marx, que l'on a qualifiée de "scientifique", n'est que purement "historiciste"; celle-ci veut prédire le déroulement futur des développements économique et politique, et plus particulièrement des révolutions.

Ayant foi en un "déterminisme", Marx se révèle un faux-prophète. En effet, il n'y a aucune raison, nous dit Popper, qui nous laisserait croire que, de toutes les sciences, la science sociale - chez Marx - serait "capable of realizing the age-old dream of revealing what the future has in store for us" (II, p.85). Et non pas seulement en ce qui concerne la science sociale, mais la confusion règne également chez Marx entre ce qu'est une prédiction scientifique et une prophétie historique. C'est simplement que - et nous touchons ici un point essentiel à la compréhension d'une philosophie, de sa vraie valeur - , Marx fut victime de son époque, une époque de la découverte scientifique et une époque aussi d'un "grand tremblement de terre historique" (great

historical earthquake), la Révolution Française.

Ensuite, l'auteur critique ce fameux adage de Marx selon lequel ce ne serait pas la conscience qui déterminerait le social, mais le social qui déterminerait la conscience. Autrement dit: Si on est né bourgeois, on pense d'une telle façon, et si l'on est né prolétaire, on pense d'une telle autre façon. Et vlan! Il n'y a rien à redire!!! Cette question est traitée dans les chapitres 14-15-16; i.e., l'opposition de Marx au "psychologisme". A l'encontre du marxisme, Popper se dresse contre cette théorie "collectiviste"; ce sont les décisions, actions et attitudes d'individus qui transforment le social, et non pas la "collectivité" (i.e. les états, les nations, les races, etc.) (II, p. 98). Point de vue auquel nous souscrivons fortement.

Dans le chapitre 15, est critiqué ce que Popper appelle l' "historicisme économique". Comme pour le chapitre précédent, il établit un parallèle entre le psychologisme de J.S. Mill et celui de Marx; en gros, il dit que la critique de l'économique, bien loin d'être "matérialiste", est bien plutôt "idéaliste" (II, p. 104). Dans le chapitre 16, Popper aborde le problème des classes.

Dans le chapitre 17, Popper nous fait voir le problème de l'Etat chez Marx, où il dit, bien évidemment, qu'il est utopique et ridicule de croire que cet Etat disparaîtra un jour. L'Etat - démocratique -, sur le plan politique et économique, a une très grande utilité; il permet de sauvegarder la sécurité et les libertés de chacun. Et Popper précise un peu plus sa pensée, en disant:

"This is why we demand that the state should limit freedom to a certain extent, so that everyone's freedom is protected by law. Nobody should be at the mercy of others, but all should have a right to be protected by the state". (II, p. 124).

Et il ajoute:

" And since political power can control economic power, political democracy is also the only means for the control of economic power by the ruled. Without democratic control, there can be no nearly reason why any government should not use its political and economic power for purposes very different from the protection of the freedom of its citizens."

(p. 127)

Après avoir étudié les trois "étapes" de la révolution marxiste - accumulation de la production (chap. 20) , la prise du pouvoir par le prolétariat (chap. 19) , et, enfin, l'instauration du socialisme (chap. 18) -, Popper fait une évaluation de cette Prophétie en faisant remarquer que la principale raison de son échec est due à la "pauvreté de l'historicisme". La philosophie de Marx, ce n'est pas de la science, mais cela tient tout au plus de la foi. Tout ce qui peut être retenu de l'enseignement de Marx, c'est, selon Popper:

"...the oracular philosophy of Hegel, which in its Marxists trappings threatens to paralyse the struggle for the open society." (II, p.198)

Et de dire encore:

" Marx was the last of the great holistic system builders. We should take care to leave it at that, and not to replace his by another Great System. What we need is not holism. It is piecemeal social engineering." (II. p. 134)

Dans le chapitre 22, traitant de l'éthique marxiste, Popper se propose d'étudier ce qu'il appelle la "moral theory of historicism". Contrairement à ce qui est entendu généralement, la condamnation du capitalisme par Marx est, non pas "scientifique", mais bien plutôt une condamnation morale.

"Marx's condemnation of capitalism is fundamentally a moral condemnation".
(II, p. 199).

Cette théorie de la chute du capitalisme (système oppresseurs/oppressés) est ici jointe à la théorie historiciste de Marx, qui se trouve à être par là effectivement une théorie morale, c'est-à-dire, encore une fois, non-scientifique. Car, pourrait-on rétorquer à Marx: Pourquoi défendre les oppressés (les prolétaires) plutôt que les oppresseurs (les capitalistes)? Selon quel critère- qui se doit d'être "scientifique", selon Marx - défendre l'un plutôt que l'autre? Et c'est ici que l'on s'aperçoit jusqu'à quel point le marxisme peut avoir des connotations chrétiennes...

Le dernier chapitre du volume s'intitule: "Has history a meaning?" Et Popper de répondre: "History has no meaning!". Et, serions-nous tentés d'ajouter, que l'Histoire n'existe même pas! Cela, puisque, croyons-nous, ce que nous osons appeler l'Histoire n'est qu'une collection de faits qui se sont produits dans le passé. Il n'y a donc pas "l'Histoire". Il y a l'histoire de l'art, l'histoire du langage, l'histoire du typhus. "There is no history of mankind, there is only an indefinite number of histories of all kinds of aspects of human life". Et Popper de demander, en ce qui concerne ce que l'on appelle l' "histoire universelle" :

"But is there really no such thing as a universal history in the sense of a concrete history of mankind? There can be none". (II, p. 270).

Et il ajoute:

" This must be the reply of every humanitarian, I believe, and especially that of every Christian. A concrete history of mankind, if there were any, would have to be the history of all men. It would have to be the history of all human hopes, struggles, and sufferings. For there is no one man more important than any other. Clearly, this concrete history cannot be written. We must make abstractions, we must neglect, select. But with this we arrive at the many histories; and among them, at that history of international crime and mass murder which has been advertised as the history of mankind." (II, p.270)

en insistant fortement sur le fait que, finalement, tout ne tient qu'entre nos mains; nous, les hommes, nous sommes ceux qui avons la possibilité de rendre cette vie la moins difficile à vivre - et non pas Dieu, et non pas l'Histoire, et non pas ceci ou cela d'abstrait qui ne fait que repousser lâchement ce que nous avons à faire ici, maintenant.

*
* * *

Karl Popper se définit lui-même ainsi:

" I am first of all an indeterminist, secondly a realist, thirdly a rationalist!"
(2)

Ce qui existe pour nous n'est pas dans l'Au-delà, ni dans

l'avenir (sens de l'Histoire) , mais ce qui est, l'est ici, c'est tout. Tout, pour Popper, ne tient qu'à nous:

"The future depends on ourselves, and we do not depend on any historical necessity." (I. p.3)

Les grands systèmes politiques ou éthiques ne valent rien s'ils veulent être appliqués dans leur totalité. On n'encarcane pas des individus dans des "systèmes". La réalité ne se systématiser pas. D'autre part aussi, Popper s'élève contre les principes de la philosophie humaniste ou de l'éthique égalitaire (equalitarian ethics); il faut non pas tenter d'être le mieux possible, mais tenter d'être le moins mal possible. Il dit:

"I suggest (...) to replace the utilitarian formula ' Aim at the greatest amount of happiness for the greatest number', or briefly, 'Maximize happiness', by the formula ' The least amount of avoidable suffering for all', or briefly, ' Minimize suffering'." (I, p.235)

Nous sommes ici, et qu'importe pourquoides toutes façons, nous ne pouvons pas le savoir. Popper, qui a dénigré la pensée des Grands philosophes de l'Histoire comme nous l'avons vu, nous a amené à nous poser la question suivante: les Grands penseurs de l'Histoire sont-ils si grands? Car, est-ce faire preuve de grandeur que de construire un système inapplicable à la réalité, à ce qui est ici, maintenant, où nous pourrions, nous, les hommes sur cette terre, vivre le moins mal possible? Que penser en effet de Platon et de son Idée, de l'Etre suprême d'Aristote, du Dieu des penseurs médiévaux, ou de la Monade chez Leibniz, de l'Esprit chez Hegel? Est-ce cela ce que nous appelons de Grands penseurs? Sans vouloir minimiser certains aspects de leur

pensée, il n'empêche que ce sur quoi les philosophes du passé ont bâti leur discours ne tient sur absolument rien. Qu'y a-t-il de grand, de profond à philosopher sur tout, sauf sur ce qui est ici, sur ce qui nous concerne? Que m'importe l'avenir, le sens de l'Histoire - il n'y en a pas! -, le sens de ceci ou de cela, l'Au-delà, après la vie... ou avant, si je ne peux pas vivre décemment ma vie, cette vie. A propos d'Albert Camus, Werner note ceci: "Quoi en effet de plus insensé que la quête de l'Au-delà - ou l'exaltation de la totalité historique? Dans les deux cas, l'individu perd l'essentiel, qui est la vie, cette vie". Non "la transcendance, dit-il, mais l'immanence". (3)

Notre critique est sévère ici, et justifiée croyons-nous, mais elle nécessite de plus amples explications. Karl Popper nous donne ses explications dans un autre de ses volumes, intitulé: Conjectures and Refutations, où il éclaire sa critique par le biais d'une critique de l'enseignement de la philosophie dans nos Collèges et Universités. (4)

L'étudiant en philosophie peut certes facilement être fasciné par la rigueur et la profondeur de la pensée des Grands philosophes. Mais, fascination ou non, il reste que, sans qu'il en prenne vraiment conscience lui-même, il ne comprendra absolument rien à ces grands systèmes, quoi qu'il en dise. Il y a une certaine part de vérité lorsque Wittgenstein dit:

" I have learned the jargon as well as anybody. It is very clever and captivating. In fact, it is dangerously captivating; for the simple truth about the matter is that it is much ado about nothing - just a lot of nonsense." (5)

Mais il faut comprendre ceci:

S'il y a non-sens pour nous, aujourd'hui, il y avait sens et grande profondeur pour ces philosophes, à leur époque. Et c'est cela qu'il faut saisir; et ce serait le rôle du professeur de philosophie de le faire saisir à l'étudiant. Car, l'étudiant, par lui-même, sauf de rares exceptions, ne découvrira jamais le "problème-situation", ou, ce que Popper appelle "the extra-philosophical problems" (i.e. les problèmes mathématiques, scientifiques, moraux et politiques), qui sous-tend la recherche, la pensée du philosophe. Pour le comprendre, il faudrait que l'étudiant ait, d'une part, une connaissance de l'histoire des mathématiques, de la science, et, d'autre part, une certaine aisance avec ces mathématiques et cette science. L'étudiant doit absolument comprendre les problèmes que les philosophes ont voulu solutionner comme ayant été non pas des problèmes universels, absolus, qui vaudraient encore aujourd'hui, mais des problèmes urgents, de leur temps. Popper conclut en disant:

" Only if he understands the contemporary problem-situation in the sciences can the student of the great philosophers understand that they tried to solve urgent and concrete problems; problems which they found could not be dismissed. And only after understanding this can the student attain a different picture of the great philosophies - one which makes sense of the apparent nonsense." (6)

Le sens apparaît donc là où il y avait un non-sens apparent. C'est le philosophe replacé dans son contexte culturel et scientifique propre, et non dans l'Universel, l'Absolu, ce qui est le non-sens même! Ainsi, le philosophe retrouve-t-il peut-être sa grandeur propre, sa grandeur bien comprise, replacée dans son contexte. Et alors, l'Idée de Platon, la Monade de Leibniz, l'Esprit de Hegel, etc., se comprennent mieux maintenant.

Donnons deux exemples: Platon et Kant. La théorie des Formes et des Idées chez Platon doit être intimement reliée, selon Popper, aux problèmes de géométrie et d'arithmétique que cherchaient à solutionner Pythagore et Démocrite, et après lui, Euclide. Pensons par exemple à cette fameuse Table des Oppositions (Un - Multiple, Pair - Impair, Mâle - Femelle, Repos - Changement, Déterminé - Indéterminé, etc.); cette Table nous viendrait de la théorie des nombres chez Pythagore d'où, semble-t-il, la théorie platonicienne des Idées et des Formes, reliée au Pair et à l'Impair et qui devient le Bien et le Mal. Quant à Kant, c'est la même chose. Sa Critique De La Raison Pure ne peut être comprise, selon Popper, que si elle est mise en parallèle avec la découverte scientifique de Newton. Ce n'était donc pas ce que l'on serait tenté d'appeler un pseudo-problème mais, dit Popper, "an inescapable problem which arose out of the contemporary situation in science." (7)

Si l'Au-delà ne peut apporter de sens à notre existence, si l'Histoire ne nous donne aucun sens et si nous ne trouvons pas de sens "global" à l'existence, il reste que nous pouvons trouver un sens à notre vie. Le sens entendu comme finalité absolue, universelle, nous ne pouvons rien en savoir, et cela ne nous intéresse pas non plus. Parler de finalité vers quelque chose, dans l'Au-delà, du Progrès de l'Histoire, cela n'a aucun sens. Et Popper dit alors:

" But there is a third possibility: that we may introduce reason into it; that although the world does not progress, we may progress, individually as well as in co-operation." (II, p.366)

La raison, ce n'est pas la Raison de Hegel, ou de tout autre penseur. C'est notre raison à nous. Celle qui peut nous guider, nous aider à résoudre les problèmes d'ici; ainsi que Popper nous le fait voir:

" It is we who introduce purpose and meaning into nature and into history . Men are not equal; but we can decide to fight for equal rights. Human institutions such as the state are not rational. We ourselves and our ordinary language are, on the whole, emotional rather than rational; but we can try to become a little more rational, and we can train ourselves to use our language as an instrument not to self-expression (as a romantic educationists would say) but of rational communication. History itself - I mean the history of power politics, of course, not the non-existent story of the developpement of mankind - has no end nor meaning, but we can decide to give it both. We can make it our fight for the open society and against its enemies (who, when in a corner always protest their humanitarian sentiments, in accordance with Plato's advice); and we can interpret it accordingly. Ultimately, we may say the same about the 'meaning of life'. It is up to us to decide what shall be our purpose in life, to determine our ends."

(II, p.278)

Serge Thérien
Université De Montréal.

NOTES

1. POPPER, K.R. , The Open Society an Its Enemies ,
2 vol., Princeton University Press,
Princeton, N.J. 1971
2. POPPER, K.R. , Conjectures and Refutations , 1968,
Harper Torchbook, New-York, N.Y. p.194
3. WERNER, E. , De la violence au totalitarisme ,
éd. Cœmann-Lévy, Paris, 1972. p.115
4. Voir POPPER, K.R. , Conjectures and Refutations,
ibid. p.73
5. IBID.
6. IBID.
7. IBID. , p.93

chronique

CONSIDÉRATIONS, no.6

LA PETITE REVUE DE PHILOSOPHIE

PHILOSOPHIQUES, vol.VI, no.1

CARLETON UNIVERSITY STUDENT JOURNAL OF PHILOSOPHY

CONSIDÉRATIONS

La revue Considérations termine son second volume avec le no.6 que nous recevions en septembre. La facture de la revue s'est améliorée. On y trouve un texte de Jacques Beaudry, Idéologie et culture, ainsi qu'un texte de Laurent Lamy, Divination et médiation.

Si vous êtes intéressés à collaborer ou à souscrire, prière de communiquer à:

CONSIDERATION
 Faculté de Philosophie
 Secrétariat, Bureau 644
 Tour des Arts
 Université Laval
 Québec. P.Q.
 G1K 7P4

LA PETITE REVUE
 DE
 PHILOSOPHIE.

Une nouvelle venue! Cette revue, dont le premier numéro est paru grâce à une subvention du Service de l'Édition du Collège Edouard-Montpetit, se veut pluridisciplinaire et garde, à travers le premier numéro, une teinte professorale. Elle se présente comme un périodique semestriel. Le comité de rédaction est formé de MM. Pierre Aubry, Claude Gagnon, Claude Giasson et Réal Rodrigue. De lecture agréable, le premier numéro est imprimé, et comporte une douzaine d'articles. Le numéro est actuellement distribué dans plusieurs grandes librairies de Montréal, et coûte \$2.50 (\$2.00 pour les étudiants) à l'achat.

Liminaire	III
Comité de rédaction	
Gilbert Bataille	
La "relation" dans l'oeuvre de Proust	1
Philippe Thiriart	
Le triangle et l'esprit	25
Jean Boisseau	
"As-tu un p'tit mille à placer?"	37
André Robart	
Le nucléaire et l'opinion publique	47
Jean-Louis LeScouarnec	
Les mots d'elle	61
Jean-Paul Cardinal	
Aperçus sur l'ésotérisme	65
Jean-Paul Daoust	
Le trou noir comme figure/symbole d'approche critique	77
Réal Rodrigue	
Savages ou civilisés?	91
Nicole Vincent	
Les Frustrés 2	101
Claude Beausoleil	
Un travail de critique fictionnelle	121
Jacques G. Ruelland	
A propos de Thomas More	
Aimeriez-vous vivre dans l'utopie de Thomas More?	139

Pour toute correspondance concernant La Petite
Revue de Philosophie, s'adresser à:

LA PETITE REVUE DE PHILOSOPHIE
A/s Secrétariat général
Collège Edouard-Montpetit
945 Chemin de Chambly
Longueuil P.Q.
J4H 3M6

PHILOSOPHIQUES

Volume VI, no.1 (Avril 1979)

1. ARTICLES

- | | |
|-------------|------------------------------|
| J. Roy | Modernité et utopie |
| C. Panaccio | Des Phoques et des hommes |
| F. Tournier | L'explicitation d'un concept |

2. ÉTUDES CRITIQUES

- | | |
|---------------|---|
| S. Robert | <u>Fondements des mathématiques: introduction à une philosophie constructiviste et Méthodes et concepts de la logique formelle</u> , par Yvon Gauthier. |
| J.-P. Brodeur | Mobiles du discours philosophique: recherche sur le concept de réflexion, par Robert Hébert. |

3. BULLETIN

- | | |
|------------|---|
| S. Plourde | Présence de la pensée de Gabriel Marcel au Canada (1940-1978) |
|------------|---|

PHILOSOPHIQUES

Volume VI, no.1 (avril 1979) (suite)

4. INTERVENTIONS

- M.-J. de Groot Présentation
 G. Paradis La documentation en Philosophie:
 bibliographies courantes
 J.-P. Brodeur Se taire, dit-il?

Pour correspondance, s'adresser à:

PHILOSOPHIQUES
 A/s Editions Bellarmin
 8100, Blv. St-Laurent
 Montréal. P.Q.
 H2P 2L9

Individus: \$8.00

Etudiants: \$6.00

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 twice yearly. We invite submissions for our next issue, to be published in the summer of 1979. Submissions should be doubled-spaced, under 7,000 words, and received in this department by June 30, 1979. Papers are welcome from any student, irrespective of university attended, faculty, department, or year. We ask that contributors keep in mind the primary function of the Journal - an exchange of information and philosophical ideas between students attending different institutions in Canada.

Please address inquiries and submissions to:

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

THE CARLETON UNIVERSITY STUDENT JOURNAL OF PHILOSOPHY
Volume Four, Number One - Winter 1979

Table of Contents

Frank Smith (Carleton)

Some Notes on Russell's Notions of Incomplete
Symbols, Names and Descriptions

Juanito M. Ongsansoy, Jr. (Manitoba)

The "Tertia Via": The Third Proof for The Existence
of God in the "Summa Theologiae" of St. Thomas
Aquinas

Fred Curry (Manitoba)

Overcoming the Individual in Descartes

Brian Switzer (Toronto)

An Interpretation of Part One of Nietzsche's
Beyond Good and Evil

index

Nous avons le plaisir de mettre à la disposition des lecteurs la table des auteurs dont les textes ont paru dans PHI ZERO depuis la première publication (février 1973) jusqu'à la plus récente (mai 1979).

Certains numéros sont encore disponibles. Cependant, tous ces articles peuvent être consultés au Service de Documentation du Département de Philosophie (#423) de l'Université de Montréal.

LE COMITE DE DIRECTION

LISTE DE TOUS LES ARTICLES PARUS DANS PHI ZERO
 (de janvier 1973 vol.1 no.1 à mai 1979 Vol.7 no.3)

- ANGERS, Pierre : "Notes sur l'activité éducative."
 (article) Vol.I no. 2 pp.23-39
- BACRIE, P. et al.:"Réflexions sur l'enseignement de la
 Philosophie au niveau collégial."
 (thème: éducation) Vol.2 no.3 pp.112-124
- BARABE, Denis : "Epistémologie du concept d'homologie et
 l'idée de type en biologie"
 (thème: épistémologie) Vol.3 no.I pp.93-103
- BATISTA, F. et al.:"La Philosophie au Cegep du Vieux-Montréal"
 (thème: éducation) Vol.2 no.2 pp.114-140
- BEAUCHAMP, Germain:"Le foie de Timée"
 (essai) Vol.3 no.3 pp. 15-51
- BEAUCHAMP, Germain:"Lettre à Sophie A. ou Etrangetés philo-
 sophiques sur le devenir québécois"
 (thème: philosophie québécoise)
 Vol. 4 no. 1 pp.75-84
- BEAUCHAMP, Germain G. : "La science pétrifiée"
 (thème: Philosophie des sciences)
 Vol. 5 no.1 pp. 5-26
- BEAUDOIN, Normand: "Ce qui n'est ni artiste, ni scientifique"
 (essai) Vol.3 no.1 pp.7-19
- BEAUDOIN, Normand: " Sur le grand midi"
 (thème: Nietzsche) Vol.4 no.2 pp45-69
- BEAUDOIN, Normand: "Réponses de M. Beaudoin aux questions
 posées"
 (lors de sa conférence) Vol6 no.2 pp.136-139

- BELLEHUMEUR, Pierre : "Economie et liberté" ou "Economie face à la croissance."
(thème : Philosophie des sciences)
Vol. 5 no. I pp.28-44
- BELLEHUMEUR, Pierre : "Kant-Réflexions de centenaire (1724-1924) Traduction (essai)
Vol.3 no.2 pp.51-64
un texte de: José Ortega Y Gasset
- BELLEHUMEUR, Pierre : " Sous-rires"
et GIROUARD, Pierre (détente) Vol.3 no.I page 119
- BELLEHUMEUR, Pierre: " Débroussaillement sur Nietzsche"
(essai) Vol. 3 no. 1 pp.29-37
- BELLEHUMEUR, Pierre : " Philosophie" (thème: philo.québécoise)
Vol.4 no.1 pp.63-64
- BELLEHUMEUR, Pierre : " Le Surhomme, Traduction d'un texte d'Ortega y Gasset"
(thème:Nietzsche) Vol.4 no.2 pp.99-103
- BELLEHUMEUR, Pierre : " Pour "les archives de la parole" "
(essai) Vol.4 no.3 pp.41-45
- BELLEHUMEUR, Pierre : " La raison historique"
(essai) Vol.4 no 3 pp.44-45
- BELLEHUMEUR, Pierre : "" La crise de la métaphysique"versus Ortega"
(thème:métaphysique) Vol.6 no.1 pp5-22
- BELLEHUMEUR, Pierre : " Les situations parallèles de la Philosophie en Amérique Latine au Québec."
Vol. 5 no. 2 pp.5-18 (essai)

- BELLEMARE Pierre: "Guénon aux sources orientales"
(compte-rendu) (thème:philo.orientale)
Vol. 6 no.3 pp.111-112
- BELLEMARE, Pierre: "Le sentiment de la mort au Moyen-Age"
(compte-rendu) (thème:Philo. orientale)
Vol. 6 no.3 pp.113-114
- BELLEMARE , Pierre: "Les effets pragmatiques du pyrrhonisme"
Vol. 7 no.3 pp. 5-26
- BELLEMARE Pierre: "Question sur la médecine chrétienne"
(thème:métaphysique) Vol.6 no.1 pp23-54
- BERNIER, Benoît : "Le problème du commencement"
(article) Vol.2 no.1 pp.18-26
- BERNIER, Benoît ET CAUCHY-POIRIER, Marielle : "Teach-in sur l'enseignement de la Philosophie"
(thème: éducation) Vol.2 no.3;pp106-108
- BERNIER, Benoît : "La culture de la philosophie"
(essai) Vol.2 no.4 pp.30-42
- BERNIER, Benoît : "Epistémologie et philosophie"
(thème:épistémologie) Vol.3 no.1 pp.75-91
- BERNIER, Benoît : "L'art de la Philosophie"
(thème: esthétique) Vol.3 no.3 pp.101-105
- BERTRAND, Gabriel : "La création philosophique et les structures universitaires" (article)
Vol.1 no.1 pp.22-25

- BERTRAND, Gabriel : "La Philosophie comme indiscipline."
(note) Vol.I no.II pp. 65-67
- BERTRAND, Gabriel : "Errances"
(aphorismes, poèmes) Vol.2 no.I p.64
- BERTRAND, Gabriel : "L'expression brisée"
(thème: langage) Vol.2 no.2 pp.77-82
- BERTRAND, Gabriel : "Les rites de propreté"
(essai) Vol.3 no.I pp.41-49
- BLANCHARD, Yvon : "Aliénation et argent selon Marx"
(thème: marxisme) Vol.3 no.2 pp.89-107
- BLEAU, Pierre-Paul : "Disponibles pour consultation"
(index) Vol.2 no.1 pp.70-75
- BLEAU, Pierre-P. et al. : "Rencontre avec la vie"
(thème: langage) Vol.2 no.2 pp.40-50
- BRISSON, Luc : "La métaphore généralisée"
(thème: Nietzsche) Vpl.4 no.2 pp.87-98
- BRISSON, Luc : "Platon. Politique et Philosophie"
(thème: Platon) Vol.4 no.3 pp.49-74
- CARTIER-VEILLEUX, Suzanne : "Le discours des pauvres"
(thème: éducation) Vol.2 no.3 pp.109-111
- CAUCHY-POIRIER Marielle : "Teach-in sur l'enseignement de la
ET BERNIER Benoît Philosophie"
(thème: éducation) Vol.2 no.3 pp.106-108
- CHEVRETTE, Alain : "Oneiros"
(thème: langage) Vol.2 no.2 pp.92-111

- CHEVRETTE, Alain : "Chemins qui ne mènent nulle part."
(dossier) Vol.2 no.3 pp. 126-139
- CLERMONT, Paul : "Comité pédagogique conjoint"
(chronique) Vol.I no.2 pp.87-88
- CLERMONT, Paul : "Réflexions préalables à une critique
de l'éducation et plus particulière-
ment de la pédagogie au Département
de philosophie (U.de M.)"
(article) Vol.I no.I pp.12-21
- CLOUTIER, Pierre : "Science et folie"("la négation dia-
lectique")
(thème:philosophie des sciences)
(article) Vol.7 no.I pp.107-136
- CLOUTIER, Pierre : "Le dialogue et son sceau"
(dossier)
Vol.7 no.I pp. 137-154
- COLLINS, Michel : "Les dieux dans le langage"
(essai) Vol.3 no.2 pp. 9-18
- COLLINS, Michel : "L'historiographie comme jugement
historique."
(essai) Vol.3 no.2 pp. 47-63
- COLLINS, Michel : "Le plaisir du miroir ou la philoso-
phie d'hier."
(thème:Philosophie québécoise)
Vol.4 no.I pp.69-73
- CUMMINS, Louis : " Culture et langage" (en coll.)
et "La Métaphysique et les noms" par
Claude Panaccio.
(compte-rendu) Vol.I no.2 pp.76-78

- CYR, Robert : "Le bison à la trace"
(critique de revues et périodiques)
Vol.7 no.3 pp.27-40
- DELVAUX, Marie-Claire: "Hommage à Lord Bertrand Russell "
(compte-rendu) Vol.I no.2 pp.79-81
- DELVAUX, Marie-Claire: "Les études philosophiques: à encourager ou à proscrire?"
(note) Vol.2 no.I pp.48-50
- DELVAUX, Marie-Claire: "Coq à l'âne"
(aphorismes et poèmes) Vol.2 no.I
pp.62-63
- DESAUTELS, Guy : "Brèches"
(chronique) Vol.3 no.I p.108-113
- DESBIENS, Jean-Paul : "Communication avec l'autorité"
(note) Vol. I no. I pp.33-35
- DESCÔTEAUX, Maurice : "Le problème du pseudonyme, histoire d'un cas"
(thème: la question du nationalisme)
Vol.6 no.2 pp.5-33
- DESJARDINS, Pierre : "Dada ou le sens du non-sens"
Essai sur le mouvement artistique dadaïste en France, en Suisse et en Allemagne.
(article) Vol.I no.I pp.26-32
- DESROCHERS, Richard : " Philosophie linguistique et linguistique philosophique"
Vol.7 no.1 pp.51-73

- DUBE, Gervais : " Une lettre"
(essai) Vol.5 no.2 pp.19-25
- DUBOIS, Denis : "Commentaire sur l'origine de la
géométrie de Edmund Husserl."
(essai) Vol.4 no.1 pp.9-17
- FARIBAULT, Louis : "Titres en toutes lettres"
(essai) Vo. 3 no. 1 p.39
- FARIBAULT, Louis : "La dialectique peut-elle casser
des briques? ou:"Colloque sur le
fragment" (compte-rendu)
(thème:philosophie orientale)
Vol.6 no.3 pp. 118-120
- FARIBAULT, Louis : "In Memoriam Joseph Delteil"
(chronique)(thème:philo.orientale)
Vol.6 no.3 pp.105-107
- FARIBAULT, Louis : "L'épistémologie des alchimistes
médiévaux"
(compte-rendu d'une conférence
prononcée par M. Claude Gagnon
à l'UQUAM.)
Vol.6 no.2 pp 127-132
et article pp.132-134
- FARIBAULT, Louis : "Essai sur l'anarchie"
(compte-rendu d'une conférence pro-
noncée par M. Beaudoin à la Société
de Philosophie de Montréal)
Vol.6 no.2 pp.136-139
- FARIBAULT, Louis : "L'étrangeté du texte" (II)
Vol.7 no.2 pp.97-99

- FEINSTEIN, Robert : "Sur certains problèmes de la philosophie de Hume."
(essai) Vol.4 no.3 pp.35-39
- FOISY, Suzanne : " Essai sans Je"
(essai) Vol.2 no.2 pp. 6-7
- GAUTHIER, Yvon : "La notion de modèle et les théories scientifiques"
(thème:épistémologie) Vol.3 no.1 pp.69-73
- GAUTHIER, Yvon : "Hegel et l'Infini mathématique"
(thème:idéalisme allemand)
Vol.5 no.3 pp.5-10
- GAUTHIER, Yvon : "In Memoriam Kurt Gödel"
(chronique) Vol.6 no.2 pp.111-112
- GIROUARD, Pierre : "Hommage à un pionnier"
Vol.2 no.4 pp. 8-9
- GIROUARD, Pierre et BELLEHUMEUR, Pierre : "Sous-rires"
(détente) Vol.3 no.1 p.119
- GIROUARD, Pierre : "La plus-value dans le sport professionnel"
(thème:marxisme) Vol.3 no.2 pp.67-71
- GIROUARD, Pierre : "L'écho du secret"
(dossier) Vol.3 no.2 pp. 115-117
- GIROUARD, Pierre : "Eloge de la séduction"
(essai) Vol.3 no.3 pp.9-13
- GIROUARD, Pierre : "Ulysse ou le retourisme"
Vol.7 no.2 pp. 5-15

- GIROUX, France : "La femme selon Nietzsche"
(thème:Nietzsche) Vol.4 no.2 pp.71-78
- GIROUX, France : "Manque et pulsion selon Ernst Bloch"
Vol.7 no.2 pp.17-43
- GOULET, Marcel et RIDYARD, Robert : "Culture et langage"
(compte-rendu) Vol.I no.I p.42
- GOULET, Marcel : "Violence et volonté par Georges
Leroux"
(compte-rendu) Vol.I no.I pp.43-45
- GOULET, Marcel : "Du politique comme relation sociale
publique"
(article) Vol.I no.2 pp.4-14
- GOULET, Marcel : "Opération Phi 1000"
(chronique) Vol.I no.2 pp.84-86
- GOULET, Marcel : "Le silence"
(article) Vol.2 no.I pp.8-17
- GOULET, Marcel et LANTEIGNE, Josette : "Opération Phi 1000: bilan des acti-
vités de l'été 1973 "
Vol.2 no.I p.76
- GOULET, Marcel : "Le risque de l'Etat"
(thème:philosophie politique)
Vol.2 no.3 pp.73-98
- GRAVEL, Pierre : "Tragique et lecture"
(thème:esthétique) Vol.3 no.3 pp57-79

- GRAVEL, Pierre : "Pour une logique de l'action tragique: Hegel et la Tragédie"
(thème: idéalisme allemand)
Vol.5 no.3 pp.11-39
- GRONDIN, Jean : "L'idéalisme allemand et le nationalisme de l'action"
(thème: idéalisme allemand)
Vol.5 no.3 pp.41-49
- GRONDIN, Jean : "Aux origines de la crise de la métaphysique" : "genèse de l'apparence transcendantale chez Kant"
(thème: métaphysique) Vol.6 no.1
pp.55-76
- GRONDIN, Jean : "La dissolution du sujet dans l'infinité du Soi de la pensée."
(thème: philosophie orientale)
Vol.6 no.3 pp.71-101
- GRONDIN, Jean : "Essai sur l'évolution de la pensée de Nietzsche"
(thème: Nietzsche) Vol.4 no.2 pp.9-26
- HERBERT, Guy : "Note estivale"
(note) Vol.2 no.1 pp.51-54
- HOUDE, Roland : "Fantaisie. Des textes et des hommes 1940-1975"
(thème: philosophie québécoise)
Vol.4 no.1 pp.41-60
- HOUDE, Roland : "L'inquiétante étrangeté"
(thème: philosophie québécoise)
Vol.4 no.1 pp.61-62

- HOUDE, Roland : " Nietzsche subalterne"
(thème:Nietzsche) Vol.4 no.2 pp.105-109
- HOUDE, Roland : "Métaphysique du sommeil" ou
"Eloge de l'obéissance" (dossier)
Vol.2 no.4 p.112
- HOUDE, Roland : "Dada ou Fada? Faire dada sans en
parler"
(note) Vol.I no.2 pp.56-57
- HOUDE, Roland : " A propos" (Réflexions)
(re:Jean-P.Brodeur:"De l'orthodoxie
en Philosophie" in Philosophiques
Vol.3 no.2 pp.209-253)
Vol.6 no.2 pp.123-126
- HOUDE, Roland : " Nationalisme et traduction"
(thème: la question du nationalisme)
Vol.6 no.2 pp.35-51
- HOUDE, Roland : "Bruit et brouillage"
(essai) Vol.5 no.1 pp.77-81
- HOUDE, Roland : " Unicité ou université?"
(essai) Vol.5 no.1 pp.82-86
- HOUDE, Roland : "Méfiance et défiance"
Vol.7 no.2 pp.45-57
- KOHANYI, Hélène : "A quelle foi mène la métaphysique?"
(thème:métaphysique)Vol.6 no.1 p.77-83

- LACHAPELLE, Guy: "Du nationalisme à l'universalisme" ou
"Le développement d'une identité"
Vol.6 no.2 pp.53-73
- LAFERRIERE, Daniel: "La série du siècle"
(chronique) pp.94-96
- LAFLEUR, Claude : " Conscience, existence et dépassement
de soi"
(essai) Vol.2 no.2 pp.8-12
- LAFRENIERE, Denis : "Tao, homme et société"
(thème: philosophie orientale)
Vol.6 no.3 pp.5-44
- LAGADEC, Claude : " Le marxisme, pourquoi pas? "
(thème: marxisme) Vol.3 no.2 pp.73-74
- LAGUEUX, Maurice : " La philosophie et les sciences;
les philosophes et les scientifiques"
(thème: philosophie des sciences)
Vol.5 no.1 pp.45-58
- LAMOUREUX, Lorraine: " Mots pour un dire"
(essai) Vol.2 no.3 pp.6-7
- LAMOUREUX, Lorraine: " L'espace entre la parole et l'écriture"
(article) Vol.2 no.1 pp.38-46
- LANGLOIS, Jacques : "Le bouddhisme et les orthodoxies"
"(bilan d'une contestation)"
(thème: philosophie orientale)
Vol.6 no.3 pp.45-70
- LANTEIGNE, Josette : "Wittgenstein, par Anthony Kenny"
(compte-rendu) Vol.2 no.1 pp.66-67

- LANTEIGNE, Josette : "Opération Phi 1000: bilan des activités
et GOULET, Marcel de l'été"(1973)
Vol.2 no.1 p.76
- LANTEIGNE, Josette : "L'autre du langage"
(article) Vol.I no.I pp.2-11
- LANTEIGNE, Josette : " Le problème du commencement"
(article) Vol.1 no.2 pp.15-22
- LAPRADE, Gérard : "Sur la trace problématique de la force,
de la forme et le sens: de Nietzsche à
Deleuze"
(thème:Nietzsche) Vol.4 no.2 pp.79-85
- LEGARE, Jean-Pierre: " Remarques sur la philosophie québécoise"
(thème: philosophie québécoise)
(Note) Vol.I no.2 pp.58-64
- LEONARD, Richard : "Lettre ouverte"
(thème:philosophie québécoise)
Vol.4 no.1 pp.61-62
- LE SCOUARNEC, Jean-L: "Je joue donc j'existe (ludo ergo sum)"
(essai) Vol.4 no.1 pp.25-37
Vol.4 no.3 pp.19-28
- LOCAS, Alain : "L'indiscipline comme philosophie"
(note) Vol.2 no.1 pp.55-60
- MAILHOT, Stephan : "Du fragment et de ses alentours"
Vol.7 no.1 pp.75-90

- MEUNIER, Jean : "Le pétard philosophique"
(essai) Vol.2 no.2 pp.36-37
- MEUNIER, Jean : "Matière et musique ou loisir philosophique"
(essai) Vol.2 no.3 pp.35-38
- MINEAU, André : "La conception freudienne de la culture"
(thème:philosophie politique)
Vol.2 no.3 pp.99-103
- MINEAU, André : "Philosophie de l'affirmation"
(thème:Nietzsche)Vol.4 no.2 pp.105-109
- MINEAU, André : "Considérations nitzschéennes sur le langage:la vérité, le mensonge, la métaphore."
(essai) Vol.3 no.1 pp.21-28
- MINEAU, André : "Marx:théorie et pratique, philosophie et critique"
(thème:marxisme) Vol.3 no.2 pp.75-80
- MINEAU, Jean-Claude: "Réflexions II. Note sur "Réflexions préalables à une critique de l'éducation et plus particulièrement de la pédagogie au Département de Philosophie (U.de M.)""
(note) Vol.I no.2 pp.42-55
- MINEAU, Jean-Claude: "L'aliénation chez Marx"
(thème:la question du nationalisme)
Vol.6 no.2 pp.94-107
- MORIN, Robert : "Violence et intériorité de la pensée chez Kant"
(essai) Vol.2 no.3 pp.99-103

- MORIN, Robert : "Essai sur la cinquième méditation de Husserl"
(essai) Vol.2 no.4 pp.43-62
- MORIN, Robert : "Approche esthétique du concept d'utopie"
(thème:esthétique)Vol.3 no.3 p.81-100
- MORIN, Robert : "De Kant à Heisenberg"
(thème:esthétique)Vol.3 no.3 p.107-124
- MORNEAU, Normand : "Il n'y a que du construit ou:
l'homme tel qu'il est."
Vol.5 no.1 p.60-66
- MURIN, Charles : "Nietzsche-problème"
(thème:Nietzsche)Vol.4 no.3 P.5-17
- ▷ PAGEAU, François : "Mythes et différence chez Platon"
(thème:métaphysique)Vol.6 no.1
pp.85-108
- PAQUETTE, Etienne : "La controverse sur l'éternité du
monde dans les écoles de Paris
au XIIIe siècle"
(thème:philosophie orinetale)
(compte-rendu) Vol.6 no.3 pp.113-114
- PATRY, Jacques : "Etre et avoir ou faux-problèmes du
langage"
(essai) Vol.4 no.3 pp.5-17
- PINSONNEAULT, Denis : "Pour oeuvrer un journal"
(thème:langage)Vol.2 no.2 P.83-91
- POULAIN, Jacques : "Pragmatique de la parole et pragma-
tique de la vie"
(article) Vol.7 no.1 p.5-50

- RAULET, Gérard : "Connaissance analytique et connaissance herméneutique"
Vol.7 no.2 pp.59-80
- REGIS, L.M. o.p. : "Le "philosophe" comme urgence contemporaine".
(thème:éducation) Vol.2 no.4 pp.82-106
- RICHARD, Denis : "Confusions"
(essai) Vol.3 no.2 pp. 7-8
- RIDYARD, Robert et GOULET, Marcel : "Culture et langage"
(compte-rendu) Vol.I no.I p.42
- RIDYARD, Robert : "Le privilège de l'événement dans les media d'information par Normand Lacharité"
(compte-rendu) Vol.I no.I pp.46-48
- RIDYARD, Robert : "Chronique"
Vol.I no.I pp.49-50
- RIDYARD, Robert : "Les professeurs de philosophie des collèges du Québec: leurs représentations de la philosophie comme savoir et comme pratique par François Charbonneau, Normand Lacharité, André Vidricaire et coll."
(compte-rendu) Vol.I no.2 pp.70-75
- RIOUX, Bertrand : "Ontologie"
(thème:ontologie) Vol.2 no.4 pp.64-79
- RIOUX, Bertrand : "L'onto-théologie et la déconstruction de la métaphysique"
(thème:métaphysique) Vol.6 no.I p.109-128

- RIOUX, Jacques : "La passion selon Soljénitsyne"
(essai) Vol.5 no.2 pp.27-74
- RIOUX, Jacques : "De l'essence de la vérité selon
Heidegger"
(essai) Vol.4 no.1 pp.19-24
- ROBERT, Arthur : "Aspirations du Canada français"
(thème:la question du nationalisme)
Vol.6 no.2 pp.75-93
- RUELLAND, Jacques-G. : "Histoire des sciences de G.Bachelard"
Vol.7 no.2 pp.81-91
- RUELLAND, Jacques-G. : "La construction de l'objet en sciences
dans l'épistémologie de G.Bachelard"
(Première partie) (article)
Vol.7 no.3 pp.43-58
- RUL-ANGENOT, Pierre : "Découverte, culture et prospective."
(article) Vol.2 no.1 pp.27-37
- RUL-ANGENOT, Pierre : " Destituer"
(essai) Vol.2 no.2 pp.13-35
- RUL-ANGENOT, Pierre : "Constituer"
(essai) Vol.2 no.3 pp. 8-34
- RUL-ANGENOT, Pierre : "Restituer"
(essai) Vol.2 no.3 pp.12-29
- RUL-ANGENOT, Pierre : "L'école, la culture et les valeurs"
(thème:éducation)Vol.2 no.2 p.141-152
- SALAMEH, Waleed-A. : "J.P.Sartre-l'hérétique de la liberté."
Vol.7 no.3 pp.61-84

- SEGUIN, Claude : "Le rôle du temps dans les trois analogies de l'expérience chez Kant."
(thème: idéalisme allemand)
Vol.5 no.3 pp.51-56
- SEGUIN, Claude : "Le rapport des dieux au langage"
(essai) Vol.4 no.1 pp.5-7
- SEGUIN, Claude : "Philosophie et violence"
(essai) Vol.4 no.3 pp.29-34
- ST-ARNAUD, Jocelyne : "Les différences sexuelles et le problème d'une nature propre à chacun des sexes."
Vol.7 no.3 pp.85-100
- THEBAULT, Marie-Armelle : "Qu'est-ce que la philosophie?"
(thème: philosophie québécoise)
Vol.4 no.1 pp.65-67
- THIBAULT, Sylvie : "Wittgenstein et la philosophie"
Vol.7 no.1 pp.91-106
- TISSEUR, Serge : "Eros errabundus"
(thème: Platon) Vol.4 no.3 pp.75-76
- TISSEUR, Serge : "Pour une maison d'édition d'Etat"
par Jean-Guy Pilon."
(compte-rendu) Vol.4 no.3 pp.79-80
- TISSEUR, Serge : "Liste des éditions de la logique d'Abélard"
(chronique) Vol.3 no.1 pp.115-116
- TISSEUR, Serge : "A ajouter"
(chronique) Vol.3 no.2 p.111

- TREMBLAY, Pierre-E. : "Maximes"
(essai) Vol.3 no.3 pp.7-8
- TREMPE, Robert : "Une revue au Département de Philosophie ou de la déchirante nécessité d'écrire"
(note) Vol.I no.I pp.36-38
- TRUDEL, Jean : "Philosophie du langage et psychologie"
(thème: langage) Vol.2 no.2 pp.51-76
- VACHET, André : "Contre la politique ou la qualité de l'indépendance"
(thème: philosophie politique)
Vol.2 no.3 pp.54-72
- VALOIS, Pierre : "Un métier comme un autre"
(thème: éducation) Vol.2 no.4 p.107-109
- VALOIS, Pierre : "La notion de piété filiale et la notion marxiste de propriété privée."
(thème: marxisme)
(essai) Vol.3 no.2 pp.81-87
- VALOIS, Pierre : "Réflexions sur l'enseignement et sur une expérience d'enseignement de la philosophie"
(thème: éducation) Vol.3 no.3 p.127-143
- VALOIS, Pierre : "On peut lire les textes nitzschéens mais on ne peut les interpréter"
(thème: Nietzsche) Vol.4 no.2 pp.5-7
- WANJOHI, Gérald : "Quelques heures avec Dobzhansky"
(note) Vol I no. I pp.39-41

Abonnement annuel	\$ 5.00
Abonnement de soutien	\$ 10.00
Institutions	\$ 15.00
Prix de ce numéro	\$ 2.25

phi zéro
revue d'études philosophiques

Lettre ouverte aux lecteurs

Phi Zéro est là! Il n'y manque que votre participation!

Nous voudrions en effet spécifier que la revue Phi Zéro n'en est pas une d'élite. Elle s'adresse à vous: que vous soyez étudiants de premier, deuxième, troisième cycle... ou professeurs.

Nous invitons tout spécialement les étudiants de premier cycle à nous faire part de comptes rendus, articles, essais, chroniques...

Car il va de soi que vos écrits dépendent de vos intérêts... et que les articles publiés dépendent de ce que nous recevons!

Nous offrons la chance à chacun de publier sans qu'aucun privilège ne soit accordé à certains plutôt qu'à d'autres.

Éliminez donc cette peur... et ÉCRIVEZ-NOUS!
La qualité de Phi Zéro dépend de la quantité d'articles soumis! Votre collaboration sera toujours appréciée.

Nicole Godin
Étudiante
Premier cycle