

phi zéro

REVUE D'ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

VOLUME 10 numéro 2-3 Décembre 1982

phi zéro

La publication de ce numéro a été rendue possible grâce à la collaboration de;

Denis Asselin

Marc Bélisle

Louis André Dorion

Daniel Dumouchel

Mathieu Marion

Alain Voizard

Conception et réalisation des maquettes;
Nathalie Ferrandez

Remerciements à:

Johnnie Walker

Lise Anne Bélanger

Martin Daoust

Phi Zéro est indexée dans le répertoire analytique des articles de revue (Radar)

Dépot légal Bibliothèque Nationale
du Québec ISSN 0318-4412

sommaire

Volume X, numéro 2-3

Décembre 1982

ARTICLES

- Mathieu MARION, Logique et cogito cartésien 3
- Jacques CARDINAL, Le décisionnisme pur chez Max Weber 19
- Daniel LAFERRIERE, Le glas de la déconstruction 45
- Olivier CLAIN, Sujet et langage, notes sur la théorie lacanienne 71
- Ileana CORNEA, Sur le jugement chez Kant 125
- Jean ROY, Système et liberté chez Kant et Schelling 143
- Sylvain BOURNIVAL, Proust ou la vraie vie 169

Daniel Dussouchet

Logique et cogito cartésien

Depuis le début du siècle, la logique a connu un développement considérable. Chaque décennie a apporté son lot d'études qui ont permis de mieux en connaître l'extension et les limites. Si bien que la logique constitue désormais une discipline à part entière, autosuffisante malgré que le discours, le matériau de l'analyse formelle, se doit d'être déjà constitué. Une nouvelle voie s'ouvre pour le philosophe: utiliser les travaux des logiciens pour analyser des textes philosophiques.

C'est dans cette optique que l'on peut situer l'étude de Jaakko Hintikka, Cogito, ergo sum: inference or performance?, dont nous allons reproduire l'essentiel de l'argument(1). Il s'agit d'interpréter le fameux principe de Descartes, suffisamment clairement pour que l'on puisse juger si Descartes était en droit d'en tirer les conclusions qu'il a effectivement tirées. L'inté-

rêt de cette étude repose sur le fait qu'aucune interprétation n'a encore atteint ce but. En outre, il nous est difficile d'accepter les conclusions de Descartes, à savoir que notre nature consiste dans le fait de penser ("sum res cogitans"); il nous faut donc mettre le texte de Descartes à l'épreuve.

* * *

I. Le cogito cartésien comme inférence logique.

On ne peut pas interpréter le cogito cartésien comme une inférence syllogistique, mais il se peut qu'il s'agisse ici d'une autre forme d'inférence logique. Afin de déterminer si tel est le cas, il nous faut tout d'abord traduire le cogito en langage symbolique. Hintikka obtient le résultat suivant:

$$(*) \quad B(a) \supset (Ex) (x = a)$$

Ceci considérant que dans la particule "je pense" un individu est soumis à un attribut, ce qui est mis sous la forme $B(a)$ et que, suivant en cela le mot de W.V.O. Quine "To be is to be a value of a bound variable", on peut traduire le "je suis" (qui dit de ce même individu qu'il existe) de la façon suivante: $(Ex) (x = a)$. Cela est justifié par le fait qu'ici "'a' existe" et "il existe au moins un 'x' identique à 'a'", sont synonymes.

L'énoncé peut être compris comme une inférence logique:

"If (*) is true, he can use Modus ponens to conclude that he exists. Those who want to interpret the cogito a logical inference may now claim that (*)

is in fact true, and even logically provable; for is not

$$B(a) \supset (Ex) (x = a \ \& \ B(x))$$

a provable formula of our lower functional calculi? And does not this formula entail (*) in virtue of completely unproblematic principles? It may be seen that it an affirmative answer must be given to these questions, and that Descartes's argument is thus easily construed as a valid logical inference".

A ceux qui partagent ce point de vue, on peut rattacher l'objection de Gassendi qui veut que "ambulo, ergo sum" soit une inférence aussi valable que "cogito, ergo sum". Si on accepte l'interprétation proposée comme valable, Gassendi a raison, car le fait que l'on puisse démontrer (*) ne dépend pas du tout de l'attribut "B". Si (*) est une représentation adéquate sous forme symbolique de l'idée que personne ne peut penser sans exister, on pourrait tout aussi bien dire que personne ne peut marcher sans exister.

Descartes a toujours nié que l'on pouvait comparer les deux principes. Mais les raisons qu'il donne ne sont pas claires. Il admet que ceux-ci soient parallèles (i.e. ils sont tous les deux de la forme de (*)). Par contre les prémisses sont différentes et celle que Descartes propose, "cogito", est pour lui plus indubitable que "ambulo". Cela ne change rien dans la mesure où Descartes a souvent nié que son cogito soit une inférence, que "sum" soit déduit de "cogito". Ces objections ne sont pas suffisantes: le problème réside dans le fait que cette interprétation n'offre aucun intérêt à celui qui voudrait s'intéresser au rôle du cogito à l'intérieur

du système car elle ne nous permet pas de comprendre le cogito de manière à pouvoir en juger la validité par rapport aux conséquences que Descartes en tire. En effet, on ne peut pas passer à la vérité "sum res cogitans" lorsqu'on comprend le cogito comme inférence logique: à ce moment l'objection de Gassendi est encore valable et notre nature pourrait consister uniquement dans le fait de marcher. Mais il y a plus grave encore:

"It may be shown that the provability of (*) in the usual systems of functional calculus (quantification theory) has nothing to do with the question whether thinking entails existence. An attempt to interpret Descartes's argument in terms of the provability of (*) is therefore bound to remain fruitless. By this I mean the following: if we have a closer look at the systems of logic in which (*) can be proved, we soon discover that they are based on important existential presuppositions, as I have elsewhere called them".(3)

Ces systèmes de logique sont dits basés sur des présuppositions existentielles en ce qu'ils font un usage plus ou moins tacite du fait que tous les termes singuliers auxquels ils réfèrent désignent un individu existant. Pour (*) cela revient à dire que "a" ne doit pas référer à un ensemble vide. Mais le terme en question est "je", ce qui est une autre manière de dire que "j'existe". On peut donc voir que nous avons décidé que la phrase "je suis" est vraie lorsque nous avons décidé que la phrase "je pense" est sous la forme $B(a)$. Que l'on puisse inférer $(\exists x) (x = a) \text{ de } B(a)$ est sans doute possible, mais complètement à côté du sujet. Dans les systèmes

de logique libre de présuppositions existentielles de Hailperin et Leblanc, auxquels réfère Hintikka, on ne peut pas inférer (Ex) ($x = a$) de $B(a)$ car la vérité de (*) tient entièrement sur des présuppositions existentielles. Pour se faire comprendre, Hintikka a recours à Shakespeare: Hamlet a pensé bien des choses mais s'en suit-il qu'il a existé?

Quoi qu'il en soit de ce que l'on vient de dire, on doit garder en tête que Descartes a envisagé une pareille interprétation du cogito. Cela eût été une bonne manière de faire taire la critique. En effet, il aurait pu demander: comment cela est-il possible que quelqu'un puisse penser sans exister? Un argument de ce type serait bienvenu: si j'ai raison de penser que j'existe, alors j'existe. Si j'ai tort de penser que j'existe, alors je dois aussi exister car personne ne peut se tromper ou douter sans exister. Dans tous les cas "je" dois exister: ergo sum. Mais Descartes n'a pas recours qu'à cette interprétation car la formulation des Méditations laisse à penser qu'il y a une autre interprétation.

* * *

II. Le cogito cartésien comme performatif

Un point de vue qui se contente de comprendre le cogito comme une inférence logique ne répond pas à nos attentes. Il nous faut établir une autre interprétation, la première ne pouvant être au mieux que partielle. Pour cela, nous devons définir les notions de contradiction existentielle ("existential inconsistency") et d'énoncé existentiellement contradictoire ("existentially inconsistent sentences"). Nous re-

viendrons ensuite au texte de Descartes.

Si nous disons qu'il est existentiellement contradictoire pour Descartes d'énoncer (to utter) "Descartes n'existe pas" c'est que nous définissons la contradiction existentielle comme suit: prenons "p" une phrase et "a" un terme singulier (c'est-à-dire un nom, un pronom personnel ou une description définie): nous disons qu'il est existentiellement contradictoire pour la personne à qui réfère "a" d'énoncer "p" si et seulement si la proposition complexe "p & (Ex) (x = a)" est contradictoire dans le sens ordinaire de la contradiction.

Au lieu de dire que "p & (Ex) (x = a)" est existentiellement contradictoire, nous pourrions tout aussi bien dire "p" implique "a n'existe pas" (dans le sens ordinaire de l'implication). Énoncer l'énoncé "p" serait pour le moins embarrassant pour le titulaire de "a" car si cette affirmation (statement) est vraie, cela implique que celui qui l'a prononcée n'existe pas. Ainsi, on voit bien que la notion de contradiction existentielle formule une raison générale en vertu de laquelle certaines affirmations ne peuvent être soutenues malgré le fait que les phrases dont elles sont formées soient intelligibles et non contradictoires. Un énoncé tel que "Descartes n'existe pas" n'est pas contradictoire pour des raisons logiques. Ce qui est contradictoire c'est que Descartes utilise un tel énoncé pour en faire une affirmation. Énoncé par quelqu'un d'autre, "Descartes n'existe pas" est une phrase qui n'offre rien d'étrange.

Nous devons maintenant cerner le caractère performatif de ces énoncés existentiellement contradictoires. Pour cela, remettons-nous en

encore au texte;

"The inconsistency (absurdity) of an existentially inconsistent statement can in a sense be said to be of performatory (performative) character. It depends on an act or "performance", namely on a certain person's act of uttering a sentence (or of otherwise making a statement); it does not depend solely on the means used for the purpose, that is, on the sentence which is being uttered. The sentence is perfectly correct as a sentence, but the attempt of a certain man to utter it assertively is curiously pointless." (4)

On voit bien comment la contradiction existentielle d'un énoncé tel que "Descartes n'existe pas" se manifeste d'elle-même: le jeu de langage du "fact stating discourse" est basé sur le fait que le locuteur veut que celui qui l'écoute croit ce qu'il dit. Personne ne fera croire à personne qu'il n'existe pas en le lui disant, même que le résultat risque bien d'être le contraire.

On peut imaginer le cas où le locuteur référerait à lui-même en utilisant la première personne du singulier. Cette utilisation du "je" rend l'énoncé "je n'existe pas" contradictoire pour toute personne qui le prononce, alors que pour "Descartes n'existe pas", il faut spécifier que c'est Descartes qui l'énonce. On peut dire que "je n'existe pas" est contradictoire existentiellement et que la contradiction existentielle vient du fait que l'énonciateur ne pourrait pas y ajouter "et j'existe" sans se contredire.

Selon leur définition, les énoncés existentiellement contradictoires ne sont pas aussi contradictoires qu'absurdes pour n'importe qui à énoncer. Leur contradiction est d'un caractère performatif. D'après Hintikka, puisqu'un énoncé existentiellement contradictoire détruit par lui-même ses propres intentions quand il est énoncé, l'énoncé qui en est la négation devrait se vérifier de lui-même. Ces énoncés sont dits "existentially self-verifiable", et un bon exemple est le "je suis" dans le "ego sum, ego existo" des Méditations.

Il s'agit maintenant de supposer, en autant que les textes vont dans ce sens, que Descartes, de par sa stratégie du doute radical, du *reductio ad absurdum*, s'est efforcé de tout nier au plus haut degré possible et qu'il ait envisagé un énoncé tel que "je n'existe pas". A ce moment, Descartes aurait pu saisir, quoique vaguement, la contradiction existentielle de cet énoncé et par le fait même l'"existential self-verifiability" de l'énoncé "j'existe". "Cogito ergo sum" s'acomoderait d'une pareille interprétation, mais l'exemple à l'appui, Descartes le donne en disant:

"...que cette proposition, "Je suis, j'existe", est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois dans mon esprit."(5)

Malgré les apparences contraires, Descartes ne montre pas l'indubitabilité du cogito en déduisant "sum" de "cogito". D'un autre côté, "je suis" n'a rien d'une vérité logique. Descartes réalise que l'indubitabilité du cogito résulte d'un acte de penser, celui de penser le contraire. La fonction du terme cogito serait de référer à l'acte de penser à travers lequel l'"exis-

tential self-verifiability" du "sum" se manifeste d'elle-même. Cet énoncé est indubitable parce que et en autant qu'il est pensé:

"The indubitability of my own existence results from my thinking of it almost as the sound of music results from playing it or (to use Descartes own metaphor) light in the sense of illumination (lux) results from the presence of a source of light (lumen)." (6)

La particule "ergo" semble bien inutile et Hintikka propose deux autres formulations, selon lui, moins trompeuses: "I am in that I think" et "By thinking I perceive my existence". Le terme "cogito" pouvant être employé pour décrire le caractère performatif de la pensée de Descartes, seul ce verbe peut être employé et non le "ambulo" de Gassendi ou encore des verbes décrivant une activité mentale comme "volo", "sentio" ou "dubito".

* * *

III. Ambiguïté sur le statut du cogito

Selon ses dires, Descartes chercha, un jour, dans son pôle hollandais, une vérité apodictique. Cet axiome serait la première vérité rationnelle à partir de laquelle il pourrait, par la suite, reconstruire ordine geometrico l'édifice des sciences. Pour accomplir son dessein, Descartes a recours au doute radical, procédé qui met en doute tous les arguments empiriques. Ceci le mène à énoncer son fameux principe, le cogito, "raison première qui, terminant la chaîne des incertitudes, commande celle des certitudes", comme le dit Martial Guérault.(7)

Le cogito est donc le premier axiome du système. Quant à la deuxième vérité, selon l'ordre des raisons, laissons encore la parole à M. Guérout:

"En réfléchissant sur le procédé qui m'a permis de connaître rationnellement, selon l'ordre, que j'existais, j'ai pu tirer de ce procédé même une conclusion complexe, relative, d'une part, au mode de connaissance qui m'a permis de poser l'existence de mon âme, et, d'autre part, à la nature même de cette âme. La connaissance de mon existence ne pouvant être que strictement intellectuelle, il en résulte que ma nature ne peut être conçue que comme pure intelligence et, par conséquent, comme pur esprit."(8)

On voit bien comment Descartes amène du même souffle "cogito ergo sum" et "sum res cogitans". Par contre, si nous refusons intuitivement pareille conclusion, les travaux de Guérout nous sont d'aucune utilité. Le travail de Hintikka peut nous mener à certains résultats. Le premier est que la transition entre les deux vérités reste inexplicable tant que l'on interprète le cogito en terme de vérité logique de (*). Nous avons vu que ce n'est pas parce qu'on dit "ambulo ergo sum" ou "video ergo sum" qu'il nous viendrait à l'esprit d'en déduire que notre nature consiste uniquement dans la marche ou la vision. Ces propositions sont des inférences logiques tout aussi valides que "cogito ergo sum". La raison pour laquelle Descartes fait cette transition est apparentée au caractère performatif du cogito et de sa perception comme tel.

Dans ce passage, Hintikka nous explique pourquoi;

"We have seen that Descartes's insight is not comparable with one's becoming aware of the sound of music by pausing to listen to it but rather with making sure that music is to be heard by playing it oneself. Ceasing to play would not only stop one's hearing of the music, in the way ceasing to listen could; it would put an end to the music itself. In the same way, it must have seemed to Descartes, his ceasing to think would not only mean ceasing to be aware of his own existence; it would put an end to the particular way in which his existence was found to manifest itself. (...) For this reason, thinking was for Descartes something that could not be disentangled from his existence; it was the very essence of his nature". (9)

Le deuxième résultat serait le suivant: les deux interprétations que nous avons établies peuvent être retracées dans les oeuvres de Descartes, mais elles y émergent de manière si confuse qu'ont est porté à croire qu'il n'a pas saisi clairement leur sens, qu'il ne les a pas distinguées et il n'aurait donc pas vu les deux emplois qu'il fait du verbe "cogitare". Ainsi;

A) Descartes comprend parfois le cogito comme une inférence logique. A ce moment, sa seule défense contre les objections qu'on lui apporte est l'indubitabilité du terme "cogito". L'emploi du verbe "cogitare" est suffisamment large pour que des termes tels que "dubito" ou "volo" puissent être utilisés.

B) Il comprend aussi que le terme "cogito" pouvait servir à exprimer l'"existential self-verifiability" de l'énoncé "sum". A ce moment "ego sum" est reconnu comme un énoncé de caractère performatif et le verbe "cogitare" prend un sens plus strict.

Pour Descartes, l'essence de la nature humaine est la pensée mais il y a d'autres actes de la conscience que celui décrit par "cogito": "volo", "sentio", etc... Descartes fait de ceux-ci des modes de l'intellect. Or, ce faisant, il élargit le sens qu'il donnait au verbe "cogitare" lorsqu'il comprenait le cogito comme performatif, et cette interprétation est celle sur laquelle il doit se baser s'il compte passer à "sum res cogitans". Descartes n'ayant pas distingué les deux interprétations, il entretient une ambiguïté sur le statut de son cogito qui lui permet ce mouvement:

"Descartes can hope to be able to jump from "cogito, ergo sum" to "sum res cogitans" only if interpretation (B) is presupposed. This interpretation in turn presupposed a narrowly "intellectual" meaning of the verb "cogitare" in that it cannot be replaced by any arbitrary verb which refers to some act of one's immediate consciousness. In interpretation (A) the verb "cogitare" could be understood in a wide sense. The confusion between the two interpretations made it possible for Descartes to deal with the "conclusion" "sum res cogitans" as if it were based on a "cogito" argument in which "cogitatio" covers all one's acts of consciousness - as he strictly speaking is not justified in doing".(10)

Ainsi, que l'on comprenne le "cogito, ergo sum" comme une inférence logique ou qu'on apprécie son caractère performatif, Descartes n'est nullement justifié d'en venir à la conclusion "sum res cogitans".

* * *

Nous n'avons pas voulu prendre de distance critique par rapport au texte de Hintikka. Nous voudrions, pour conclure, essayer d'en montrer la pertinence.

Les philosophes anglo-saxons semblent avoir toujours eu en horreur le verbiage de la métaphysique. Ils furent influencés un temps par les travaux des positivistes logiques du "Cercle de Vienne". Ceux-ci ont cherché à établir un critère de signification cognitive pour séparer les énoncés de la science de ceux de la métaphysique. L'échec de cette tentative et les travaux de Wittgenstein permirent à une nouvelle génération de philosophes d'aborder le problème autrement. Il s'agissait de montrer, théorie du langage à l'appui, que les problèmes philosophiques que la métaphysique traditionnelle situait au niveau de la conscience n'étaient en fait que des problèmes reliés au langage. Un excellent exemple de ce genre de travail, à la fois critique de la métaphysique et reconstruction de concepts, est le Concept of Mind de Gilbert Ryle. (11)

L'étude de Hintikka s'inscrit dans ce mouvement en ce qu'il a de pertinent: on voit bien que, de nos jours, on ne peut plus penser comme Descartes lui-même les problèmes qu'il soulève en énonçant son cogito et il s'agit de réinscrire ces problèmes dans le cadre d'une problématique propre à une philosophie du langage. Hintikka ne dit-il pas lui-même: "appreciating the

"cogito" argument presupposes an ability to appreciate the logic of the first person pronoun 'I'?(12)

Par contre, Hintikka a-t-il bien vu et compris les problèmes que soulève Descartes en énonçant son cogito? Nous n'avons pas voulu prendre ici de distance critique mais l'interprétation de Hintikka n'est pas, à ce niveau, exempte de tout reproche. Il reste qu'il a su appliquer la logique formelle à l'étude d'un texte philosophique. Son étude sur le principe de Descartes reste une des meilleures dans le monde anglo-saxon.

* * *

Mathieu Marion

étudiant

Université de Montréal

Notes;

1. Hintikka, Jaakko, Cogito, ergo sum: inference or performance? IN "Philosophical Review", LXXI, 1, janvier 1962, pages 3-32

Aussi reproduit dans un recueil d'études faites par des anglo-saxons sur Descartes que nous utilisons ici pour les références:

Doney, Willis, Descartes, Macmillan, London, 1968, pages 108-139.

2. Hintikka, op. cit., p. 112
3. Ibid., p. 113.
4. Ibid., p. 118.
5. Descartes, René, Méditations métaphysiques, Paris, Vrin, 1978, p. 25.
6. Hintikka, op. cit., p. 122.
7. Guérault, Martial, Descartes selon l'ordre des raisons, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 50.
8. Ibid., p. 65.
9. Hintikka, op. cit., p. 128-129.
10. Ibid., p. 136.
11. Ryle, Gilbert, The Concept of Mind, Hutchinson, London, 1949.
12. Hintikka, op. cit., p. 126.

* * *

Le décisionnisme pur chez Max Weber

L'avènement de la société technique et scientifique du monde industriel tend à effacer la distinction entre la société civile et l'Etat. Ce sont désormais les critères internes de fonctionnement de cette société civile qui dictent les décisions dont cette société a besoin. La décision est rationnelle en ce sens qu'elle est immanente au modèle de la rationalité sociale qui rend possible l'exercice d'une telle décision. Conséquence fondamentale de ce réaménagement de l'instance de la décision, c'est la dimension même du politique qui se trouve à être dissoute.(1) Ce qui est de cette façon dissolue, c'est une instance capable de critiquer -- de rendre transparentes les présuppositions où se meut l'exercice de cette décision -- à l'intérieur d'une éthique, la finalité de cette société civile. Car, ce qui manifestement échappe à cette société civile unidimensionnellement rationnelle(2) c'est, précisément, la possibilité d'interroger de façon critique sa propre finalité.

C'est dans l'horizon de cette transformation qui tend à éluder la distinction entre la société civile et l'Etat que nous chercherons à comprendre l'analyse de la sociobiologie politique de Max Weber. Notre point de départ portera, par conséquent, sur une brève analyse de son petit essai intitulé: Le savant et le politique. Enfin, pour illustrer notre propos, nous ferons quelques références à L'Homme sans qualités de Robert Musil qui rendent compte de la conjoncture socio-politique qui ont donné lieu à ces théories.

* * *

Parce que la sociologie weberienne a distingué descriptions des faits et valeurs, donc théorie et pratique à l'intérieur du concept de la neutralité axiologique (Wertfreiheit) et de l'idéal-type, elle a rendue impossible la déduction - à la d'Holbach - de jugements de faits (positifs/descriptifs) à des jugements capables d'orienter normativement l'action.(3) Les prémisses néo-kantiennes de la sociologie weberienne invalident donc l'unité du sujet théorique et du sujet pratique. L'activité cognitive du sujet n'articule en rien son rapport à la pratique. Bien au contraire, conformément à cette disposition néo-kantienne, le sujet subsume la réalité sous des idéal-types qui ne sont qu'un critère de généralité susceptible d'une approximation qui n'est jamais, ultimement, isomorphe: la valeur de l'idéal-type tient donc dans sa fonction régulatrice.(4) Hors de cette activité cognitive, il ne reste plus qu'un sujet entièrement libre de se fixer au programme d'action qu'il se sera lui-même prescrit.

Ce positivisme a donc pour conséquence d'instaurer le dualisme néo-kantien du sujet théorique et du sujet pratique de l'être et du devoir, de la description et de la prescription. Or, le moment proprement pratique de cette subjectivité est, pour ainsi dire, livré au plus complet arbitraire. Parce que le sujet est auto-législateur du programme d'action auquel il a choisi de se fixer, il ne parvient pas à fonder cette pratique ailleurs que dans le subjectivisme pur où il prend sa source. Par conséquent, c'est la sphère entière de l'éthique qui se met à vaciller dans un pluralisme où chacun est la méta-institution qui ne rencontre jamais, autrement que dans la lutte pour le choix politique, le consensus social capable de le rendre légitime. Or, cette privatisation des consciences est bien le fait déterminant de la modernité.(5) Privatisation des consciences qui équivaut à la prolifération des éthiques, car la rationalité technique et scientifique du capitalisme avancé ne s'embarasse pas à penser l'unité du sujet autrement que par son insertion dans le processus de production: administration du savoir-faire technique dans la société civile le jour et, consommation de soi comme être lubrique le soir..., (6) la structure de cette société distingue et administre la compétence des sujets en fonction de la performativité du système.(7) Elle ne cherche en aucun cas à fonder unitairement toutes les composantes de la vie pratique de ce sujet.

Comment, dès lors, se fonde la pratique de ce sujet? D'une façon, et pour le dire assez directement, totalement aléatoire. En effet, c'est l'une des caractéristiques de la sociologie weberienne que cette

"...forme subjectiviste d'une philosophie des valeurs qui ne veut pas renoncer à reconnaître l'existence d'une sphère anhistorique des normes et des forces de croyance. La connaissance scientifique n'y est plus complétée par une connaissance intuitive, mais par une "foi philosophique" qui oscille entre la pure décision et le savoir rationnel; elle se trouve contrainte de souscrire à l'une ou à l'autre forme de la sphère des valeurs qui entrent en concurrence dans la vie pratico-sociale. Cette foi reconnaît leur pluralisme, sans être en mesure d'éclairer leur noyau dogmatique. Finalement, le décisionnisme, sous ses formes analytico-positivistes, existentielles, anthropologiques, philosophiques et politiques, n'hésite aucunement à proclamer la réductibilité de toute norme à l'acte pur de la décision irrationnelle et à l'y fonder..." (8)

Ce qui fonde ainsi la pratique du sujet relève donc d'un décisionnisme qui renforce le caractère aléatoire de cette subjectivité dans son rapport à la pratique. Cette subjectivité est sans attache à la pratique, parce que le concept de rationalité à laquelle elle adhère est restreint à la seule description des faits. Par conséquent, elle ne sait pas fonder son rapport à la pratique autrement que sous la forme d'un devoir-être (Sollen) issu d'un acte de pur volonté dont les contenus demeurent entièrement indéterminés. Ces contenus éthiques sont indéterminés parce que l'activité du sujet théorique ne prescrit en aucun cas la finalité de sa propre activité.

Or, c'est dans son essai intitulé Le savant et le politique que Max Weber tente de répondre à la question de la finalité qui est, semble-t-il, évacuée par le discours de la science. Parce que l'époque est celle du "désenchantement du monde", celle du "dépouillement des Dieux" (Entgötterung) dirait Heidegger(9), la vie, la question du sens ultime de la vie a disparue. La science et la technique du monde moderne ne répondent pas à cette question. Parce que la science n'est pas "... l'être véritable, l'art vrai, la vraie nature, le vrai Dieu, le vrai bonheur..." (10), elle demeure modestement une maîtrise de la nature qui ne répond jamais du sens ultime de celle-ci. La science laisse donc intacte la question de sa propre finalité. Pourquoi dès lors une activité comme celle de la science? comment le savant répond-il à sa vocation de savant? La science, dit Weber, est importante en soi; mais cette présupposition est à son tour impossible à fonder objectivement, soit rationnellement: on adhère au discours de la science ou on n'y adhère pas. Ce choix appartient à une discussion sur les valeurs qui n'est jamais, ultimement, rationnelle. Or, c'est ici que Weber assigne à la science, outre sa maîtrise de la nature et la méthode dont elle fournit le modèle aux sciences humaines, une activité dont le statut est en un sens "critique":

"Les savants peuvent - et doivent - encore vous dire que tel ou tel parti que vous adoptez dérive logiquement, et en toute conviction, quant à la signification, de telle ou telle vision dernière et fondamentale du monde. Une prise de position peut ne dériver que d'une seule vision du monde, mais

il est également possible qu'il dérive de plusieurs, différentes entre elles. Ainsi le savant peut vous dire que votre position dérive de telle conception et non d'une autre.(...) La science vous indiquera qu'en adoptant telle position vous servirez tel Dieu et vous offenserez tel autre parce que, si vous restez fidèle à vous-mêmes, vous en viendrez nécessairement à telles conséquences internes, dernières et significatives. Voilà ce que la science peut apporter, du moins en principe. C'est également cette oeuvre que cherchent à accomplir la discipline spéciale qu'on appelle philosophie et les méthodologies particulières et autres disciplines. Si nous sommes, en tant que savants, à la hauteur de notre tâche(...), nous pouvons obliger l'individu à se rendre compte du sens ultime de ses propres actes...(11)

La science fait donc oeuvre de clarté dans un sens inattendu à l'intérieur d'un positivisme plutôt strict. On pourrait dire, sans trop forcer le sens du texte, que cette "oeuvre de clarté" qui est portée par la science est, d'une façon qui n'est cependant pas tout à fait analogue à la théorie critique, une façon de thématiser quelques-uns des sous-entendus qui motivent l'énonciation de tel ou tel savoir. En ce sens, ce qui fait oeuvre de clarté dans la science, c'est cette possibilité d'élucider les présuppositions qui guident les énoncés scientifiques vers le noyau dogmatique où ils ne peuvent se fonder rationnellement. Ainsi, Weber assigne-t-il à la science une disposition "critique", c'est-à-dire

"émancipatrice".

Toutefois, la science ne réfléchit jamais sa propre positivité. Elle renseigne sur "l'articulation des savoirs", sur leurs lieux d'énonciations; mais, la vérité de la science demeure dogmatique. C'est en ce sens que le choix par quoi le sujet décidera d'orienter sa pratique relève d'un décisionnisme pur, car il est impossible d'un point de vue positiviste de fonder cette pratique à partir de la théorie. La science n'est pas une, mais elle est "polythéiste" en ce sens qu'elle ne parvient pas plus à se fonder que tout autre discours. Il résulte de cette situation, un sujet-jeté-dans-la-situation-du-choix sur l'échiquier général des discours où ce choix relève, ultimement, de la pure croyance. Ces discours ne peuvent être hiérarchisés que dogmatiquement, c'est-à-dire par les choix que manifestent les sujets à l'égard de ces discours. Voici comment Weber exprime cette situation:

"... pour autant que la vie a en elle-même un sens et qu'elle se comprend d'elle-même, elle ne connaît que le combat éternel que les Dieux se font entre eux ou, en évitant la métaphore, elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultime possible, l'impossibilité de régler leurs conflits et par conséquent la nécessité de décider en faveur de l'un ou de l'autre." (12)

Parce que l'époque se caractérise par le "désenchantement du monde", c'est la référence unique et univoque à un tiers institutionnel fondé et reconnu par tous qui devient précaire. Dès lors, apparaissent les lutttes multiples des mul-

tiples formations sociales pour l'approbation de ce lieu d'énonciation(13) capable de fonder toutes les pratiques et qui est à proprement parler, le pouvoir. Si la question de la finalité est éludée: bref, si les visions du monde s'effondrent dans le nouveau récit scientifique(14), comment dans ce cas répondre adéquatement à la question du tiers institutionnel? Parce que la science ne répond plus à la question de la finalité, ce sont l'amalgame des philosophies compensatrices qui font irruption et qui viennent en quelque sorte parasiter l'hégémonie de ce tiers institutionnel.(15) Weber témoigne ainsi de cette situation:

"Le destin de notre époque caractérisée par la rationalisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. Elles ont trouvé refuge soit dans le royaume transcendant de la vie mystique soit dans la fraternité des relations directes et réciproques entre individus isolés. Il n'y a rien de fortuit dans le fait que l'art le plus éminent de notre temps est intime et non monumental, ni non plus dans le fait que de nos jours on retrouve uniquement dans les petits cercles communautaires le contact d'Hommes à Hommes, en pianissimo, quelque chose qui pourrait correspondre au pneuma prophétique qui embrassait autrefois les grandes communautés et les soudait ensemble".(16)

Ainsi, et pour le dire à la suite de Maurice Blanchot, on peut dire de l'époque qu'elle est sans mot d'ordre. (17) En effet, l'époque ne réussit pas à se rallier unanimement au même récit fondateur du monde. Seule la rationalité assure la cohérence du système, mais cette rationalité inhérente à la société civile ne pose jamais la question ultimement éthique de sa finalité. Aussi est-ce l'unité du sujet qui est précaire du seul fait qu'il ne rencontre plus les déterminations univoques d'un tiers institutionnel sur quoi il pourrait fonder sa pratique. Face au pluralisme des conceptions du monde, il faut choisir dit Weber, mais ce choix relève toujours, en dernière analyse, de la pure croyance.

Quelle est dans cette perspective l'éthos de la politique? Comment une morale est-elle possible? Or, il semble que dans le contexte de cette société civile rationalisante, la place d'une éthique soit sérieusement compromise, non seulement parce que l'unité du sujet est elle-même précaire - l'homme sans qualités du monde moderne - mais parce que la politique elle-même ne se fonde plus dans le même processus de légitimation. La distinction entre éthique et politique creuse donc l'écart entre la pratique individuelle des sujets et l'insertion de cette pratique dans l'ensemble de la société civile:

"Mais on peut se demander s'il existe au monde une éthique capable d'imposer des obligations identiques, quant à son contenu, à la fois aux relations sexuelles, commerciales, privées et publiques, aux relations d'un homme à son épouse, sa marchande de légumes, son fils, son concurrent, son ami et

son ennemi. Peut-on vraiment croire que les exigences de l'éthique puissent rester indifférentes aux faits que toute politique utilise comme moyen spécifique la force, derrière laquelle se profile la violence."(18)

Cependant, nous l'avons constaté, Weber n'hésite pas à fonder la pratique du sujet dans l'acte pur de sa propre décision. Or, il distingue deux façons de fonder l'exercice de cette pratique. D'une part, il distingue une éthique de la conviction et, d'autre part, une éthique de la responsabilité. L'éthique de la conviction relève de la croyance religieuse: Weber donne en exemple le Chrétien qui fait son devoir mais qui s'en remet cependant à Dieu tant qu'à la finalité de ses actes. Il en va tout autrement de l'éthique de la responsabilité où, précisément, le sujet entend répondre des conséquences de ses actes. Si l'acte qui fonde l'adhésion à une éthique - à une vision du monde - est de pure croyance, il faut cependant rendre ce sujet "conséquent" avec cette décision, le rendre responsable des excès que ce choix peut apporter. Ainsi, la fin justifie-t-elle les moyens lorsque c'est de la guerre qu'il s'agit? C'est ainsi que l'homme de la responsabilité interrogera toujours la légitimité de sa propre violence.

* * *

Nous voudrions maintenant caractériser ce passage de l'Etat au XXe siècle par quelques remarques sur L'homme sans qualités de Robert Musil. L'on sait que le parti de l'action parallèle n'est que "la satire de l'effondrement d'un certain idéalisme européen"(19), dans lequel on cherchait encore à faire vivre des valeurs, des

qualités - bref, une substance éthique.(20)
Ainsi, son altesse le Comte Leinsdorf cherche-t-il par la fondation de ce parti politique qu'est l'action parallèle à maintenir la noblesse du vieil Etat "contre le gouffre de la démocratie matérialiste."(21) Ce parti, que l'on pourrait qualifier de parti politique à qualités, se règle effectivement sur des valeurs telles: "Empereur de la Paix, Borne de l'Europe, vraie Autriche et Capital-culture"(22) qui orientent l'action du parti dans un monde de l'équité. Cependant le Comte Leinsdorf est aussi, c'est-à-dire en même temps, un propriétaire d'usine qui doit prendre des décisions que lui dicte la rationalité dans laquelle se meut l'économie de marché. Aussi assiste-t-on au maintien purement artificiel d'une éthique à une époque profondément bouleversée par la révolution industrielle. Le Comte Leinsdorf est donc ce personnage coincé entre les valeurs de la vieille Autriche d'une part, et la mutation sociale propre à l'industrialisation qui ne peut plus supporter ces valeurs. Voici comment le Comte Leinsdorf assume, pour ainsi dire, cette contradiction:

"Si religieux qu'il fût, le comte Leinsdorf, étant un esprit tout pénétré du sens des responsabilités et de plus, exploitant des usines sur ses domaines, ne pouvait se refuser à reconnaître qu'aujourd'hui, sur plus d'un point, en se conformant aux principes de la religion, les grandes propriétés modernes seraient rationnellement impensables sans la Bourse et l'Industrie; quand Son Altesse recevait le rapport de son directeur commercial lui expliquant qu'une affaire serait meilleure si on s'associait à un groupe de spéculateurs

étrangers plutôt qu'à la noblesse foncière du pays, Son Altesse était le plus souvent contrainte de choisir la première formule, parce que les rapports objectifs ont leur raison propre, à laquelle le directeur d'une grosse entreprise, responsable non seulement de lui-même, mais d'innombrables autres existences, n'a pas le droit d'opposer de simples raisons de sentiment. Il existe une espèce de conscience professionnelle qui, en certaines circonstances, s'oppose à la conscience religieuse, et le comte Leinsdorf était persuadé que le Cardinal-archevêque lui-même, placé dans une pareille situation, n'eût pu agir autrement. Lors des séances publiques de la Chambre des Seigneurs, le comte Leinsdorf était toujours prêt à déplorer ce fait et à exprimer l'espoir que la vie retrouverait bientôt le chemin de la simplicité, du naturel, du surnaturel, de la santé et de la nécessité des principes chrétiens. A peine avait-il ouvert la bouche pour ce genre de déclarations, c'était comme quand on déplace une fiche de contact, son courant passait dans un autre circuit. (...) Néanmoins, il reconnaissait qu'il eût été très important de pouvoir accorder les vérités éternelles et les affaires, celles-ci infiniment plus complexes que la belle simplicité de la tradition; il avait reconnu également que cet accord ne serait possible que dans l'approfondissement de la culture bourgeoise; celle-ci, avec ses grandes pensées et ses grands idéaux

du Droit, du Devoir, de la Morale et de la Beauté, touchait aux combats quotidiens, aux contradictions journalières, elle était à ses yeux un pont de lianes vivantes entrelacées. Sans doute ne pouvait-on s'y fier autant qu'aux dogmes de l'Eglise, mais elle n'était ni moins nécessaire ni moins sérieuse, et c'est pourquoi le comte Leinsdorf n'était pas seulement idéaliste en religion, mais encore, passionnément dans la vie laïque."(23)

Ce sont donc l'ensemble des valeurs d'une certaine époque qui ont été évincées par les nouveaux principes de l'économie politique. D'où cette question qui sera posée par Arnheim - Médecin, auteur de livres célèbres, chef d'entreprise qui se plonge dans le charme baroque de la vieille culture autrichienne: la fusion de l'âme et de l'économie est-elle possible?(24) Il donnera une réponse à l'occasion du chapitre intitulé: Quel est l'objet de foi de l'homme moderne: Dieu, ou le directeur de la firme Univers? Arnheim hésite à répondre.(25) Nous en donnons ici quelques extraits de façon à éclairer sa position face à cette question:

"Mais cette qualité d'être réitérable, propre à la morale et à la raison, est bien moins séparable encore de l'argent; elle se confond presque avec lui; tant qu'il ne se dévalue pas, l'argent divise tous les plaisirs du monde en petits blocs de pouvoir d'achat à partir desquels on peut se construire tous les édifices que l'on veut. C'est pourquoi l'argent est moral et raisonnable; comme chacun sait que l'inverse n'est pas forcément vrai,

c'est-à-dire que les hommes moraux et raisonnables n'ont pas tous de l'argent, on peut conclure que ces qualités résident à l'origine dans l'argent, ou tout au moins que l'argent est le couronnement d'une existence raisonnable et morale.

Sans doute, Arnheim ne pensait-il pas exactement que la culture et la religion fussent les conséquences naturelles du capital; il admettait cependant que le capital en faisait un véritable devoir.

(...)

L'homme qui savait que l'on devrait tôt ou tard gouverner les empires comme des usines, regardait au-dessous de lui le grouillement des uniformes et des visages fiers, pas plus gros qu'un oeuf de pou, avec un sourire où se mêlaient la supériorité et la mélancolie. Il ne pouvait subsister aucun doute là-dessus: si Dieu revenait de nos jours instaurer parmi nous le Règne millénaire, il n'y aurait pas un seul homme pratique et expérimenté qui lui fasse confiance, tant que ne seraient pas prises, à côté du Jugement dernier, des mesures propres à assurer un régime pénitentiaire, de solides prisons, une police, une gendarmerie, des forces armées, des articles de loi relatifs à la haute trahison, des départements d'Etat et tout ce dont il est encore besoin pour ramener les insaisissables travaux de l'âme à un fait essentiel: à savoir que le futur habitant du Ciel ne saurait être amené à faire ce que l'on exigerait de lui que par l'intimi-

dation, le "serrage de vis" ou la corruption, en un mot, par la "méthode forte".

(...)

Le capitalisme, en tant qu'organisation de l'égoïsme selon la hiérarchie des capacités de s'enrichir est l'ordre le plus parfait et cependant le plus humain que nous ayons pu constituer à Ta gloire; l'activité humaine ne comporte pas de mesure plus précise!" Et Arnheim aurait conseillé au Seigneur d'organiser le Règne millénaire sur des principes commerciaux et d'en confier l'administration à un grand homme d'affaires, à condition, bien entendu, qu'il disposât d'une vaste culture philosophique."(26)

Or, c'est Ulrich - personnage central du récit musilien - qui rencontre cette destinée très peu singulière de devenir un homme sans qualités, c'est-à-dire qui a délaissé l'ensemble pratico-moral de la vieille autriche pour un monde dont la rationalité laisse indifférente la question de l'unité du sujet. Inutile de proclamer une autre fois la mort du sujet pour se faire complice de nos thanatologues post-modernes. Seulement, cette référence à L'Homme sans qualités de Robert Musil dans le contexte de notre lecture du Savant et du politique de Weber, pose implicitement pourrait-on dire, la même question: sommes-nous encore capables - malgré l'autonomie de la science - d'une instance qui serait celle d'un sujet-de-la-décision, c'est-à-dire un homme à qualités répondant à la question de la finalité, donc à sa vocation comme savant et/ou comme politicien?

* * *

Nous allons maintenant aborder brièvement le problème de la légitimité. Nous avons relevé l'aporie propre au positivisme de la sociologie weberienne comme étant celui du divorce entre la théorie et la pratique. Nous avons montré également que la pratique du sujet se fondait, en dernière analyse, dans un décisionnisme pur qui évacuait par cet acte de croyance tout recours à la rationalité dans la fondation d'un tel acte. Nous allons donc rappeler l'argumentation d'Habermas contre une telle position.

La légitimité de la domination politique se pose, chez Weber, de la façon suivante: la légitimité permet, peut-on dire, un bon usage de la domination - donc, de la violence - fondé et reconnu par tous, dans un système politique particulier. Pour qu'un système politique organisant la domination puisse fonctionner, celui-ci a besoin de se légitimer. L'argument d'une telle légitimité a donc une signification psychologique: il fonde dans la croyance les habitudes de comportements institutionnels. Seulement, et c'est précisément à cet endroit que prend appui la critique d'Habermas sur la question de la légitimité, ces légitimations ont-elles un rapport à la vérité?(27) En d'autres termes, est-il possible d'évacuer le décisionnisme pur où s'inscrit l'adhésion des sujets pour telle ou telle forme de domination politique et de soumettre cette décision à une analyse rationnelle qui serait le prélude à une fondation également rationnelle des modalités de nos rapports politiques?

Or, cette légitimation est conçue dans l'analyse weberienne des sociétés modernes comme étant celle d'une domination rationnelle. Celle-ci est légitime dans la mesure où elle remplit

les deux conditions suivantes:

- "a) l'ordre normatif est imposé de façon positive;
- b) les personnes juridiques doivent croire à la légalité de cet ordre, c'est-à-dire croire que le droit est créé et appliqué selon une procédure formellement correcte. La croyance à la légitimité se rétrécit pour devenir croyance à la légalité: il suffit d'invoquer la manière légale dont une décision a été prise."(28)

Mais la domination par la légalité est-elle un critère de légitimation? Elle est plutôt la forme dégénérée et donc indifférente à l'égard des fins (des valeurs) de cette orientation juridique. Or, la difficulté majeure inhérente à la compréhension par Weber de la domination politique est celle qui, issue "du pluralisme rationnellement irréductible des systèmes de valeurs et des dogmes en concurrence"(29), est incapable de fonder rationnellement cette pratique de la domination, de fixer ce choix de façon rationnelle. Il s'agit donc pour Habermas de sortir de ce "traitement décisionniste de la problématique des valeurs"(30), de façon à montrer que les questions pratiques ont un caractère universalisable et que, par conséquent, elles peuvent être traitées dans la perspective de la vérité. C'est donc dans le but avoué de ne plus restreindre le concept de raison à son seul usage dans la légalité que se profile cette volonté de réinstaurer, dans le politique, un sujet-de-la-décision qui puisse prendre appui sur cette raison pour penser et légitimer son propre réseau de déterminations.

L'entreprise de légitimation d'Habermas est également issue d'une autre insuffisance du modèle de la rationalité légale: celle d'une carence dans les "visions du monde". En effet, la légitimité d'une domination politique puise dans un récit organisateur du monde qui donne sens, ultimement, à celui-ci. Dans la société technique et scientifique du monde industriel, la légitimité des grands récits est disparue pour faire place au "monde des possibles" qui a toute fin utile, rendu labile la structure même de cette subjectivité .(31) Habermas entend donc solutionner l'arbitraire des procès qui fonde la légitimation de ces discours en essayant d'instaurer une éthique de la communication où les conditions idéales de la communication (contrefactuelles) seront réalisées. Cette éthique de la communication qui se veut une pragmatique universelle entend fonder, à partir d'une régulation rationnelle des jeux de langage, les prémisses indispensables à la rédaction de tout contrat social. C'est donc à un usage plus englobant du concept de raison que celui dont fait usage le positivisme auquel Habermas fait allusion et ce, avec la ferme intention "de fonder des prétentions normatives à la validité"(32), c'est-à-dire de façon rationnelle, en évacuant toutes les formes de manipulations idéologiques.

* * *

Nous poserons cette question, en terminant, qui nous semble la question toute stratégique de ce débat entre la théorie et la pratique: notre époque est-elle capable de réhabiliter une instance politique que serait celle précisément d'un sujet-de-la-décision, c'est-à-dire un homme à qualités capable de réhabiliter la question des fins au-delà de ce que la technique et la science

donne à penser; bref, ordonne de faire? Sans doute, il s'en trouvera toujours pour dire que la question est elle-même un anachronisme de plus qui ne saurait être entendu par les décideurs publics.

* * *

Jacques Cardinal
étudiant
Université de Montréal

notes:

1. cf. J. Habermas, La technique et la science comme idéologie, trad. J.R. Ladmiral, Paris, Gallimard/Denoël/Gonthier, bibl. Méditations, 1973. 211 p.
2. cf. H. Marcuse, L'homme unidimensionnel, Trad. M. Wittig, Paris, Point (Minuit) 1968. 312 p.
3. J. Habermas, Théorie et pratique, T. 1, Trad. G. Raulet, Paris, Payot, 1975, 240 p. cf. p. 98.
4. M. Weber, Economie et Société, Trad. J. Freund, Paris, Plon, 1971, 643 p.
5. Cette privatisation des consciences résulte de l'effondrement du tiers institutionnel capable de médiatiser les rapports inter-subjectifs. "L'incommunicabilité des êtres", pour reprendre un thème important de l'existentialisme, désignerait cette situation propre à la modernité: "L'enfer, c'est les autres", (cf. Huis-clos, J.P. Sartre). C'est pourquoi on se consomme à mort dans la possibilité de reconstruire à l'intérieur d'un "dialogue" en ruine (cf. les récits de Maurice Blanchot et de Marguerite Duras), les conditions idéales de la communication (cf. Habermas), c'est-à-dire la transparence.
6. Musil: "Tandis que nos contemporains manient le marteau et la règle à calcul pendant les heures de travail et se conduisent en dehors d'elles comme une horde de gamins entraînés d'une extravagance dans l'autre sous la pres-

sion du "Et maintenant, qu'est-ce qu'on fait" qui n'est au fond que l'expression d'un amer dégoût..." cf. R. Musil, *L'Homme sans qualités*, T.2. Trad. P. Jacottet, Paris, Gallimard, Folio, 1957, 532 p. cf. p. 298.

Sans attache à un tiers institutionnel qui fixerait unitairement la pratique du sujet, celui-ci fait l'expérience de sa propre subjectivité à travers la gamme infinie des intensités. Il est tantôt sincère, ironique, pieux, cynique. L'incohérence de cette subjectivité propre à la modernité a été, dans une certaine mesure, thématifiée par Hegel: cf. Phénoménologie de l'esprit, chap. 6 (b) "L'esprit devenu étranger à lui-même; la Culture". Hegel cite largement Le Neveu de Rameau de Diderot de façon à exemplifier cette subjectivité livrée à elle-même dans l'arbitraire de ses propres décisions. C'est également en ce sens que Heidegger thématise dans Sein und Zeit l'être-là de la modernité, dont l'analytique du Dasein examine le contenu, comme un être d'angoisse et de souci.

7. cf. J.F. Lyotard, La condition post-moderne, Paris, Minuit, coll. Critique, 1979, 108 p.
8. G. Kortian, Métacritique, Paris, Minuit, coll. Critique, 1979, 130 p. cf. p. 59.
9. M. Heidegger, "L'époque des conceptions du monde", in Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard/Idée, 1962, p. 100.

10. M. Weber, Le savant et le politique, Paris, 10/18 (Plon), 1959, 185 p. cf. p. 76.
11. Ibid., p. 90.
12. Ibid., p. 91.
13. Heidegger: "Il est vrai qu'en présence de l'ébranlement des valeurs jusqu'ici reconnues, on peut tenter autre chose. Si Dieu (au sens du Dieu Chrétien) a quitté sa place dans le monde suprasensible, cette place, quoique vide, demeure. La région vacante du suprasensible et du monde idéal peut être maintenue. La place vide demande en quelque sorte à être occupée de nouveau, et à ce que soit remplacé par autre chose le Dieu qui a disparu. De nouveaux idéaux sont érigés, cf. M. Heidegger, "Le mot de Nietzsche, Dieu est mort", in Chemins qui ne mènent nulle part, op. cit., p. 271.
14. cf. J.F. Lyotard, Rudiments païens, Paris, 10/18, 1977, 250 p. Le paganisme désignerait cette nouvelle situation propre à la modernité où le rapport au savoir (au discours) n'en serait plus un de croyance en la vérité (la théorie), mais l'appréhension de tous les discours - soit toutes les variantes possibles de récits fondateurs - comme le renouvellement sans fin de la fiction.
15. On peut affirmer que l'une des formes les plus prégnantes de ces philosophies compensatrices résident dans les mouvements charismatiques de toutes sortes. La prolifération des sectes religieuses est cette "régression" vers la cohésion des anciens récits.

vers la cohésion des anciens récits.

16. M. Weber, op. cit., p. 96.

17. L'époque est sans "mot d'ordre", c'est-à-dire, ultimement, sans la cohésion d'un livre unique (la Bible) qui dicterait le sens de la vie. Sans "mot d'ordre", c'est la prolifération des livres, des éthiques, des récits fondateurs qui viennent parasiter l'hégémonie territoriale d'un imaginaire qui pense (construit) son adhésion au réel dans l'horizon de la métaphysique du livre. La question propre à la modernité, depuis Mallarmé, est celle du Livre.

Blanchot: "Quel est donc le mot d'ordre?

-Je vous le confierais volontiers, me répondit-il; mais voilà, c'est que justement, aujourd'hui, je n'ai pas encore réussi à l'entendre.

(...)

-J'ai droit à des explications, dis-je en interpellant le bibliothécaire qui rangeait de minuscules objets sur une table. Pourquoi ne m'a-t-on pas communiqué le mot d'ordre?

-C'est qu'il n'y a plus de mot d'ordre...

(...)

-Vous ne pouvez m'éconduire ainsi, m'écriai-je:

Comment vivrais-je désormais? Avec qui aurais-je des entretiens?

(...)

-"Connaissez-vous la nouvelle? Il n'y a plus de bibliothèque. Chacun désormais lira à sa guise".

(...)

Depuis qu'on a supprimé le mot d'ordre, dis-je, la lecture est libre. Si vous jugez que je parle sans savoir ce que je dis, vous resterez dans votre droit. Je ne suis qu'une voix parmi les autres".

cf. Maurice Blanchot, "Le dernier mot", in Le ressassement éternel, Paris, Londres, New-York, Ed. Gordon & Breach, 1970, 146 p. cf. p. 101, 111, 112 et 122.

18. M. Weber, op. cit., p. 169.
19. R. Musil, op. cit., t. 4, p. 234.
20. L'expression "substance éthique" est utilisée dans le sens hégélien.
21. R. Musil, L'Homme sans qualités, t. 1, op. cit., p. 136.
22. Ibid., p. 136.
23. Ibid., p. 154-55.
24. Ibid., p. 167.
25. Ibid., t. 2, p. 293.
26. Ibid., t. 2, p. 293-299.
27. J. Habermas, Raison et légitimité, trad. J. Lacoste, Paris, Payot, 1978, 212 p. cf. p. 135.

28. Ibid., p. 137.

29. Ibid., p. 139.

30. Ibid., p. 146.

31. G. Kortian, "Le sens du possible, in Critique, Mars 1978, # 370.

32. J. Habermas, op. cit., p. 141.

* * *

Le glas de la déconstruction

"Aux syllogismes formels s'opposent les syllogismes cachés (cryptica) au nombre desquels on peut compter ceux dont les prémisses sont transposées, ou dont l'une des prémisses est omise, ou enfin dont seul le moyen terme est lié à la conclusion".

Kant, "Logique", p. 142.

La déconstruction de la métaphysique que Derrida entreprend a pour effet de rendre problématique le système des oppositions paradigmatiques dans lesquelles cette métaphysique a pensé, celles, notamment, du sensible et de l'intelligible, du réel et de l'imaginaire, du signifiant et du signifié, tout en soulignant par ailleurs l'impossibilité de penser autrement qu'à l'intérieur de ces

distinctions. Il ne paraît plus possible, après cette déconstruction, d'adhérer à un quelconque discours théorique qui se poserait comme vrai, c'est-à-dire à la vérité tout simplement. Le scepticisme à l'égard de tout discours théorique apparaît désormais comme l'attitude la plus éclairée. Prétendre dire vrai ne peut plus relever que de la naïveté: on ne peut pas s'empêcher de soupçonner par avance tout discours, avant même qu'il puisse servir à manipuler, de manipuler celui-là même qui l'énonce. C'est de la justesse de cette anticipation dont on se donne confirmation à soi-même en expérimentant la possibilité de neutraliser toute parole, la sienne y compris, dans le texte qu'elle pourrait être, c'est-à-dire: comme une parole qui ne serait que sensée, qui ne ferait que se proposer à la compréhension, sans prétendre à la vérité. Mais si on ne peut pas s'empêcher de soupçonner tout discours de dissimuler, ce qu'il dissimule en revanche ne se laissera jamais dire, puisqu'on ne peut plus penser la vérité de ce que soi-même on dit. Chacun doit désormais se faire être pour chacun un monde possible, mais pas plus, tout en devant consommer tous les mondes possibles, et pas moins. Toute prétention au vrai ne peut plus être anticipée que comme une tentative de limiter l'exercice de la liberté de chacun à s'identifier à ce que les rapports de force du moment l'obligent déjà à s'identifier.

Ce mouvement d'anticipation par lequel on neutralise sa propre parole en s'interdisant de penser pouvoir dire vrai est-il nécessaire? Il n'est pas nécessaire et il n'est plus possible si on montre que la manière qu'il a de se donner pour nécessaire et de se rendre opérant n'est pas autre chose que la dynamique de la vérité comme dynamique de la parole. La déconstruction

de la métaphysique qu'opère Derrida n'est possible et efficace que sous la condition que ne soit pas dite quelle est la dynamique qui lui permet de s'imposer, et qu'elle-même ne puisse pas la dire. Elle ne tient son pouvoir dissolvant vis-à-vis des discours théoriques qui l'ont précédée --- et en particulier la phénoménologie dont elle fait de la critique son point de départ ---, qu'en leur exhibant l'impossibilité dynamique de ce qu'ils postulaient tout en laissant subsister cette postulation comme exigence logique, comme si cette exigence était une proposition vraie. Elle montre bien l'impossibilité d'un discours de justification, mais elle n'en a jamais montré la nécessité. Or seule la présupposition nécessairement non-dite de cette nécessité comme une vérité lui permet de repérer l'impossibilité d'une immédiateté de la présence de la conscience à elle-même et aux choses, et l'oblige à conclure à l'impossibilité d'un discours théorique vrai. Elle fait désadhérer de tous les discours épistémologiques et moraux en les forçant à avouer leur impuissance, mais en maintenant sans le dire leur exigence motrice. Cette déconstruction apparemment tolérante est essentiellement un moralisme: elle ne tolère que l'imaginaire. En montrant qu'elle ne fonctionne que dans la nécessité de penser la vérité de la nécessité d'un discours justificatoire, on montre du même coup la fausseté de cette proposition qu'elle présuppose. Car si ce n'est que sous la condition de ne pas dire ce qu'on présuppose --- c'est-à-dire: comment on s'y prend --- pour pouvoir affirmer ce qu'on affirme, alors ce qu'on affirme ne peut être que faux. Ce qu'on affirme vrai ne peut pas l'être, puisqu'il ne peut être affirmé que sous une condition dont l'efficacité à faire affirmer ce qu'on affirme est liée à sa seule ignorance. En montrant la dynamique non-reconnue qui seule

rend efficace cette déconstruction comme dynamique de la vérité, d'une part on lève la fixation à la nécessité de s'imaginer l'impossibilité de produire un discours théorique vrai, et d'autre part on produit ce discours. Ce qui seul permet de repérer la fausseté des présuppositions et des conclusions de la réflexion théorique, c'est la réflexion sur la réflexion théorique, la théorie de la théorie. Ce n'est qu'en montrant comment s'y prend la réflexion théorique pour affirmer ce qu'elle affirme et problématiser les prétentions de la conscience naïve à l'immédiateté de la présence à soi et aux choses et à la vérité, qu'on fait apparaître que la réflexion théorique ne peut pas ne pas obéir à la dynamique qui se produisait dans la conscience naïve, et que par conséquent, puisque cette dynamique n'a pas besoin de la réflexion théorique pour se régler, la théorie de la théorie qui en fait reconnaître l'opérance est vraie, parce qu'elle seule permet d'être réfléchie sans que ce mouvement de réflexion ait pour effet de dissoudre la nécessité de penser la vérité de ce qu'elle affirme, et parce qu'elle seule interdit, si elle est opérée, d'en désadhérer: elle se rend irréversible. En faisant apparaître que ce n'est qu'en faisant faire à la conscience naïve ce qu'elle-même opère que la réflexion théorique fait reconnaître comme réalité ce qu'elle affirme, la théorie de la théorie exhibe la réalité communicationnelle comme condition de possibilité de toute réalité. En faisant apparaître que ce n'est qu'en devant adhérer inconditionnellement --- c'est-à-dire: sans même pouvoir le dire --- à la condition qui lui permet d'affirmer ce qu'elle affirme, que la réflexion théorique peut l'affirmer, la théorie de la théorie exhibe la dynamique de la vérité comme dynamique de la parole. La réflexion sur la réflexion théorique

montre ainsi tout à la fois la nécessité de la communication pour que puisse être produite une réalité et l'impossibilité de ne pas penser la réalité et la vérité de ce qu'on affirme pour pouvoir le dire. Elle rend donc disponible, après les expérimentations aveugles des diverses réflexions théoriques par le biais desquelles elle montre ce qu'elle montre, l'expérimentation de la seule dynamique à laquelle la parole ne peut pas ne pas vouloir adhérer, la pragmatique du vrai.

Si la déconstruction de la métaphysique reconnaît que la pensée ne peut pas ne pas faire ces distinctions du sensible et de l'intelligible, du réel et de l'imaginaire, du signifiant et du signifié, elle la reconnaît aussi être dans l'impossibilité d'indiquer un signe visible qui permettrait de distinguer rigoureusement les termes de ces distinctions. Ces distinctions métaphysiques, tout en ne pouvant pas ne pas être pensées être fondées, ne pourraient cependant qu'être pensées être fondées, de sorte qu'elles ne devraient plus être pensées que pouvoir être fondées. Notre texte a pour but de montrer que s'il est nécessaire de reconnaître la justesse des critiques de cette déconstruction quant à l'impossibilité d'une présence immédiate de la conscience aux choses et à elle-même, il n'est cependant nécessaire d'affirmer l'impossibilité d'un discours théorique vrai que sous la condition d'avoir posé qu'un tel signe qui permettrait de fonder ces distinctions doive être visible, (sous la condition, en d'autres termes, qu'il ne soit pas suffisant que la pensée opère, se sache opérer et sache que seule elle peut opérer ces distinctions). Or s'il est effectivement impossible d'indiquer un tel signe, on ne voit pas en revanche la nécessité que ce signe soit

visible pour que les distinctions en question puissent être opérées. C'est cette exigence de la visibilité du signe qu'il faut avoir au préalable posée pour pouvoir affirmer que désormais ces distinctions, bien qu'on ne puisse s'empêcher de penser qu'elles sont rigoureuses, doivent être considérées ne pas pouvoir être fondées. Tout discours qui prétendrait indiquer comment leurs termes se distinguent devrait déjà les avoir distingués lui-même: ce n'est donc qu'a posteriori qu'on serait en mesure de reconnaître comment ces distinctions s'opèrent. C'est là ce que la déconstruction de la métaphysique reconnaît, mais c'est aussi ce qu'a priori elle exclut: seul serait valable un signe visible. Tout à la fois elle repère la seule solution possible au problème et elle la refuse. Le discours qui le dirait ne pourrait pas invoquer autre chose que sa propre effectuation, il ne serait pas absolument contraignant, or c'est cette contrainte absolue que seule je reconnais: être totalement dominé ou n'être dominé par rien.

Ces distinctions ne peuvent par conséquent être dites ni réelles ni imaginaires. Or ne pas pouvoir affirmer qu'elles sont réelles ou qu'elles sont imaginaires, ne pouvoir que prendre acte de leur occurrence dans la pensée, c'est précisément là l'impossibilité de distinguer le réel et l'imaginaire, et cette impossibilité, c'est l'imaginaire.

Mais si on reconnaît avec Derrida qu'il n'y a pas de présence immédiate à soi et aux choses, on doit reconnaître alors, puisque ce rapport à soi et aux choses n'est pas originaire, que ces distinctions du réel et de l'imaginaire, du sensible et de l'intelligible, peuvent, comme elles sont apparues, disparaître: sans qu'on s'en aper-

çoive. La manière qu'elles ne peuvent pas ne pas avoir de disparaître, c'est de laisser croire qu'elles s'opèrent toujours, qu'elles ne pourront pas ne pas toujours s'opérer.

C'est ce problème de la vérité, que la déconstruction de la métaphysique a éliminé comme problème au nom de l'impossibilité d'une justification de l'accès à la réalité, qui précisément ne se laisse pas éliminer malgré la justesse des "critiques" de cette déconstruction à l'endroit de la tradition métaphysique.

En répétant la voix comme ce par quoi seulement a pu se donner à penser comme effectif le rapport à une réalité, en repérant l'impossibilité de voir le signe d'un tel rapport, Derrida fait de toute prétention à un rapport de vérité l'effet d'une prétention à la transcendance que la voix se serait accordée: "Cette transcendance nous pensons et nous tenterons de montrer qu'elle n'est qu'apparente. Mais cette "apparence" est l'essence même de la conscience et de son histoire et elle détermine une époque à laquelle appartient l'idée philosophique de la vérité, l'opposition de la vérité et de l'apparence, telle qu'elle fonctionne encore dans la phénoménologie."

(1) La pensée métaphysique, abstraite des motivations qui ont fait se poser la question de l'être, abstraite des conditions qui l'ont rendue effective, n'apparaît plus que comme l'apparence de ce qu'on ne peut plus identifier que comme un "innommable". La déconstruction de la métaphysique fait ainsi s'apparaître à lui-même le sujet qu'elle déconstruit comme déterminé par des mouvements dont la maîtrise ne lui a jamais été, ne lui est pas, et ne lui sera jamais accessible, en lui faisant apparaître sa pensée, avec le rapport dynamique de vérité auquel elle a

toujours prétendu, comme un effet, comme un fantasme de maîtrise généré par la voix: "Le phonème se donne comme l'idéalité maîtrisée du phénomène."

(2)

Or si la conscience théorique déconstructrice met bien en lumière la naïveté de la conscience dans sa prétention à l'immédiateté du rapport à soi et aux choses, elle n'explique pas la persistance de cette naïveté en dépit du savoir qu'elle apporte, elle ne parvient pas à faire taire ces prétentions toujours renaissantes. Si ces prétentions ne sont que des prétentions, il reste que le savoir théorique déconstructeur n'arrive pas à les enrayer, il n'arrive pas à renverser la dynamique qui sans lui s'est implantée. La conscience empirique n'arrive pas à décrocher de ce que la réflexion théorique lui annonce comme une apparence: elle retombe dans sa naïveté. Cette prétention à l'accès immédiat à la réalité, la réflexion théorique, (pour qui le retour de cette prétention ne constitue pas un problème), ne peut y voir qu'un phénomène lié indissociablement au phénomène de la conscience, mais aussi incompréhensible que la conscience, un phénomène dont on sait théoriquement mais seulement théoriquement que ce n'est qu'une "apparence", mais qui inexplicablement n'en continue pas moins à se produire en dépit de ce savoir. La question se pose alors de savoir si ce n'est pas précisément l'incompréhension du phénomène de la parole et de la pensée dans sa dynamique qui oblige à voir celui-ci comme cette apparence, incompréhension confirmée par le fait que ce phénomène continue à opérer de manière effective, dynamiquement, sans pouvoir se reconnaître dans ce que le savoir théorique déconstructeur lui apprend sur lui-même. (3) Or si la conscience naïve n'arrive pas à expérimenter ce que la réflexion théorique

lui présente comme sa vérité autrement qu'en se mettant à son tour en position de réflexion théorique, alors cette vérité d'elle-même non seulement n'est pas nécessaire --- puisqu'il faut d'abord se mettre en position théorique pour la reconnaître ---, mais elle est fausse, puisqu'il faut oublier qu'on a dû se mettre en position théorique pour pouvoir y adhérer. Si l'opération de la réflexion théorique révèle l'impossibilité d'une immédiateté de la présence du fait de la pure possibilité d'une non-présence impliquée structurellement dans l'expression langagière(4), cependant, cette pure possibilité ne pouvant être qu'imaginée et ne pouvant apparaître que dans la réflexion théorique, alors la conclusion qu'on en tire selon laquelle les distinctions métaphysiques du réel et de l'imaginaire, du sensible et de l'intelligible, du signifiant et du signifié, peuvent toujours ne pas être fondées, cette conclusion ne peut être que fausse, puisqu'elle ne peut se donner pour vraie qu'en faisant comme s'il était vrai qu'il est nécessaire de ne pas d'abord opérer ces distinctions pour indiquer comment leurs termes se distinguent. C'est cette exigence épistémologique et morale qu'on fait passer pour une vérité.

Il y aurait donc, selon Derrida, une structure de la signification en elle-même autonome. "L'autonomie du vouloir-dire au regard de la connaissance intuitive (...) a sa norme dans l'écriture et le rapport à la mort. (...) Cette conclusion nous la tirons donc de l'idée de grammaire pure logique: de la distinction rigoureuse entre l'intention du vouloir dire (Bedeutungsintention) qui peut toujours fonctionner "à vide" et son remplissement "éventuel" par l'intuition de l'objet." (5) Or si effectivement Husserl a affirmé que l'absence d'intuition n'enlevait pas son sens à l'expression, et même que cette intuition ne lui

était pas nécessaire, de sorte qu'il devient possible d'affirmer "que non seulement le vouloir-dire n'implique pas essentiellement l'intuition de l'objet, mais qu'il l'exclut essentiellement", (6), la possibilité de la non-actualité de l'intuition remplissant l'intention n'implique pas de manière immédiate la possibilité d'absence d'intuition ni la possibilité d'absence d'intention, puisque ce n'est que théoriquement qu'on peut l'affirmer. De la possibilité de la non-actualité on ne peut que conclure à la possibilité de l'absence: c'est une possibilité qui ne peut être que pensée. En effet la possibilité de l'absence de l'intuition et la possibilité de l'absence de l'intention dans l'expression, si elles sont toutes deux impliquées dans la structure de l'expression, ne sont toutefois pas au même niveau que la possibilité de la non-actualité de l'intuition. Le décrochage de l'actualité de l'intuition est ce que rend possible l'activité verbale pour tout locuteur; le décrochage de toute actualité n'est pensable qu'au niveau de la réflexion théorique, n'est que pensable. Et en fait seule la possibilité de cette non-actualité de l'intuition rend pensable la possibilité de son absence et de celle de toute intention, et par conséquent, la possibilité de la non-actualité de l'intention dans le discours.

Une opération d'abstraction a donc été effectuée; mais cette abstraction fait faire abstraction d'elle-même, elle fait oublier qu'elle n'est qu'abstraction, elle fait penser à la réflexion théorique qu'elle est encore percevante: "C'est dire que le langage qui parle en présence de son objet efface ou laisse fondre son originalité propre, cette structure qui n'appartient qu'à lui et qui lui permet de fonctionner tout seul, quand son intention est sevrée d'intui-

tion".(7) On s'imagine pouvoir décrocher l'expression de toute actualité, et du fait qu'on ne se sait plus l'imaginer, on s'imagine qu'il n'a jamais été nécessaire de percevoir: "Et de même que la valeur d'un énoncé de perception ne dépendait pas de l'actualité ni même de la possibilité de la perception, de même la valeur signifiante du Je ne dépend pas de la vie du sujet parlant."(8) La réflexion théorique s'est oubliée comme réflexion théorique, elle affirme voir le langage. La possibilité de la non-actualité de la perception de l'objet de l'expression permettant de faire penser l'absence d'objet à l'expression, --- du fait que l'expression peut se déconnecter de la perception d'elle-même --- il devient alors possible de penser l'absence d'intention, et par conséquent la possibilité de la non-actualité d'intention dans le discours qu'on tient. C'est pourquoi la Bedeutung "je suis vivant" sans doute sera-t-elle différente de la Bedeutung "je suis mort", mais non nécessairement du fait que "je suis mort" ".(9) Il apparaît désormais sensé qu'on puisse à la fois parler et admettre l'absence possible de soi-même: "Est-ce que, lorsque je dis Je, fût-ce dans le discours solitaire, je peux donner sens à mon énoncé autrement qu'en y impliquant, comme toujours, l'absence possible de l'objet du discours, ici de moi-même?"(10)

Les conclusions que tire Derrida de l'idée de grammaire pure logique sont justes, mais elles ne sont tirées que de cette idée, sans que jamais ait été mise en cause la nécessité d'une telle grammaire pure logique. Derrida accomplit ainsi de manière inversée le mouvement d'abstraction faisant abstraction de lui-même que Husserl avait dû déjà poser pour pouvoir s'imaginer qu'une grammaire pure logique était nécessaire. Derrida pourra donc affirmer au sujet des distinctions

dont Husserl affirmait la possibilité de les opérer rigoureusement sans savoir d'où lui venait la certitude de leur possibilité: "En fait, realiter, elles ne sont jamais respectées, Husserl le reconnaît. En droit et idealiter, elles s'effacent puisqu'elles ne vivent, comme distinctions, que de la différence entre le droit et le fait, l'idéalité et la réalité. Leur possibilité est leur impossibilité".(11)

La conscience naïve adhère à la présence immédiate à soi et aux choses. La conscience théorique husserlienne adhère à la nécessité et à la possibilité de justifier ce qui lui apparaît comme une prétention de la conscience naïve. La conscience théorique déconstructrice montre l'impossibilité de justifier cette croyance en en expérimentant elle-même l'impossibilité mais en adhérant, comme réflexion théorique, à la nécessité de justifier la croyance de la conscience naïve. Si la conscience naïve ne pouvait donc pas savoir ni se demander comment elle était présente à elle-même et aux choses, la conscience théorique husserlienne ne pouvait pas dire ni se demander comment elle tenait la certitude de la possibilité d'une telle présence, et la conscience théorique déconstructrice ne peut pas dire ni se demander ce qui lui a fait expérimenter cette impossibilité d'un discours justificatoire. Si l'impossibilité dynamique qu'elle constate ne lui fait pas remettre en question la nécessité logique d'un discours justificatoire, (la représentation de ce discours justificatoire déjà présent étant l'hallucination motrice sans laquelle aucune réflexion théorique n'aurait pu s'engendrer), c'est qu'elle ne le peut pas. Cette nécessité logique ne peut être exprimée que sous la forme: "si ceci, alors cela", "ceci et cela", "ou ceci ou cela". Cette exigence mo-

trice ne peut pas être contredite par la réalité à laquelle elle permet d'apparaître; elle ne le peut pas du double point de vue dynamique et logique. Logiquement d'abord parce qu'aucune proposition de la forme "S est P" ne peut contredire une proposition de la forme "Si ceci alors cela". Dynamiquement ensuite parce qu'aucune réalité ne peut être conclue sans exclure la possibilité d'être une réalité conditionnée. La réalité, en étant produite et en apparaissant comme telle, ne peut pas ne pas faire abstraction de l'hallucination motrice qui l'a rendue possible. Ce qui est affirmé réel ne peut pas ne pas apparaître l'être de manière aussi inconditionnée qu'apparaît posé l'acte d'affirmer lui-même.

Si la conscience théorique destructrice voit bien la fausseté, par le biais de la réflexion théorique husserlienne, de la prétention de la conscience naïve à l'immédiateté, elle ne voit cependant pas que ce qui lui permet d'en faire l'expérience, c'est l'adhérence à l'exigence justificatoire. Alors que Husserl adhérerait à la possibilité et à la nécessité d'un discours théorique normatif et fondateur, la réflexion théorique déconstructrice adhère à sa nécessité et à sa possibilité maintenant. C'est là ce qu'elle présuppose vrai sans pouvoir le dire, puisque c'est la condition nécessaire pour pouvoir s'effectuer: "ou bien un discours fondateur maintenant ou bien pas de distinction légitime du sensible et de l'intelligible, du signifiant et du signifié, du réel et de l'imaginaire". Or tout en repérant l'impossibilité de ce discours que promettait Husserl, en repérant que ce discours ne peut qu'être promis, elle doit cependant continuer à tenir pour vrai ce qu'elle présuppose mais qui lui est indisponible, elle ne peut pas rapporter à l'hallucination motrice la réalité de l'impossibilité dynamique du discours de justifi-

cation, elle ne peut donc pas rejeter la fausseté de cette présupposition (la nécessité et la possibilité, maintenant, du discours de justification). Or puisque l'exigence initiale a fait s'engendrer une réalité, cette réalité, du seul fait qu'elle a été produite, devient la confirmation, du point de vue de cette exigence, de sa propre validité. Cette exigence, qui conditionnait la conclusion d'une réalité, fait donc retour comme s'il s'agissait là d'une proposition vraie confirmée par l'expérimentation, elle sert désormais de majeure dans un second raisonnement dont la mineure est la réalité qui dynamiquement avait déjà été conclue. Ce second syllogisme se présente donc ainsi:

Majeure: Il est vrai qu'il est nécessaire, pour que soient distingués légitimement sensible et intelligible, signifiant et signifié, qu'il y ait maintenant présentation du discours justificatoire.

Mineure: Or il n'y a pas de discours pouvant présenter a priori un signe visible permettant de reconnaître l'effectivité de la présence.

Conclusion: Par conséquent il n'y a pas de distinction légitime du sensible et de l'intelligible, du signifiant et du signifié.

Cette conclusion ne s'impose comme vraie qu'en dissimulant sa majeure, en dissimulant du même coup que sa mineure est elle-même conclue de sa majeure, et en dissimulant par conséquent qu'il y a un premier syllogisme qui conditionne la position de la mineure.

Ce qui n'est pas dit dans le second syllogisme, c'est que sa mineure a déjà été conclue,

c'est-à-dire: que ce n'est qu'en la concluant qu'il est possible de la dire (et en la concluant de sa propre majeure). Elle renvoie ainsi à un premier syllogisme. Or ce qui n'apparaît pas dans ce premier syllogisme, c'est ce qui permet de passer de sa majeure (l'hallucination motrice) à sa conclusion (une réalité): sa mineure. Alors que le second syllogisme ne dit pas que sa mineure est conclue, --- il ne dit pas comment il est possible de la dire ---, le premier ne dit pas comment il est possible de conclure ce qui sera la mineure du second. Or ce qui apparaît dans le second, c'est que cette conclusion est dite. Ce que le premier syllogisme ne dit donc pas, c'est que c'est en étant dite que sa conclusion est conclue. Le dire est ainsi la mineure qui permet d'opérer le premier syllogisme. Par conséquent, si le second syllogisme ne dit pas que ce n'est qu'en concluant la mineure qu'il est possible de la dire, le premier ne dit pas que ce n'est qu'en la disant qu'elle a pu être conclue. C'est ainsi en concluant la mineure qu'on peut la dire et c'est en la disant qu'on peut la conclure.

Ce qui est donc exhibé par la réflexion sur la réflexion théorique, ce que la réflexion théorique exhibe malgré elle, c'est que ce n'est qu'en étant dite qu'une réalité est reconnue comme telle, et qu'il n'est pas possible de la dire sans nécessairement la reconnaître comme telle. Ce n'est que dans l'usage de la parole qu'est conclu le rapport à une réalité, et ce rapport est nécessairement conclu dans cet usage.

Mais ce que montre aussi cette réflexion sur la réflexion théorique, c'est que la réflexion théorique ne peut que s'interdire de reconnaître la dynamique propre à la parole, puisque elle n'est possible comme réflexion théorique qu'en

anticipant ce rapport à la réalité comme déjà réglé en dehors de sa parole --- en s'imaginant que les lois de la pensée sont déjà fixées, que les réalités sont déjà déterminées, en s'imaginant, en d'autres termes, qu'elle n'aura jamais été nécessaire, en refusant sa propre parole. Quelles que soient ses conclusions explicites, seul le refus implicite de la nécessité de sa parole l'aura rendue possible comme réflexion théorique.

Si la réflexion théorique reproduit donc le mouvement d'adhérence qui opère en toute conscience --- puisque de même que la conscience naïve la conscience théorique déconstructrice ne peut pas dire ce qui lui fait adhérer à la réalité de ce qu'elle reconnaît comme réalité ---, si la réflexion théorique ne peut manquer de réinstaurer les rapports de force qui l'ont fait s'engendrer comme réflexion théorique --- puisque ce n'est qu'en dissimulant, comme elle a dû se le dissimuler à elle-même, ce qui lui donne sa force de conviction qu'elle peut faire adhérer la conscience naïve à ce qu'elle lui présente comme une conclusion nécessaire ---, la réflexion théorique fait cependant apparaître le seul moyen par lequel une réalité peut être identifiée comme réalité différente de soi et différente de toute autre réalité: la parole, telle qu'elle n'est ni déjà réglée sur une réalité ni ayant à être réglée, parce que ce n'est qu'en se produisant qu'elle établit le rapport à une réalité.

S'il y a donc lieu de reconnaître comme vrai ce que l'expérimentation de la parole a fait reconnaître à la conscience théorique déconstructrice au terme du premier syllogisme, --- parce que ce premier syllogisme s'est opéré sans que la parole se réfléchisse elle-même; en revanche, il n'y a pas lieu de reconnaître ce qui est conclu au terme du second,

puisque ce n'est qu'en réfléchissant sur elle-même que la parole le conclut. En réfléchissant ainsi sur elle-même, elle s'est abstraite du rapport dynamique à la réalité qu'elle avait permis de conclure en se produisant, elle soumet cette réalité à l'imaginaire moteur. Ce qu'exhibe ce second syllogisme, c'est le mouvement qu'opère tout réflexion théorique: elle ne repère pas une réalité sans faire signifier cette réalité, sans y voir une confirmation de ce qui n'a jamais eu à se confirmer et qu'aucune réalité n'infirmes: l'hallucination motrice.

Ce double mouvement est celui qui se retrouve dans la conscience naïve elle-même: la conscience naïve ne perçoit pas une réalité sans que cette réalité lui "donne à penser". Or en pensant la réalité de la réalité la conscience s'est abstraite du rapport à la réalité, ce qu'elle pense de la réalité n'est pas la réalité qu'elle dit, mais ce qu'elle conclut de la réalité, et ce qu'elle en conclut ne peut pas ne pas s'accorder avec ce à quoi la réalité n'a jamais été nécessaire: l'imaginaire moteur.

La réalité n'est plus ce en quoi la conscience se reconnaît et ce à quoi elle s'identifie, mais c'est dans ce qu'elle pense sur la réalité qu'elle se reconnaît. C'est ce mouvement de reflux où la réalité est transformée en signe donnant à penser qui apparaît au niveau de la réflexion théorique dans l'effectuation du second syllogisme. Ce que la réflexion sur la réflexion théorique rend par conséquent impossible en s'opérant, c'est d'adhérer aux conclusions auxquelles parvient la réflexion théorique dans ce second syllogisme, c'est-à-dire à ce que celle-ci présente comme vérité sur la réalité ou sur la réflexion elle-même, à ce qu'elle pense sur la réalité ---

tout en reconnaissant la vérité d'elle-même, la vérité de la réalité par laquelle elle est produite comme réalité, soit la conclusion qu'elle est elle-même. C'est pourquoi on accordera à la déconstruction de la métaphysique de Derrida qu'il n'y a pas de présence immédiate du sujet à soi et aux choses, puisque c'est par la présence qu'il se rapporte à ce qui est présent, sans lui accorder que fictif et réel, sensible et intelligible ne se distinguent qu'en pensée, puisqu'ils se distinguent dans le dire, dans l'énonciation.

A la différence de la réflexion théorique qui ne dit pas, a besoin de ne pas dire et de ne pas pouvoir dire, pour s'apparaître vraie et se faire reconnaître vraie, comment elle se sait vraie et comment elle peut être reconnue vraie, la théorie de la théorie fait apparaître:

- 1- que c'est en étant reconnue qu'elle a pu se savoir vraie;
- 2- que c'est en ne se sachant pas vraie qu'elle a dû se donner à reconnaître;
- 3- que c'est en étant dite qu'elle a pu être reconnue.

Or si c'est en étant dite qu'elle peut se donner à reconnaître et si c'est en étant dite par l'allocutaire qu'elle est reconnue et se sait vraie, alors c'est dans le dire lui-même que se fixe la vérité.

En reconnaissant que c'est dans l'acte de dire que le rapport de vérité s'institue et qu'une réalité est fixée, en reconnaissant que ce n'est que sous la condition de l'ignorance de cette condition qu'une réflexion a pu se penser comme théorique, la théorie de la théorie, --- pragmatique du vrai ---, fait reconnaître la fonction de sélection opérée par la communication dans la

fixation des réalités, elle rend du même coup disponible l'expérimentation de la communication en dehors des rapports de force qui jusque-là faisaient leur loi.

C'est dire que c'est de la nécessité de la reconnaissance par le jugement d'autrui dont cette pragmatique de la vérité, en se produisant, désaliène. Elle montre, en faisant apparaître la régulation opérée dans l'acte d'énonciation entre l'énonciation de la proposition et la pensée de sa vérité, que cette reconnaissance n'est pas nécessaire, elle n'a donc pas à se soumettre à la nécessité de faire de sa reconnaissance par ses allocutaires le critère de sa vérité, elle n'a pas à s'affecter de l'incertitude de sa vérité si elle n'est pas reconnue, elle ne se rend pas dépendante du doute, du scepticisme, de la non-adhérence de l'allocutaire à la réalité qu'elle identifie, puisqu'elle sait que cette non-adhérence n'est possible que par la non-reconnaissance par l'allocutaire de la dynamique par laquelle il peut identifier une réalité. Celui qui dit qu'il ne sait pas nécessairement s'il dit vrai lorsqu'il parle se coupe nécessairement de la possibilité qu'on ait à tenir compte de sa parole. Car s'il ne sait pas s'il dit vrai lorsqu'il parle, alors ses objections ne peuvent venir que du seul fait qu'il ne le sait pas. Or celui qui dit qu'il ne sait pas s'il dit vrai lorsqu'il parle se révèle, par cela même qu'il le dit, être menteur. Telle est en effet la situation que produit la pragmatique du vrai en se faisant reconnaître: elle oblige à y adhérer ou bien à être reconnu, par qui la reconnaît, comme menteur.

A celui qui dit qu'il est possible de dire quelque chose sans savoir la vérité de ce qui est dit, --- ce qui est dit pouvant aussi bien être

vrai qu'être faux ---, il faut répondre que s'il est vrai que ce qui est dit peut être vrai ou faux, il y a toutefois un rapport nécessaire qui s'instaure dans l'énonciation de la proposition, et ce rapport consiste dans le fait de ne pas pouvoir ne pas savoir si on dit vrai ou si on ment en affirmant ce qu'on affirme. Ce qui est dit peut s'avérer faux, mais il est faux de dire qu'on ne peut pas savoir si on dit vrai ou si on ment. La question n'est pas de savoir si ce qui est dit est vrai, --- ni même de savoir si celui qui parle dit vrai ou dit faux (est sincère ou n'est pas sincère) lorsqu'il nous parle ---, le rapport nécessaire qui se produit dans le mouvement d'énonciation consiste en ce que celui qui parle ne peut pas ne pas savoir s'il dit vrai ou s'il ment lorsqu'il parle. La pragmatique du vrai n'est par conséquent pas une épistémologie --- elle ne dit pas que ce qu'on dit est vrai du fait qu'il est dit --- elle n'est pas une éthique de la parole, --- elle ne dit pas ce qu'il faut dire ---, elle fait apparaître le seul rapport nécessaire qu'il puisse y avoir dans la parole, tel qu'il se produit sans le secours d'une réflexion théorique et sans le besoin d'un vouloir conscient, et que l'épistémologie et l'éthique ne peuvent que ne pas reconnaître pour se penser nécessaires.

Il est vrai qu'on peut ne pas savoir si celui qui dit "Je mens" ou "Je bluffe" dit vrai ou non, tout comme on peut ne pas le savoir dans le cas de celui qui dit "Je dis vrai", mais le fait que celui qui l'entend puisse ne pas le savoir n'implique pas que celui qui le dit ne le sache pas non plus. En effet, celui qui dit "Je mens" ne peut dire qu'il ment qu'en parlant d'une autre proposition, proposition de la forme: S est P. En disant qu'il ment, ce n'est jamais de la proposition: "Je mens" dont il parle, mais de la proposition "S est P". Il ne peut donc

dire qu'il ment qu'en parlant d'une proposition dont il ne peut pas ne pas savoir en la disant s'il dit vrai ou s'il ment lorsqu'il l'affirme, c'est-à-dire si, effectivement, il effectue la synthèse du sujet et du prédicat. On ne sait pas si celui qui dit "Je mens" le dit vraiment ou faussement, --- et on ne pourrait jamais le savoir si on ne savait pas de quoi il parle en disant "Je mens", si quelqu'un ne nous disait que ce "Je mens" ---, mais on sait nécessairement qu'on peut le savoir comme il le sait lui-même si on sait à propos de quoi il nous dit qu'il ment. Ce n'est par conséquent qu'en séparant la proposition "Je mens" de la proposition "S est P" (qui doit lui être implicite pour qu'il y ait lieu de s'interroger sur la question de savoir si celui qui dit "Je mens" le dit vraiment ou faussement), qu'il est possible d'affirmer que celui qui dit "Je mens" "ne dit pas et ne saurait dire s'il avoue la vérité (je suis un menteur) ou s'il s'efforce de brouiller les pistes".(12) Celui qui dit "Je mens" ne pourrait pas savoir s'il dit vrai ou s'il ment seulement dans le cas où il ne saurait pas de quoi il parle lorsqu'il dit qu'il ment. Il est donc faux de dire que celui qui dit "Je mens", nécessairement ne peut pas dire s'il dit la vérité ou s'il ment. Or s'il est nécessairement faux de le dire, alors celui qui le dit ment nécessairement.

Or si celui qui dit "Je mens" sait nécessairement s'il dit vrai ou s'il ment en le disant, (pour autant qu'il ne soit pas l'insensé qui ne sait pas de quoi il parle et qu'on a tenté de nous présenter comme la règle), alors il y a un cas où l'énoncé "Je dis vrai" est garant de vérité, et c'est celui où il est affirmé que je sais si je dis vrai ou si je mens lorsque je parle. En effet,

en disant "je dis vrai en disant que je sais si je dis vrai en disant ce que je dis", je produis une proposition de laquelle il est impossible de désadhérer puisque cette proposition se valide d'elle-même. Elle se valide d'elle-même puisqu'elle n'a besoin d'aucune autre expérience que celle de son énonciation pour se savoir vraie, et puisqu'aucune expérience autre que celle de son énonciation ne peut en faire penser la vérité. L'expérience de son énonciation est nécessaire et suffisante à la pensée de sa vérité. Ce qu'exhibe par conséquent cette proposition, c'est l'expérience de l'énonciation d'une proposition comme nécessaire et suffisante à la pensée de la vérité de la proposition énoncée. Elle montre ce qui vaut de toute proposition, à savoir que toute proposition se suffit à elle-même quant à la pensée de sa vérité. Or si toute proposition se suffit à elle-même quant à la pensée de sa vérité en contraignant celui qui l'énonce à y adhérer pour pouvoir l'énoncer, alors toute proposition en se produisant, du fait qu'elle se valide d'elle-même, produit nécessairement la théorie d'elle-même. Reconnaître la théorie immanente à toute énonciation, c'est ce qu'on peut appeler, par analogie avec ce qui dans l'idéalisme allemand s'est désigné comme intuition intellectuelle mais dont cependant elle se différencie, "l'intuition théorique".

Confrontée à la pragmatique de la vérité qui est théorie de la théorie que toute énonciation est elle-même, la réflexion théorique peut plaider l'hallucination, mais cette hallucination n'aurait pas été possible sans le mensonge --- oublié --- sur lequel elle a pu se substituer comme réflexion théorique. La réflexion théorique, comme on l'a vu, n'est que ce mouve-

ment de l'oubli du mensonge, où est traitée comme une proposition vraie (la majeure du premier syllogisme) une proposition dont on a dû savoir qu'on mentait en la disant.

La communication dans laquelle se fixent les réalités communes n'a donc plus à être soumise à la loi de la reconnaissance par le jugement d'autrui que la réflexion théorique ne peut manquer d'instaurer, puisque c'est dans l'énonciation communicationnelle elle-même que se fixe la réalité. C'est là ce qu'affirme la pragmatique du vrai et elle ne l'affirme pas sans montrer comment elle s'y prend pour l'affirmer: dans l'intuition théorique. L'accord d'autrui n'ayant plus à être considéré comme mesure de la vérité, cet accord n'a plus à être pensé nécessaire; il se produit ou il ne se produit pas. La non-reconnaissance éventuelle d'elle-même n'implique donc pour la pragmatique du vrai que l'échec de la communication, --- non la fausseté de ce qu'elle affirme. (13)

* * *

Daniel Laferrière
étudiant
Université de Montréal

Notes:

1. Derrida, Jacques, La voix et le phénomène, PUF, Coll. Epiméthée, Paris, p. 86.
2. Ibid., p. 87.
3. Cette déconstruction de la métaphysique ne veut en effet connaître que ce qui peut se connaître a priori; "sans réduire l'abîme qui peut en effet séparer la rétention de la représentation, sans se cacher que le problème de leurs rapports n'est autre que celui de l'histoire de la "vie" et du devenir conscient de la vie, on doit pouvoir dire a priori que leur racine commune, la possibilité de la répétition sous sa forme la plus générale, la trace au sens le plus universel, est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la différence qu'elle y introduit". (La voix et le phénomène, p. 75).
4. "Ma non-perception, ma non-intuition, mon absence hic et nunc sont dits par cela que je dis, par ce que je dis et parce que je dis. (...) l'absence de l'intuition --- et donc du sujet de l'intuition --- n'est pas seulement tolérée par le discours, elle est requise par la structure de la signification en général, pour peu qu'on la considère en elle-même." (La voix et le phénomène, p. 104).
5. Derrida, op. cit., p. 108.
6. Ibid., p. 102.

7. Ibid., p. 130.
8. Ibid., p. 107.
9. Ibid., p. 108.
10. Ibid., p. 106.
11. Ibid., p. 113.
12. Descombes, Vincent, L'inconscient malgré lui, Ed. de Minuit, Paris, p. 139.
13. Préciser comment ce qu'on a désigné sous le nom d'"intuition théorique" se rapporte à l'intuition intellectuelle et s'en distingue, comment cette pragmatique de la vérité échappe à la dynamique de la reconnaissance commune à l'idéalisme allemand et aux pragmatiques communicationnelles, c'est soulever le problème de savoir ce qu'on entend par l'emploi du prédicat: vrai, et de manière plus générale, le problème de la prédication; c'est ce qui fera l'objet d'un prochain article. On y montrera que la pragmatique du vrai, bien qu'elle n'ait besoin d'aucune instance extérieure à elle-même pour se valider et bien qu'elle continuerait à se savoir vraie même en l'absence de toute reconnaissance d'elle-même à l'exception de celui qui la pense, est la seule pragmatique dont la pratique n'ait pas pour effet de produire le solipsisme.

La notion de "pragmatique du vrai" y gagnera sans doute en clarté et en crédibilité, mais on peut d'ores et déjà dire ceci: ce n'est pas l'exposé des rapports qu'elle entre-

tient avec les philosophies de l'idéalisme allemand et les pragmatiques contemporaines qui aura pour vertu de la faire penser vraie si elle ne l'a pas été jusqu'ici. Sa vérité ne se démontre pas, mais elle se vérifie nécessairement dans son expérimentation en se vérifiant elle-même par l'impossibilité de désadhérer d'elle-même qu'elle produit. Comment peut-on savoir qu'on ne désadhérera pas d'elle-même, comment peut-on ainsi hypothéquer l'avenir, c'est là une question qui ne se pose que lorsque n'est pas saisi le rapport nécessaire qui se produit entre l'énonciation et la pensée de la vérité de ce qui est dit au moment où il est dit. Celui qui pose cette question s'imagine qu'on peut être ailleurs que là où on est au moment où on parle, il s'imagine qu'on peut s'identifier à autre chose qu'à ce qu'on dit au moment où on parle, cette question ne peut provenir que de l'imaginaire.

Sujet et langage

notes sur la théorie lacanienne

"Veuillez pour moi tout ce qu'il vous plaira de vouloir; c'est ce que je veux, car tout mon bien consiste à vous contenter. Si au contraire vous vouliez me contenter, ô mon Dieu, en m'accordant l'objet de mes désirs, je le vois, je serais perdue...

Ne me châtiez pas en me donnant ce que je veux ou désire, à moins que votre amour n'en forme lui-même le désir. Qu'il meure, ce moi, et qu'un autre, plus grand que moi et meilleur pour moi que moi-même, vive désormais en moi pour que je puisse le servir."

Ste-Thérèse d'Avila.

17e exclamation

A quoi ferait écho la thèse de Lacan:

"... pour tout dire, nulle part n'apparaît plus clairement que le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre, non pas tant

que l'autre détient les clefs de l'objet désiré, que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'autre."

Jacques Lacan

"Fonction et champ de la Parole et du langage."

Ecrits, p. 268.

"Mais aussi en y ajoutant que le désir de l'homme est le désir de l'Autre, ou le "de" donne la détermination dite par les grammairiens subjective, à savoir que c'est en tant qu'Autre qu'il désire (ce qui donne la véritable portée de la passion humaine.)"

Jacques Lacan

"Subversion du sujet et dialectique du désir."

Ecrits, p. 814.

La théorisation lacanienne a modifié le système conceptuel de la psychanalyse et déplacé les assises qu'il prend dans l'ensemble du champ théorique. Cette entreprise ne peut se comprendre qu'à être rapportée aux exigences spécifiques qui l'ont suscitée. La volonté de préserver l'expérience originale de Freud, l'écoute de l'inconscient, des reniements ou des défigurations qu'elle a subie dans le processus d'institutionnalisation de sa transmission, l'exigence de maintenir la spécificité de son objet face aux tentatives de récupération de la psychologie et de la psychiatrie sont sans aucun doute les principaux motifs de sa démarche. Mais ces raisons, invoquées par Lacan lui-même, pour importantes qu'elles soient, ne suffisent pas à donner le sens des remaniements théoriques effectués par Lacan; c'est que ceux-ci répondent à une nécessité interne à la théorie psychanalytique élaborée par Freud.

Cette nécessité en est une de rigueur conceptuelle. Qu'on se rapporte à la thèse de doctorat en médecine de Lacan (1932) et on trouvera à travers les critiques qu'il adresse alors à la théorisation freudienne les points décisifs qui ont commandé les orientations ultérieures de son travail. Evaluant la psychanalyse d'un regard qui est encore celui d'un psychiatre et sur la base de sa propre élaboration des prolégomènes à une "science de la personnalité", Lacan brosse un tableau de la psychanalyse où l'hommage vibrant au "génie du Maître de la psychanalyse" est doublé d'une série de critiques extrêmement précises. D'un côté, Lacan estime que la psychanalyse est une excellente sémantique du comportement et des fantasmes, qu'elle donne une description précieuse de la cohérence typique entre la genèse et la structure de la personnalité, et enfin que son concept de libido, compris comme équivalent général de toutes les opérations de pensée, ouvre la voie à une compréhension scientifique des phénomènes de la personnalité. De l'autre, il pointe le fait qu'elle utilise pour ses interprétations un symbolisme "complexe et lointain", que ses explications relatives à la distinction entre le concept d'auto-érotisme et celui de narcissisme sont confuses, que du même coup la définition de la libido narcissique est incertaine ("le moi étant défini par son opposition au soi, la libido narcissique est-elle issue du moi ou du soi?"), que la conceptualisation freudienne du moi est trop lâche (moi basé sur la conscience perceptive, moi lié aux fonctions préconscientes, moi inconscient), etc... Tous ces points, qui sont au centre des débats internes à la communauté psychanalytique, trouvent à se recouper dans une défaillance majeure de la théorisation freudienne: soit le manque de cohérence logique qui caracté-

rise l'explication de la genèse du moi dans la seconde topique.

Freud, nous dit Lacan (1), explique la genèse du Moi, son extériorisation à partir du "Soi", en faisant intervenir un principe de réalité compris dans son opposition au principe du plaisir censé régler le système des pulsions du "Soi". Or la distinction entre principe de plaisir et principe de réalité étant gnoséologique, elle ne peut être considérée effective dans le sujet en dehors de la présence active du sujet de la connaissance, donc du moi lui-même. C'est cette contradiction interne de la théorie freudienne du Moi qu'il s'agit donc pour Lacan de dépasser.

Cette critique est essentielle et l'argument qu'elle invoque contre Freud demeurera à la base de la polémique théorique engagée par Lacan contre les tenants de l'"ego psychology" (cette lutte pour le retour "au sens de Freud" n'est donc pas dirigée vers le retour à la "lettre de Freud", puisque dès 1932 Lacan a mis le doigt sur ce qui, dans la seconde topique freudienne, fait problème). Cette critique est essentielle parce qu'elle indique déjà le lieu où se produira la transformation conceptuelle de la psychanalyse: Freud a pensé l'émergence du Moi sans donner à la médiation symbolique toute son importance et c'est pour cette raison que principe de plaisir et principe de réalité s'opposent non-dialectiquement dans cette seconde topique (2). La théorie du stade du miroir viendra quatre années plus tard donner le plein sens de cette critique: c'est le rapport symbolique qui instaure le principe d'objectivité à partir duquel peuvent se distinguer principe de réalité et principe de plaisir.

Si la thèse de 1932 permet donc de repérer les questions précises auxquelles Lacan cherchera par la suite à répondre, elle nous donne par ailleurs l'occasion de situer les principes épistémologiques à partir desquels s'élabore la théorisation lacanienne. Il faut tout d'abord remarquer que sur le plan de la théorie psychiatrique le travail de Lacan franchit un pas important dans la manière de concevoir et de traiter la psychose paranoïaque. Lacan laisse derrière lui les théories qui font de la "constitution paranoïaque" le principe explicatif de la genèse de la paranoïa (qu'elles fassent intervenir des facteurs constitutionnels ou réactionnels, elles ont toutes un caractère déterministe et innéiste inacceptable pour Lacan.) Il refuse tout autant les théories organicistes, pour proposer une explication extrêmement proche de celle de la psychanalyse de l'époque: la paranoïa est d'abord et avant tout liée à une fixation affective à un stade infantile (3) du développement de la personnalité. Mais ce n'est pas seulement dans l'explication du processus psychotique que Lacan innove par rapport à la psychiatrie traditionnelle. C'est tout autant par le mode d'appréhension de son objet qu'il s'écarte de la psychiatrie de son temps et c'est sur ce point capital que sa démarche de psychiatre rejoint l'entreprise freudienne. Face à une psychiatrie positiviste qui croit pouvoir "expliquer" le phénomène pathologique en déniaut a priori au symptôme, au délire, un sens quelconque, Lacan propose une méthode "compréhensive" (4) et en fait le ressort de toute son observation du cas Aimée. L'opposition entre explication et compréhension est donc acceptée dans toute la difficulté qu'elle engendre. Prendre la mesure de cette opposition c'était pour Lacan s'engager dans une nouvelle définition des phénomènes de la personnalité. Ses prolégomènes

s'attachent à fournir cette nouvelle définition. Pour Lacan, les phénomènes de la personnalité se constituent à partir de trois pôles et sont analysables à partir de trois points de vue:

- Le point de vue individuel: le plus concret mais aussi le plus inutilisable pour la science.
- Le point de vue structural: met en évidence les moments typiques du développement historique et de la dialectique des intentions. Ce point de vue ne relève pas d'une analyse scientifique mais plutôt d'une phénoménologie (Husserl et Scheler sont nommés).
- Le point de vue social: offre au contraire à l'approche scientifique ce qui lui est nécessaire. A savoir: une armature conceptuelle qui apparaît dans les relations de compréhension; des faits qui apparaissent dans les interactions phénoménales et "qui ont toutes les propriétés du quantifiable". Ce point de vue social se déploie dans la compréhension dont dispose le sujet quant à sa propre histoire, dans l'idéalisation de son identité et dans la tension des relations sociales où se vit pour le sujet la valeur de sa place dans une configuration sociale.

Pour prétendre à la fondation d'une "science de la personnalité", Lacan n'a dès lors besoin que d'un seul postulat: il existe un "déterminisme psychogénique" des phénomènes de la personnalité.

Ces principes méthodologiques révèlent les orientations épistémologiques premières de la démarche lacanienne. Celle-ci se caractérise par la tentative de synthèse entre science positive et phénoménologie pour parvenir à la compréhension du plus concret, mais aussi du plus insai-

sissable, c'est-à-dire du cas individuel. C'est dans ce programme d'une science de la personnalité que prennent racine les ambiguïtés épistémologiques de la théorisation lacanienne. Ce qui est frappant, en effet, c'est que d'un côté Lacan reconnaît l'impossibilité d'une objectivation scientifique du pôle structural des phénomènes de la personnalité mais que de l'autre, il affirme que le pôle social, lui, est accessible à l'analyse et aux méthodes de la "science positive". C'est cette affirmation, et l'argumentation sur laquelle elle repose, qui est problématique. Premièrement: l'appel fait aux propriétés du quantifiable pour caractériser la prise offerte à la "science de la personnalité" par le pôle social laisse entendre qu'une telle propriété a une valeur autre que de donner au psychiatre l'illusion que ses propres opérations ont une consistance propre dans son objet. Deuxièmement: la reconnaissance de l'immanence de l'armature conceptuelle propre au pôle social se voit compromise du fait qu'elle ne débouche pas sur un questionnement explicite du mode de production des catégories qui serviront à l'objectiver. Ce qui est escamoté donc c'est ce problème fondamental de la nature du rapport entre les catégories construites par l'analyse et les catégories construites par le sujet lui-même. Cette armature conceptuelle, dont Lacan reconnaît le statut immanent dans le sujet délirant, sera par conséquent abordée et analysée avec les concepts de la science positive sans que ceux-ci soient interrogés dans leur genèse: on peut lire ici en germe les postulats du développement structuraliste qui sera donné, quelques vingt années plus tard, à la théorie des structures signifiantes.

Dans le même temps, les principes méthodologiques de Lacan de 1932 contiennent bien aussi

virtuellement la théorisation dialectique de la formation du sujet et de son rapport à autrui.

La précieuse critique de la théorie freudienne du Moi, le refus explicite de réduire l'ensemble des phénomènes de la personnalité à ce qui est objectivable par l'analyse scientifique, la décision de traiter la psychose comme totalité, tendent d'ores et déjà à donner une définition nouvelle du sujet, centrée sur son essence symbolique. L'ambiguïté épistémologique qu'il s'agira d'éclaircir peut donc pour l'instant se définir grossièrement comme suit: à l'époque, Lacan s'orientait d'un côté, vers une définition et une théorisation dialectiques du sujet, de l'autre, il fait appel aux postulats classiques du positivisme lorsqu'il entend traiter de la médiation symbolique elle-même (ce qu'il appelle à l'époque le pôle social). Le texte ici proposé tentera de montrer comment cette opposition s'est développée dans l'oeuvre de Lacan. Pour ce faire, nous prendrons appui sur la théorie lacanienne du sujet inscrite dans le texte fondamental du "Stade du miroir comme formateur du Je" et sur la théorie lacanienne du langage ("Le discours de Rome" et l'appendice du "Séminaire sur la lettre volée").

Soulignons ici que cette alternative entre tendance positiviste et démarche dialectique va s'estompant à partir de 1936 (entre-temps Lacan est devenu psychanalyste et suit - cela doit avoir quelque rapport - les conférences de Kojève au Collège de France) pour laisser place à une théorisation véritablement dialectique jusqu'à la période dite du discours de Rome (1953). (Cette date correspond aussi à celle de la première scission à l'intérieur de la communauté psychanalytique française). Cependant, une analyse critique de la théorisation lacanienne qui s'en tiendrait à un découpage historique pour caracté-

riser les moments positivistes et les moments dialectiques, nous apparaît insuffisante. (5) Car s'il y a bien des périodes où la contradiction épistémologique est plus sensible, elle traverse bien l'ensemble de l'oeuvre de Lacan et tient parfois dans l'espace d'un même discours (en particulier le discours de Rome). L'ambiguïté épistémologique doit être rapportée à la démarche même de Lacan: fonder l'impossible scientificité de la psychanalyse. Car celle-ci ne peut jamais s'inscrire que dans l'espace d'une démarche critique.

* * *

I- Un exemple de théorisation dialectique: Le Stade du Miroir comme formateur du Je (1ère formulation en 1936; reprise en 1949)

La genèse du sujet, de ses structures libidinales de son rapport à autrui et des identifications auxquelles elles donnent lieu est au centre de la problématique psychanalytique. L'orientation épistémologique de la théorisation de cette genèse a une incidence directe sur la nature des interventions analytiques pratiquées. C'est pourquoi les polémiques théoriques autour de ce problème ont occupé une telle place dans l'histoire du mouvement analytique. Le texte de Lacan s'inscrit dans le cadre de cette polémique. Pour saisir pleinement sa portée, il faut garder à l'esprit dans quelle visée il s'insère: le refus d'une bâtardisation de la théorie psychanalytique qui fait du Moi le centre autonome de la personnalité et la critique de l'ambiguïté de la théorisation freudienne du Moi (centré sur la perception-conscience). En ce sens, le texte de Lacan s'inscrit bien dans une tradition critique, la dialectique est ici décapante: elle affirme

|| Le sujet comme rapport et le moi comme produit réifié de ce rapport.

→ Le stade du miroir définit le moment-clé d'une identification primordiale. Avant cette phase identificatoire, ce moment du procès par lequel l'infans s'humanise, le sujet se trouve vivre un rapport au monde dans lequel il ne possède aucune frontière stable de lui-même. Incapable de distinguer le monde extérieur de ses images intérieures, il accueille en lui les images de son corps comme disparates, disjointes, éclatées. Il est sans doute dans une unité avec le monde, mais cette unité est purement abstraite puisqu'il ne possède aucun repère de son identité et il se perd littéralement dans chacun des gestes par lesquels le monde est en lui. Les autres n'ont pour lui aucune identité fixe et les objets de son monde s'évanouissent au-delà de leur appréhension immédiate.

|| Le stade du miroir définit le moment où le sujet se transforme radicalement par le fait qu'il assume l'image d'un autre comme sienne. (6) L'infans doit donc franchir cette première étape: reconnaître dans cette image une image (par conséquent la distinguer en tant qu'image d'un des éléments quelconques du réel) et cette deuxième étape: dans cette image, reconnaître celle de son corps propre. (7) Ainsi, l'infans saisit l'image de son corps comme image d'autrui. Dès lors, il se pose à la fois comme étant cette image primordiale, ce corps qu'il voit être pour la première fois d'une manière totale, et à la fois comme quelque chose d'autre que cette image, une unité vivante qu'il éprouve distincte de cette image et du monde. En assumant l'image de son corps propre, il s'institue à la fois comme sujet et comme objectivation première de sa subjecti-

vité: il se fait sujet dans cette contradiction.
(8)

Cette contradiction spécifique de la subjectivité humaine est définie par Lacan comme une "matrice symbolique" où le "je se précipite". Cette précipitation (comme on dit d'une solution chimique) assure désormais la permanence de la subjectivité pour elle-même, mais elle ne lui confère cette permanence que dans l'aliénation. La conquête de l'unité par la subjectivité, si elle résout l'angoisse primordiale du corps morcelé, si elle confère au sujet la certitude de son existence propre en tant que corps un et total, ne peut que déboucher sur le développement de la contradiction nouvelle qu'elle implique. Ainsi, l'image unifiante est la première d'une série d'autres qui sont autant d'identifications successives à des autres particuliers par lesquelles le sujet va tenter de rompre "sa propre discordance d'avec lui-même". Le stade du miroir marque donc le passage à la socialisation. Mais tous ces autres particuliers, que le sujet prendra pour images de lui-même, lui renverront des images contradictoires tant et aussi longtemps qu'il ne se distinguera pas "définitivement" d'elles. Les contradictions qu'une telle situation implique exigeront de se résoudre dans une nouvelle phase: l'Oedipe. En faisant intervenir une image centrale en opposition à lui-même, puis en hypostasiant cette image hors du monde imaginaire sous forme symbolique (assomption de la Loi de succession des générations), le sujet se confère alors une identité symbolique qu'il exerce dans le langage en accédant au "je" universel qui lui permet de se poser comme sujet dans l'énonciation.

Le stade du miroir définit donc un temps, un moment, dans l'histoire du sujet qui va de la naissance à l'Oedipe. Il représente la condition de possibilité de l'entrée du sujet dans le langage. Mais pour pouvoir être expliqué lui-même, le stade du miroir doit être rapporté à la prématuration biologique propre au petit de l'homme (9). En effet, le retard de coordination nerveuse et l'incapacité motrice de l'infans jouent un rôle spécifique: celui d'être annulés par l'anticipation imaginaire que l'image unifiante provoque. En s'imaginant posséder une coordination motrice qu'il n'a pas encore l'infans jubile et cette jubilation est le secret du processus qui pousse l'infans au-delà de lui-même, qui le fait être ce qu'il n'est pas.

Le stade du miroir n'est pas seulement un stade génétique mais il constitue par ailleurs une structure fondamentale de la subjectivité. Ce double caractère, génétique et structural, témoigne de la nature dialectique du procès de symbolisation (10). L'identité vient au sujet par son image qui est celle de l'autre: elle lui vient sous forme de révélation de l'Autre. Le spéculaire est, par conséquent, ce moment d'unité ou d'articulation de ce qui deviendra le symbolique et de ce qui sera l'imaginaire. (Ce dernier était bien présent avant le stade du miroir sous forme d'imagos mais dorénavant, pris dans la symbolique du rapport à l'Autre, il sera d'une autre nature). Désormais, toutes les objectivations des autrui ou des objets se bâtiront à partir de ce rapport spéculaire. C'est à partir de lui que s'autonomisent l'autre imaginaire et l'objet réel supportés par le Symbolique. Et cette réalité demeurera toujours, en dernière instance, anthropomorphique, puisque tous les objets y garderont cette marque, ce label,

qui leur est conféré par le symbolique, jusque dans les objectivations formelles de la science.

Cette théorisation du stade du miroir reprend une intuition que Freud avait déjà énoncée en son temps. En effet, cherchant à définir l'objet "perdu" qu'inlassablement le désir humain tente de retrouver, Freud avait déjà remarqué:

"A l'époque où la satisfaction sexuelle dans ses tous premiers commencements était liée à l'absorption des aliments, la pulsion sexuelle avait son objet sexuel au-dehors du corps propre dans le sein de la mère. Cet objet n'a été qu'ultérieurement perdu, peut-être précisément au moment où l'enfant est devenu capable de former une représentation d'ensemble de la personne à laquelle appartenait l'organe qui lui apporte une satisfaction."(11)

Lacan propose donc une théorisation qui, empruntant à la psychologie de Baldwin la description de l'expérience du miroir, prolonge une intuition de Freud. Dans quelle mesure la théorisation du stade du miroir résout-elle l'aporie de la construction freudienne de la seconde topique? L'image dans le miroir est, nous l'avons dit, tout aussi bien l'image de l'autre saisi comme totalité. Par conséquent l'image du moi vient au sujet de l'extérieur: le moi est médiatisé par le rapport à autrui. Il s'institue par cette médiation: il est le produit du rapport symbolique à l'Autre. C'est cette dimension symbolique, définissant le sujet comme rapport et le moi comme réification de ce rapport ("Ideal Ich" désigne pour Lacan à cette époque la forme primordiale de cette réification), qui était

absente de l'explication freudienne de la genèse du moi. C'est cette dimension qui instaure un principe d'objectivité et qui permet, dès lors, au sujet d'extérioriser et d'autonomiser une réalité hors de son rapport à l'Autre. La théorisation lacanienne, à la différence de celle de Freud, ne fait pas intervenir le principe de réalité à contretemps. Du même coup, cette théorie du stade du miroir permet de résoudre les hésitations de la doctrine psychanalytique repérées par Lacan dans sa thèse de doctorat: les ambiguïtés manifestes du concept de narcissisme à l'égard du concept d'auto-érotisme se voient résolues, comme la question de l'origine de la libido narcissique trouve sa réponse puisque désormais la libido investie sur le moi est aussi libido investie sur l'autre (durant la phase du miroir). Le moi est conçu dans une extériorité réifiante par rapport au sujet et Lacan peut fonder une théorie de l'agressivité qui se démarque d'emblée des théorisations plus équivoques de la "frustration". (12) En ce sens, le texte du stade du miroir apporte les réponses aux questions développées dans la thèse de doctorat.

* * *

II- Les modifications de la conceptualisation freudienne

Après le stade du miroir, l'essentiel du travail théorique de Lacan va porter sur l'élaboration des concepts aptes à rendre compte de la découverte freudienne dans la perspective nouvelle ouverte par le stade du miroir. Pour saisir ces transformations conceptuelles, nous devons procéder à un rappel succinct de quelques points de la théorie freudienne.

L'inconscient est, pour Freud, le moment d'un procès qui fonde le sujet en extériorité de la conscience. Pensant l'inconscient à partir du concept-clé de "représentation" hérité de la psychologie du XIXème siècle (en particulier Herbart), Freud fait intervenir le concept de pulsion comme condition de possibilité de la représentation inconsciente. La pulsion est, dès lors, conçue comme manque déterminé au même titre que le besoin. Cependant, elle ne peut pas être ramenée au besoin (13) du fait que son objet et sa source ne sont jamais définis "naturellement". Le besoin est manque déterminé et spécifie l'objet du manque par le fait qu'il émane d'une structure biologique déterminée. Le désir est manque déterminé et spécifie son objet par la structure symbolique qu'il actualise comme négativité signifiante. La pulsion peut alors être comprise comme la refonte, la modification du besoin sexuel, une fois la médiation symbolique instaurée entre le sujet et autrui. Le concept de pulsion s'inscrit donc dans la nécessaire articulation par la théorie psychanalytique de la médiation du désir sur la médiation du besoin. Ce concept permet de penser comment le besoin se trouve porté à un autre niveau d'être du fait de l'apparition du désir comme mode nouveau de rapport au monde: insertion de la structure biologique individuelle dans la structure "transversale" du socius. L'objet de la pulsion est dérivé à partir de "l'objet perdu". Il est par conséquent ce que le désir fait retomber en arrière de lui, en attente indéfinie, à chaque nouvelle étape de sa symbolisation (légitimation). Le sein de la mère, dont Freud parlait lorsqu'il intuitionnait la perspective du stade du miroir, cet objet perdu, primordial, est rendu tel dans l'après-coup du passage du sujet à un autre niveau du rapport à la mère. Il est cet objet partiel, cet objet qui va sous-

tendre l'arc de la sexualité humaine, du fait même que le désir de l'enfant pour la mère comme totalité l'a laissé derrière lui, innommable, ir-représentable. De manière identique, on peut concevoir comment ce procès se répète à chaque étape de la symbolisation. Pour Freud, la pulsion n'est pas l'inconscient. Celui-ci est seulement le lieu des "représentants" de la pulsion. L'inconscient est alors conçu comme structuré par le désir et c'est ce dernier qui métaphorise le but de la pulsion et qui déplace sa source (14). Par conséquent, la pulsion n'est ni besoin ni désir. Le danger d'une confusion théorique à ce niveau est clair. Car si la psychanalyse s'est ouvert un champ nouveau, celui de la constitution de la médiation symbolique dans le sujet et de ses effets, elle est constamment menacée, de par les ambiguïtés épistémologiques de sa théorisation, de se voir ravir son objet par une théorie psycho-biologique qui n'aurait plus rien de psychanalytique. Freud a, dans sa pratique analytique, clairement distingué ce champ. Mais les assises conceptuelles qu'il a données à sa théorie métapsychologique (c'est-à-dire l'emprunt qu'il a fait aux théories scientifiques de son époque) ont contribué à obscurcir les contours précis de l'objet de la psychanalyse.

L'"Au-delà du principe du plaisir" est l'exemple même de cette ambiguïté. La nécessité de concevoir pourquoi l'inconscient lui-même n'oppose aucune résistance à son devenir conscient et bien au contraire cherche à se frayer un chemin vers la conscience et d'autre part, la nécessité de concevoir les résistances comme inconscientes, amènent Freud à transformer la théorisation première élaborée entre 1895 et 1900. La seconde topique freudienne propose un nouveau découpage des instances psychiques: désormais l'inconscient

qui cherche à se répéter devient le ça (Soi) et les résistances inconscientes sont attribuées au Moi. La tendance à la répétition, qui caractérise la névrose, prend le pas sur le principe du plaisir et devient la définition essentielle du fonctionnement du ça. Dès lors, c'est le lien entre principe de plaisir et répétition qui devient problématique et que Freud cherche, par tous les moyens, à comprendre dans cet article hautement spéculatif. Le problème est clairement défini: si la tendance à la répétition est souveraine, cela signifie que le ça a modifié son principe de fonctionnement. Si le principe de plaisir a laissé place à la tendance à la répétition dans le processus d'humanisation, si le premier définit bien le principe de régulation de tout organisme vivant, alors il faut comprendre la tendance à la répétition comme "pulsion de mort". Freud est parfaitement conscient de la difficulté théorique d'un tel concept. (15) Mais, malgré les réserves qu'il apporte lui-même, il s'engage dans une tentative d'explication de cette "pulsion de mort" en faisant appel à des théories biologiques (celle de Weismann qui établit la part "immortelle" de la substance vivante...) ou bien à la théorie de Fliess qui rattache mâles et femelles aux cycles de l'année solaire etc... Que révèlent ces difficultés? D'abord et avant tout, un problème épistémologique: Freud découvre une dialectique et parle d'un déterminisme. Il ne sait pas dans quel registre penser la négation symbolique: car si le ça transforme son principe de fonctionnement, c'est d'abord en fonction de la médiation symbolique instaurée par l'apparition du rapport à Autrui. Freud ne peut pas penser cette "négation de la négation" car l'extériorisation du Moi par rapport au Soi a elle-même été pensée comme une simple détermination extérieure à l'organisme.

Pour Lacan, il ne s'agit pas de faire disparaître la "pulsion de mort" mais bien de la comprendre en un autre lieu que celui de la biologie, celui du symbolique. (Voir partie III). Le sujet n'est plus conçu comme ponctuel, comme organisme en relation avec le monde extérieur, mais d'emblée il est défini comme champ. Champ tendu entre le sujet inconscient et l'Autre (supporté par la structure du langage) et à l'intérieur duquel viennent prendre place le moi et l'autre, qui, en regard de l'inconscient, sont strictement interchangeables. (16) Il faut cependant remarquer que Freud avait d'ores et déjà proposé, malgré l'ambiguïté de sa description, une analyse fondamentale du rapport entre l'inconscient et le moi. La théorie freudienne fonctionnait déjà à partir d'une intuition "dialectique": en effet, les relations libidinales (définies comme exigences pulsionnelles du ça) étaient, dans un premier temps, enregistrées passivement par le Moi. Dans un second temps, le Moi devait s'identifier à l'objet de ces pulsions et se présenter comme étant cet objet devant le ça. Cette conception de la relation entre structure libidinale et identification du Moi était au fondement même de la théorie freudienne des névroses. En faisant intervenir le Surmoi, instance extériorisée à partir du Moi lui-même dans la résolution du conflit oedipien, Freud désignait le terme tiers qui permettait de comprendre comment se produisait le moment de scansion, déterminant pour l'histoire du sujet, qui réorganise le rapport entre le Moi et le ça. Le dépassement de la situation oedipienne se concrétise, en effet, par une diminution des investissements libidinaux sur les parents et, corrélativement, une réactivation des identifications archaïques du Moi (17). Le principe de cette théorisation est donc celui d'une compensation entre investissement libidinal

et fixation narcissique.(18)

Lacan propose, à son tour, une théorie dialectique faisant intervenir ce concept de compensation entre le rapport symbolique et l'identification imaginaire. Il reprend le concept central de Surmoi comme pivot et moment de scansion de cette dialectique. Seulement nous assistons à un déplacement des termes du fait que désormais est impliqué, de manière plus décisive, le rapport à l'Autre dans la définition de chacun des moments. L'idée fondamentale d'un procès de constitution du sujet par étapes est gardée, mais aucune de ces étapes ne peut plus être conçue comme un "développement instinctuel" ou "maturation biologique": les fameux stades (oral, anal, phallique, génital?) sont compris et définis comme moments subjectifs du rapport à l'Autre qui mettent en jeu des structures du désir différentes. Comparons les moments de la conceptualisation lacanienne à ceux que nous avons repérés chez Freud:

- Le rapport à l'Autre prend la place de l'exigence pulsionnelle. (La pulsion est désormais clairement distinguée du désir.) Il définit un double mouvement: discours de l'Autre (de au sens de détermination objective) auquel répond le désir de l'Autre (de au sens de détermination subjective; c'est en tant qu'Autre que le sujet désire).
- L'identification imaginaire, développée à partir du rapport spéculaire, prend la place de la fixation narcissique. Elle est identification du Moi. Dès que la triade du Moi, de l'autrui et de l'objet est formée pour le sujet, l'objet du désir est médiatisé par le désir de l'autre. Le désir est, comme Hegel l'avait déjà montré, désir de désir. L'objet du désir du sujet est donc lui-même un manque et ce à quoi le moi s'identifie ne peut être alors qu'un objet fan-

tasmé en lieu et place de ce manque. (19)

- Le tierce terme de Freud, le Surmoi, conserve une fonction identique. Cependant, sont clairement distingués les deux moments de cette fonction: fonction d'Idéal et fonction répressive. Il incarne, en tant qu'identification symbolique, cette instance spécifique qui permet la reproduction des formes sociales. Mais le concept lacanien de "Nom-du-Père" met l'accent d'une manière plus globale sur l'aspect corrélatif de l'acceptation de la Loi de la succession des générations et de l'acceptation du détour par le langage, comme médiation du rapport à la mère.

Il faut noter que la référence au terme même d'Oedipe est beaucoup plus rare dans le discours lacanien que dans celui de Freud. C'est sans doute que le terme d'Oedipe était ambivalent pour Lacan, car très tôt il a refusé au concept son caractère universel. On sait qu'il y eut, dans les années 1930, un débat très vif entre ceux qui défendaient l'universalisme de l'Oedipe (Jones en particulier) et ceux qui le récusait sur la foi des recherches anthropologiques (celles de Malinovski) (20). Avec Lacan, c'est bien la médiation du langage, en tant qu'elle rend possible l'identification symbolique et la fixation de la succession des générations pour le sujet, qui est mise de l'avant. En ce sens, la conception lacanienne du rapport entre Imaginaire et Symbolique permet de reprendre la théorie freudienne des névroses et des psychoses en lui donnant une orientation nouvelle. La théorie de la psychose, par exemple, fera appel à la même idée fondamentale d'une construction imaginaire qui vient compenser la défail-

lance symbolique propre à la psychose, soit la forclusion du Signifiant du "Nom-du-Père". Cette forclusion entraîne, dans la béance qu'elle creuse dans le rapport du sujet au monde, l'ensemble de la chaîne signifiante: car ce signifiant primordial a pour fonction de fixer la position symbolique du sujet, sa place dans une configuration sociale, sa parole qu'il adresse à un autrui particulier et, a fortiori, l'ensemble des signifiants du langage qui sont à sa disposition pour le faire. C'est ce "point de capiton" qui doit empêcher la dérive du discours et qui, s'il vient à manquer au lieu de l'Autre, est alors appelé en "opposition symbolique" au sujet. Le Signifiant lacanien est donc plus que le simple signifiant linguistique: ou plutôt, il fait référence à la fonction "proto-institutionnelle" du langage. (Fonction clairement démontrée dans le Mythe). Si le signifiant qui manque au sujet peut être appelé (21), c'est qu'il n'est pas simplement le terme tiers mais qu'il est lui-même le signifiant du "ternaire" symbolique. Dans le même sens, Lacan précise que le processus psychotique doit être rapporté, non pas tant au type de rapports réels ou imaginaires de la mère au père, mais bien plutôt à la manière dont elle fait place à la parole du père, à son autorité, à la "place qu'elle réserve au Nom-du-Père dans la promotion de la loi". C'est donc bien en tant que signifiant de la loi du signifiant que le terme tiers de l'Oedipe freudien est désormais placé en position centrale de la théorie des psychoses. Ce déplacement conceptuel correspond donc à une dépsychologisation et une dés-anthropologisation du problème de la psychose par rapport à Freud: la médiation symbolique reçoit une interprétation nouvelle avec Lacan.

Nous n'avons fait ici que relever certains points de la théorie lacanienne. Les quelques

exemples que nous avons donnés vont cependant tous dans le même sens: le sujet est rapport, il est champ. Cet aspect-là de la théorisation lacanienne nous apparaît profondément dialectique et nous n'avons cherché jusqu'ici qu'à montrer la fécondité d'une telle théorisation en la comparant à celle de Freud. Mais la théorie lacanienne, en se constituant en théorie du symbolique, de la parole et du langage, a pris une orientation épistémologique autre que celle que nous avons décrite jusqu'à maintenant. Plus exactement, elle s'est établie dans une ambiguïté épistémologique très nette: c'est celle-ci qu'il s'agit désormais d'éclairer.

* * *

III- Parole et langage

Avant d'aborder l'examen de certains points de la théorie lacanienne du signifiant, nous proposerons un détour succinct par un rappel descriptif des problèmes relatifs aux différences entre médiation du signe en tant que signal, médiation du signifiant symbolique et médiation formelle du signifiant pur (22).

A- Médiations du Signe, du Signifiant et du Signifiant "Pur"

La médiation du signe (lié au besoin) structure le rapport de l'animal à son monde. Elle garantit à l'animal un rapport réel d'extériorité par rapport à son milieu et interdit, de part son caractère de médiation objectivement produite, toute tentative de décrire ce rapport en termes de relations "physiques". (C'est pour cette raison que, dans le langage de Hegel, ce qui est "effectivement réel" commence avec le monde vi-

vant). Le signe participe à la structure-objet en tant qu'il est lui-même une partie du monde physique et, pour cette même raison, il correspond au mode de structuration du sujet. Mais, en tant qu'il est signe, en tant qu'il assume une fonction de médiation, il représente la structure-objet pour la structure-sujet et dès lors il est pour le sujet autre que ce qu'il est pour soi.

Le signe, dans sa médiation, représente tout autant un schème d'activité du sujet. S'inscrivant hors de la continuité temporelle du vivant, le schème d'activité, lié au signe, a une existence synchronique alors qu'il déclenche une activité irréversible dans l'ordre diachronique. Il y a, par la médiation du signe, dissociation entre le comportement extérieur irréversible et les mouvements propres à l'activité de représentation, qui, eux, supposent la réversibilité. Cette autonomisation de type synchronique permet à l'animal la représentation anticipée du comportement effectif. (L'odeur de la proie, pour le carnassier, déclenche ainsi un schème de comportement qui est anticipation du mouvement de la capture). Mais le signe n'effectue la médiation que dans un rapport où la proximité du sujet et de l'objet est effective. Car le signe, du fait de sa matérialité, n'est détaché ni de l'objet ni du schème d'activité. Il n'est pas, à son tour, objectivé par un système de signes. De ce fait, il n'est pas distingué comme tel de l'objet, par l'animal. C'est là la fonction primitive de l'imago. (L'exemple donné par Lacan, de la pigeonne qui ovule lorsqu'on lui présente l'image en carton d'un pigeon mâle, est éclairant à ce sujet). Le cri animal représente la première forme d'extériorisation du signe hors de l'insertion de la structure objet, mais cette extériorisation n'est qu'éphémère. Il ne se prolonge pas dans une

structure permanente du fait que les relations entre les signes, entre les tons, ne sont pas elles-mêmes objectivées par un autre signe qui les désignerait comme signifiants de la communication elle-même. C'est pourquoi l'animal trouve à se perdre dans chacune de ces objectivations particulières du monde et qu'il ne possède pas un centre fixe et permanent lui permettant de surplomber chacune de ses actions sensori-motrices.

Le système signifiant, lui, se constitue par une extériorisation permanente, une abstraction réelle de la médiation du signe. Si le signifiant garde évidemment un support matériel lié aux organes de perception du sujet, il se constitue à partir d'un support indépendant de l'objet. Mais, à la différence du cri, qui comporte lui aussi un certain arbitraire, il assume une position à l'intérieur d'une structure d'ensemble. Alors que le signe assure une liaison ponctuelle entre l'objet et l'action du sujet, le signifiant prend sa fonction par la négation déterminée des autres signifiants. Notons que ce rapport de négativité interne a été développé par la philosophie de Hegel. Dès 1803, Hegel avait tiré de ce fait sa compréhension de la production de l'entendement. Il concevait ainsi la double négativité du signifiant:

- négativité par rapport au référent:

"Dans le nom est supprimé l'être empirique de l'étant, le fait que l'étant est un être concret, multiple en soi vivant et existant: alors cet étant est transformé en un être idéal absolument simple en lui-même."

- négativité interne du système signifiant:

"Mais l'unité de l'élément dans lequel ils sont posés, en même temps, les noms (en opposition) les uns par rapport aux autres en tant que non déterminés; c'est-à-dire non indifférents; elle pose la relation des noms; autrement dit, cette unité pose les noms comme absolument particuliers, c'est-à-dire qu'il se suppriment précisément ainsi dans leur détermination."

De cette double négativité du langage pouvait se comprendre la construction de l'entendement.

"Le langage est la relation entre des noms, c'est-à-dire il est à nouveau l'idéalité de la multiplicité même des noms et il exprime, de même cette relation: il est l'universel devenu; autrement dit le langage se change en entendement." (23)

La linguistique structurale se construira sur l'abandon de l'explication du rapport au référent. Cet abandon est justifié dans une "certaine" mesure: ce n'est pas le référent comme tel, l'objet, qui est déterminé par le nom. C'est bien plutôt le rapport à l'objet (c'est pourquoi Hegel dit de l'étant qu'il est vivant), le geste concret de l'activité sensori-motrice qui est objectivé par le nom, en tant que celui-ci s'instaure comme objectivation symbolique de la médiation du signe. (Il objective et institue la relation entre les signes liés aux schèmes de l'activité sensori-motrice). Le référent apparaît alors dans la nomination comme ce qui est désigné par le nom, parce que le langage institue une réification "idéologique" (au sens large du

terme) qui autonomise l'objet hors de l'activité concrète du sujet qui le spécifie en fait. Il est clair que l'abandon de cette explication du rapport réel au référent par la linguistique structurale est, lui, injustifié. En un sens, le signifiant ne fait que reproduire, à un autre niveau, l'inversion primordiale qui se constitue dans l'ordre du signe: celui-ci se fait passer pour l'objet aux yeux de l'animal. Le déplacement de l'inversion d'un niveau à l'autre de l'objectivation a lieu du fait que le signifiant, lui, se distingue de l'objet et que c'est dans cette distinction même que s'ouvre le champ d'objectalité pour le sujet. Dans les deux cas, c'est le rapport sujet-objet qui demeure voilé.

Si le signifiant produit l'objet comme objet en soi dans sa distinction d'avec l'objet, il produit également le sujet en extériorité aux schèmes d'activité sensible qu'il objective. Le symbolisme permet alors l'autonomisation de la signification par rapport à l'action concrète qu'il objective et, du même coup, permet la production, dans la représentation, de ces activités comme réifications virtuelles et autonomes; il produit ainsi le déploiement du monde de la signification. C'est dans cette fonction qu'il accomplit l'autonomisation du sujet par rapport à l'action concrète et par rapport à l'objet. Ainsi, le langage institue une structure-sujet nouvelle: celle du socius. Par là, le langage médiatise un nouveau type de rapport : le rapport social.

La médiation formelle du signifiant "pur" se constitue comme symbolisation des opérations symboliques. Elle objective celles-ci en les détachant de tout rapport social, de toute activité sensible, de toute signification contextuelle. Elle accomplit à son tour le processus que nous

venons de décrire pour le signifiant: en créant une liaison univoque entre signifiants, "purs" de ce qu'ils sont conventionnellement produits, elle déploie à son tour les opérations symboliques comme réifications autonomes, comme opérations virtuelles. La définition explicite de la production du signifiant pur porte à son degré ultime la liberté opératoire présente à tous les niveaux de l'objectivation. Mais, dans le même temps, la médiation formelle produit des significations tautologiques. Ainsi, le déploiement complet de la fonction médiatisante du signe peut se décrire comme suit:

"Au premier degré, le "signal" désigne un schème de comportement concret et ses objectifs actuels; au deuxième degré, les symboles représentant - par la médiation de leur propre structure - ce qu'on peut définir comme une structure de relations entre des signaux, c'est-à-dire entre des traces mémotiques, etc. associés à des schèmes de comportement variés et non-actuellement réalisés; au troisième degré les symboles formels désignent les opérations qui sont effectuelles dans la structure symbolique de second niveau ou dans toute structure analogue, permettant ainsi la généralisation de ces dernières, c'est-à-dire la production significative de leurs virtualités formelles."(24)

Le langage, pris dans sa fonction opératoire, peut donc toujours être inséré dans une structure formelle qui, à partir de son objectivation, développera les opérations virtuelles de ce langage. Mais l'important est qu'ainsi le langage est dissocié du rapport social qu'il médiatise. Le lan-

gage existe, certes, comme médiation objective possédant une autonomie réelle par rapport à l'action sociale. Cette autonomie a été conquise historiquement par l'extériorisation et la fixation de la fonction de reproduction de la structure sociale que le langage assumait dans les sociétés "mythiques"; autonomisation et fixation qui se sont cristallisées dans la prise en charge de la reproduction sociale par l'institution. (Ainsi il est clair que le langage a conquis une autonomie ayant permis la réflexion rhétorique sur le langage). Mais le langage a toujours possédé, même dans les sociétés "mythiques", une certaine extériorité par rapport à la structure sociale qu'il reproduisait. Ainsi, il a toujours existé comme activité propre, régie par des "règles" propres. Mais ces règles (d'ordre syntaxique, sémantique, phonologique, etc.) "possèdent soit une objectivité sociale, en tant qu'elles auraient été explicitées socialement, soit une objectivité "scientifique", en tant que formes de fait de l'activité linguistique objectivée par le linguiste".(25)

En ce sens, la théorie du signifiant chez Lacan n'est pas problématique lorsqu'elle pense le langage comme proto-institution, comme fondement du rapport symbolique à Autrui. Elle est parfaitement légitime lorsqu'elle montre comment le langage produit l'inconscient dans le genèse de son appropriation par le sujet. Nous allons voir cependant que la confusion opérée entre objectivation symbolique et objectivation formelle, produite de l'extérieur par le théoricien, confèrera à cette théorie, une ambiguïté épistémologique fondamentale. Ambiguïté qui caractérise par ailleurs l'ensemble du structuralisme.

B- Parole et Langage dans la théorie lacanienne

u Le discours de Rome ("Fonction et champ de la parole et du langage", 1953) inaugure, par ses circonstances et son style, une nouvelle période du travail théorique de Lacan. Le style de ce texte, sa profondeur et sa richesse ne sauraient être rendus ici par les quelques remarques et commentaires que nous en ferons.

Les thèses avancées par Lacan à cette époque peuvent aussi bien résumer la démarche entreprise depuis la thèse de doctorat, qu'indiquer les nouveaux développements théoriques qui conduiront à la recherche du mathème du sujet et à la théorie du noeud Borroméen. Ces thèses peuvent se diviser en deux catégories: celles qui reprennent la théorisation dialectique du stade du miroir et lui donnent forme dans la conceptualisation de la parole et du langage et de leur fonction en psychanalyse, et celles qui annoncent les développements structuralistes et néo-positiviste de la logique combinatoire appliquée au signifiant inconscient. Cette dualité semble nous être déjà donnée dans le titre même de l'exposé: "Parole et Langage", comme si, pour parler de la première, Lacan n'avait besoin que de retrouver le souffle de l'esprit hegelien, alors que pour nous dire le second il lui fallait emprunter aux sciences positives les outils conceptuels de son discours.

Ce texte apparaît comme une affirmation fondamentale du rôle de la parole dans l'activité analytique. Il souligne magistralement le lien de cette parole avec l'histoire dans la production de l'inconscient:

"C'est bien cette assomption par le sujet de son histoire, en tant qu'elle est cons-

tituée par la parole adressée à l'autre, qui fait le fond de la nouvelle méthode à quoi Freud donne le nom de psychanalyse". (26)

Dans cette perspective, l'inconscient est d'abord défini comme discours concret du lien social. Il est cette partie du discours concret, ce moment du rapport social, qui échappe à la prise consciente. Cette partie du discours est conservée dans le refoulement. Qu'il se dépose dans le symptôme hystérique, faisant du corps un élément signifiant, parlant, ou dans les souvenirs oubliés, dans le vocabulaire propre au sujet ou dans les mythes qui lui désignent sa place dans le lignage, il est toujours produit d'une histoire et c'est en tant que tel qu'il est possiblement retrouvé dans l'analyse. Ce caractère historique de l'inconscient est lié à un sujet qui, dès les premières formes de son rapport à autrui, est pleinement subjectivité: il utilise les significations à sa disposition (par exemple les fèces) pour construire toute une gamme, tout un éventail de significations différentielles dans l'expression de son amour (27). Toute l'oeuvre de Freud doit être considérée comme ce travail fondamental pour retrouver les langages oubliés qui ont organisé les structures subjectives de l'enfant: "Langues fondamentales" (Schreber) qui disaient déjà le désir du sujet et qui, par là, lui donnaient la parole.

Le rêve est bien alors la "voie royale" où se profilent les formes syntaxiques et les condensations sémantiques que le désir inconscient utilise pour se dire. Lacan nous propose un important recueil de ces tropes du discours qui forment les modes d'expression du refoué dans le rêve. Déplacement syntaxique: ellipse (omission

de mot), pléonasme, hyperbate (inversion dans un arrangement de mots), syllepse (accord dans la phrase selon le sens et non selon les règles grammaticales; en rhétorique, emploi d'un mot à la fois au sens propre et au sens figuré), régression, répétition, opposition. Condensation sémantique: métaphore, catachrèse (emploi d'un mot dans un sens intermédiaire entre le sens propre et le sens figuré), antonomase (emploi d'un nom propre pour un nom commun), allégorie, métonymie et synecdoche. (28)

Le rêve utilise donc les formes de l'activité linguistique en tant que celles-ci sont incluses dans l'apprentissage du langage lui-même. Toutes ces formes appartiennent donc à l'activité du sujet en tant qu'il parle effectivement, en tant qu'il est engagé dans des structures significantes de son rapport à l'Autre. Nous soulignons ce fait parce que nous verrons qu'il s'agit ici de tout autre chose que des règles formelles produites par la logique combinatoire, proposées un peu plus loin par Lacan, pour rendre compte de l'inconscient. Bref, le rêve et le symptôme se comprennent et se résolvent dans une analyse du langage parce qu'ils sont eux-mêmes langage "dont la parole doit être délivrée". L'inconscient est donc produit par l'entrée du sujet dans le langage.

Dans un autre texte, Lacan donnera une définition du signifiant par l'entremise du sujet: "le signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant." Dire cela c'est marquer, comme nous l'avons vu, toute la différence existante entre le statut du signe (imaginaire animal) et celui du signifiant (symbolique humain). Cette définition de Lacan est la définition la plus générale de ce qu'il faut entendre par rapport

symbolique inconscient:

"Le registre du signifiant s'institue de ce qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. C'est la structure, rêve, lapsus et mot d'esprit, de toutes les formations de l'inconscient. Et c'est aussi celle qui explique la division originaires du sujet. Le signifiant se produisant au lieu de l'Autre non encore repéré, y fait surgir le sujet de l'être qui n'a pas encore la parole, mais c'est au prix de le figer." (29)

Par cette définition, Lacan ne fait que reprendre, en les systématisant, les énoncés mêmes de Freud concernant l'inconscient et le langage. En effet, dès 1900, dans "L'interprétation des Rêves", Freud avait donné au langage une place essentielle dans la constitution de l'inconscient. Il décrivait les processus inconscients comme gouvernés par la condensation et le déplacement, faisait état de leur particularité de ne pouvoir représenter les relations logiques autrement que par la simultanéité, les relations causales par la succession, l'alternative par le renversements et résumait leur fondement positif dans la capacité d'exprimer le même, la ressemblance.

"Il ne faut pas s'étonner du rôle que joue le mot dans la formation du rêve. Le mot, en tant que point nodal de représentations nombreuses, est en quelque sorte prédestiné aux sens multiples, et les névroses (les obsessions, les phobies) utilisent aussi hardiment que le rêve les possibilités de condensation et de déguisement que le mot présente."(30)

Cette importance du langage dans la constitution des processus inconscients était rapportée par Freud aux fonctions historiques du langage dans la médiation du rapport de l'homme au monde. Il faisait déjà remarquer que les mots avaient eu une fonction magique essentielle (sociétés primitives). En nommant, l'homme attribuait au monde une subjectivité et faisait de chaque être un sujet en prenant les mots pour les messages du monde. C'est la même fonction essentielle qui se retrouve à l'œuvre dans les rapports entre signifiants pour l'inconscient. Freud avait très bien vu comment pouvait se comprendre le mode d'expression propre à l'inconscient dans son articulation au langage. Il avait eu cette intuition géniale de penser la symbolisation dans son histoire et de la rattacher aux structures présentes de l'inconscient. Cherchant à expliquer le symbolisme de l'inconscient, il avait en effet remarqué: "Ce qui est aujourd'hui lié symboliquement fut vraisemblablement lié autrefois par une identité conceptuelle et linguistique." (31)

Lacan est donc justifié d'annoncer dans son discours de Rome que la loi du langage est la loi de l'homme. Mais tout le problème tient à la confusion qu'il va opérer entre les divers sens du terme de loi. Cette loi du langage, en tant qu'elle appartient effectivement au sujet qui parle et qui l'a reçue dans l'apprentissage du langage, n'est pas la loi du langage telle que définie par les linguistes, elle n'est pas la loi de la logique combinatoire. Lorsque Lacan écrit, dans ce même discours de Rome:

"L'alliance préside un ordre préférentiel dont la loi impliquant les noms de parenté est pour le groupe, comme le langage, impérative en ses formes, mais inconsciente en sa structure. Or dans cette

structure dont l'harmonie ou les impasses règlent l'échange restreint ou généralisé qu'y discerne l'ethnologue, le théoricien étonné retrouve toute la logique des combinaisons: ainsi les lois du nombre, c'est-à-dire du symbole le plus épuré, s'avèrent être immanentes au symbolisme originel".(32)

il propose un glissement inacceptable du concept de loi. Car, comme nous l'avons vu, ce n'est que par l'objectivation d'une médiation formelle qu'une loi du nombre apparaît immanente au symbolisme originel. Or cette objectivation est absente comme telle de la médiation symbolique dans les sociétés primitives, comme elle l'est de l'inconscient. Lacan reproduit ici la même ambiguïté fondamentale que celle du structuralisme de Lévi-Strauss. Du même coup, ce qui passe inaperçu, c'est la condition de possibilité de l'objectivation formelle elle-même. La dissociation du langage de l'activité sociale qu'il médiatise est cette condition de possibilité. Par conséquent, si Lacan affirme tout au long de son oeuvre l'impossibilité d'une telle dissociation, il se contredit lorsqu'il propose une logique combinatoire pour rendre compte des opérations de l'inconscient puisque celui-ci se constitue d'abord et avant tout comme moment de la médiation symbolique du langage dans le rapport entre sujets. Cette occultation de la condition de possibilité de l'objectivation formelle lui fait confondre la loi propre au langage symbolique (qui, dans la société primitive, est liée à la structure sociale que le langage reproduit), en tant qu'elle est objectivement transmise par l'activité sociale, avec la loi produite par l'activité du logicien, qui détache le langage de tout son contexte de rapport social et qui transforme les

opérations symboliques en opérations virtuelles et réifiées. Il considère cette dernière comme réellement active dans l'inconscient sans se poser la question de la nature du sujet qui la produit. Il n'y a aucun sens à parler de lois formelles de l'inconscient en dehors des règles qui appartiennent comme telles à l'activité de la parole: liaisons syntaxiques et condensations sémantiques qui sont, elles, objectivement produites dans l'acte de parole.

C'est donc bien dans le concept de loi que repose l'ambiguïté de la théorie lacanienne du signifiant. Et ce n'est que par la critique du positivisme classique que le structuralisme peut croire échapper à un tel positivisme. Lacan produit cette critique en vue d'établir, vingt ans après les postulats positivistes de sa thèse de doctorat, le programme d'une science conjecturale du sujet. Voulant libérer les "sciences du sujet" de leur subordination aux sciences expérimentales, il fait valoir la position privilégiée de la linguistique et de la logique dans le champ théorique. On retrouve donc le même projet qu'en 1932, mais déplacé, énoncé en d'autres termes. Cette fois-ci la science de "l'armature conceptuelle" sera la linguistique. Dès lors le projet même d'une science conjecturale réalise le rêve du positivisme classique puisque l'opposition entre sciences exactes et sciences conjecturales peut désormais s'effacer. "Ici n'apparaît plus recevable l'opposition qu'on tracerait des sciences exactes à celles pour lesquelles il n'y a pas lieu de décliner l'appellation de conjecturales: faute de fondement pour cette opposition". (33)

La science conjecturale du sujet peut croire qu'elle réalise une telle unification puisqu'elle prend à rebours l'ensemble du champ scientifique en pointant le fait que toute science est produite par

l'activité d'un sujet: elle prétend coiffer l'ensemble de la praxis sans mettre à jour la continuité fondamentale de l'illusion qui sous-tend le programme positiviste de son propre projet.

C- Un exemple: "Le Séminaire sur la Lettre Volée"

Dans "Le Séminaire sur la lettre volée" (1955-1966), Lacan propose une illustration de l'automatisme de répétition propre à l'inconscient. On se souvient que Freud avait théorisé cet automatisme en introduisant la dichotomie entre pulsion de mort et pulsion de vie. Lacan reprend la théorie freudienne pour l'impliquer, de manière plus décisive, à l'intérieur d'une théorie du symbolique. Reprenant l'exemple de Freud de l'enfant qui lance sa bobine hors de son berceau, pour la ramener ensuite à l'intérieur de son enceinte, en scandant ses gestes d'un "fort/da", Lacan entend démontrer la détermination symbolique du sujet. (34). Insistant sur le fait que l'homme déploie à travers sa praxis l'alternative de la présence et de l'absence, il veut montrer comment une structure signifiante est déterminée par le fait qu'elle est l'objectivation du champ spécifié significativement par une structure antérieure.

Supposons une première structure déterminée par deux termes qui signifient la présence et l'absence par + et -. La série, ainsi constituée par le hasard (puisque l'enfant ne maîtrise que l'alternance de la signification et n'a pas encore fixé un signifié à un signifiant), peut être à son tour objectivée à travers une autre structure signifiante (produite conventionnellement...) qui définirait synchroniquement les groupes de trois signes qui se concluent à chaque coup dans la diachronie de la première série. Or ce qui est "remarquable", c'est que la nouvelle série ainsi

constituée laisse apparaître des impossibilités de succession dans l'ordination de ses termes (ce phénomène a été étudié par Poincaré et Markov, nous dit Lacan).

"Il suffit en effet de symboliser dans la diachronie d'une telle série (la première série de hasard) les groupes de trois qui se concluent à chaque coup en les définissant synchroniquement par exemple par la symétrie de la constance ($+++$, $---$) notée par (1) ou de l'alternance ($+ - +$, $- + -$) notée par (3), réservant la notation (2) à la dissymétrie révélée par l'impair sous la forme du groupe de deux signes semblables indifféremment précédés ou suivis du signe contraire ($+ - -$, $- + +$, $+ + -$ - - $+$), pour qu'apparaissent, dans la nouvelle série constituée par ces notations, des possibilités et des impossibilités de succession que le réseau suivant résume en même temps qu'il manifeste la symétrie concentrique dont est grosse la triade, - c'est-à-dire, remarquons-le, la structure même à quoi doit se référer la question toujours ouverte par les anthropologues, du caractère foncier ou apparent du dualisme des organisations symboliques."(35)

L'objectivation de la première série fait surgir des lois précises. Les (1), (2), (3) ne peuvent plus se succéder dans n'importe quel ordre. Par exemple, nous dit Lacan, aussi longtemps que dure une succession uniforme de (2) qui a commencé après un (1), la série se souvient du rang pair ou impair de chacun des (2): après un nombre pair de (2) la série uniforme ne peut se

rompre que par un (1); après un nombre impair par un (3). Cette construction vise à montrer la liaison de la mémoire à la loi et elle exemplifie pour Lacan la détermination symbolique de la répétition, caractéristique de l'inconscient. Elle situe l'ordre du désir dans ce qu'il a d'indestructible par la conservation de ce que Lacan appelle "les exigences de la chaîne symbolique".

Cependant, la démonstration de Lacan ne fait pas intervenir les signifiants premiers de l'ordre symbolique (pour la première série cela est sans importance, mais pour la seconde il est clair que ça l'est) mais bien plutôt les signifiants "purs" caractéristiques de l'objectivation formelle. Par conséquent, l'objectivation de la première série par l'intervention d'autres signifiants du langage vivant, du langage effectif de l'enfant, ne pourrait absolument pas être identifiée à celle proposée par les (1) (2) (3). Toute la construction de Lacan (nous n'avons fait qu'en donner le premier moment) repose sur un postulat qu'il a lui-même dénoncé: dans un autre texte, il avait fait remarquer que l'Autre "est le lieu du trésor du signifiant, ce qui ne veut pas dire du code." Or la construction proposée dans "Le séminaire sur la lettre volée", en faisant intervenir des signifiants univoques, dont la production est conventionnelle, suppose l'Autre comme code. En fait, le procès de symbolisation dans lequel s'engage l'enfant à la bobine se constitue tout entier dans l'ambiguïté du signifiant et ne peut en aucun cas être assimilé au procès de formalisation opéré par l'observateur.

Nous pouvons différencier ces deux procès:
- L'objectivation symbolique, qui sert de fondement à l'objectivation formelle, se constitue

bien par une succession de structures signifian-
tes dont chacune objective le champ spécifié
par la précédente, et la seule impossibilité
qu'elle connaisse est une impossibilité de si-
gnifiance.

- L'objectivation formelle comporte un enracine-
ment réel dans l'objectivation symbolique et
implique des impossibilités logiques à chaque
nouveau niveau de formalisation.

C'est la confusion opérée entre ces deux types
d'objectivation qui permet à Lacan de proposer
un calcul du "caput mortuum" du signifiant. C'est
elle encore qui lui permet de parler de loi et
d'"impossibilités logiques" à propos de l'objec-
tivation symbolique. Si nous distinguons ces
deux objectivations, alors nous pouvons voir que
si chaque structure signifiance que le sujet ac-
tualise dans son rapport au monde n'est pas "li-
bre", c'est qu'elle est inscrite dans un procès
de genèse réel qui la spécifie comme négation
déterminée de la structure signifiance précédente.
Mais cette détermination n'est pas logique à
partir du moment où il s'agit de structures si-
gnifiantes non-formalisées. Le "caput mortuum"
n'est pas calculable: il est, perte de signifian-
ce; impossibilité d'une totale reprise des si-
gnifications et de la valeur qui leur est atta-
chée par le sujet dans le passage d'une structure
signifiance d'un premier niveau à celle d'un ni-
veau différent. L'inconscient est bien, dès lors,
le lieu où se maintiennent ces signifiants non-
actualisés (en tant que modes spécifiques de la
valeur de la présence de l'Autre au sujet). Ces
significations vivantes, ces valeurs des signi-
fiants, sont bien suspendues à une absence spéci-
fique des anciennes structures signifiantes niées
par les nouvelles au lieu de l'Autre. Elles font
bien insistance pour s'actualiser, elles sont

tendances à la répétition, et le sujet ne peut faire, pour s'en désaliéner, autre chose alors que de suivre à rebours le chemin métaphorique que la genèse des structures signifiantes a tracé pour lui. Cette genèse, en tant qu'elle est toujours déjà l'objet d'un retour réflexif immanent, est le lieu du sens.

L'analyse lacanienne, qui termine "Le séminaire sur la lettre volée", a donc une double face. D'un côté, elle montre clairement les implications inconscientes de la genèse des structures signifiantes et, en cela, elle est théorisation dialectique; de l'autre, elle succombe à la tentation néo-positiviste en confondant le procès de cette genèse avec sa formalisation. Cette analyse synthétise et cristallise l'ambiguïté de la démarche lacanienne.

* * *

L'Autre n'est pas assignable au calcul et la décision de traiter le sujet inconscient comme sujet d'une logique combinatoire ne fait que refléter l'angoisse du psychanalyste devant l'impossible scientificité de sa pratique. C'est que la pratique analytique et sa théorie ne sont pas et ne peuvent pas être science: la psychanalyse est pratique et théorie critiques. Il y a, en effet, dans la psychanalyse une préoccupation qui la rapproche de la critique historique et politique. Toute sa problématique tourne autour de l'élucidation et de la levée de la détermination du passé sur le présent. L'homme, avait dit Marx, procède d'un acte générateur: l'histoire. Il ajoutait que celle-ci, lui étant connue, était un acte générateur qui s'abolissait consciemment comme tel. S'il y en a eu pour rêver, et Marx lui-même le premier, à la possible scientificité d'une théorie

critique et la pratique qu'elle nourrit ne doivent pas s'illusionner plus longtemps sur ce sujet, au risque de nier ce qu'elles ont de plus précieux. Freud, lui aussi, voyait dans la conscience une histoire qui s'abolit. Le souvenir refoulé est inaltérable et déterminant dans la répétition, parce qu'il est soustrait à la disponibilité du sujet dans sa parole, son rapport symbolique, son rapport social. C'est la levée du refoulement qui constituait, pour Freud, la visée de la pratique qu'il avait théorisée: seule une histoire parlée, devenue consciente, est susceptible de donner à la vie et à la parole du sujet la réalisation qui lui est contestée dans le symptôme. Freud avait succombé à l'attrait scientifique de son époque en pensant qu'un jour la neurophysiologie dispenserait le névrosé du recours à l'analyse. Lacan a cru que la logique combinatoire donnerait enfin les véritables lumières sur l'inconscient du sujet. Cette croyance trouve, paradoxalement, sa raison d'être dans la volonté de préserver la psychanalyse de sa dégénérescence en psychologie. Lacan a choisi l'arme de son combat: l'inconscient est l'objet propre de la psychanalyse, "science conjecturale".

La psychanalyse se tient dans un espace dont elle cherche à s'assurer par tous les moyens. Elle est science impossible en quête d'une légitimité qu'elle ne peut trouver ni dans la magie, ni même dans la mystique. Et pourtant cette tradition, qui va de Eckart à Boehme, de Sainte-Thérèse d'Avila à Bataille, portait déjà dans son interrogation sur le sujet, sur Dieu et sur le désir, les prémisses de la problématique psychanalytique. Ce fait n'est pas étonnant: la mystique trouvait son point d'appui sur l'auto-réflexion du sujet qui procède par la négation de ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de tout ce qui est nommable. La

mystique rhénane installait l'intériorité du sujet autour d'un centre fuyant, dans une identité négative. Elle exprimait cette inquiétude profonde de l'individualité découvrant l'extériorité de son identité. Elle annonçait ainsi la naissance de l'individualité moderne, qui s'est inscrite définitivement dans l'histoire dans cette seconde moitié du XVIème siècle où le Moi s'imposa comme réalité nouvelle. C'est cette réalité que Sainte-Thérèse d'Avila vivait comme menaçante puisque, par son apparition, elle jetait le voile sur la présence de l'Autre. Sainte-Thérèse, c'était déjà, il l'a dit lui-même, un peu du Lacan...

* * *

Olivier Clain

étudiant

Université de Montréal

Notes:

1. "Il suffit en effet de se rapporter à l'étude de Freud pour savoir qu'il fait de la conscience-perception le noyau même du Moi, mais que, pour autant il ne se croit pas tenu à différencier la Moi par une genèse autre que topique. Le Moi ne serait que la surface du Soi, et ne s'engendrerait que par le contact avec le monde extérieur. Néanmoins, Freud invoque dans sa genèse la vertu d'un principe de réalité qui évidemment s'oppose au principe du plaisir, par lequel sont réglées les pulsions du Soi humain, comme de toute vie. Or ce principe de réalité n'est aucunement séparable du plaisir, s'il ne comporte au moins la racine d'un principe d'objectivité. C'est-à-dire que ce principe de réalité ne se distingue du principe du plaisir que sur un plan gnoséologique, et que, comme tel, il est illégitime de le faire intervenir dans la genèse du Moi, puisqu'il implique le Moi lui-même en tant que sujet de la connaissance." Jacques Lacan. "De la Psychose Paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité". Thèse de doctorat en médecine - Exposé critique, réduit en manière d'appendice, de la méthode d'une science de la personnalité et de sa portée dans l'étude des psychoses - Editions du Seuil, Collection Points, Paris, 1980, p. 324.
2. Cette critique de la conception freudienne de la genèse du Moi est explicitement reprise dans un certain nombre de textes. Voir en particulier: "Au-delà du principe de réalité", (1936) Ecrits p. 92; "Propos sur la causalité psychique", (1946) Ecrits p. 178; "L'agressivité en psychanalyse", (1948) Ecrits p. 116.

Cette critique est implicite dans tout le texte du "Stade du miroir..." qui touche à son terme sur ces mots: "Notre expérience... nous détourne de concevoir le moi comme centré sur le système perception-conscience, comme organisé par le "principe de réalité" où se formule le préjugé scientifique le plus contraire à la dialectique de la connaissance". Le Stade du miroir comme formateur du Je", (1936 et 1949), Ecrits p. 99.

3. L'explication de ce thème fondamental de la théorie psychanalytique sera reprise plus loin (voir II). Signalons pour l'instant que cette conclusion de Lacan est dérivée de son étude de la paranoïa d'auto-punition. Cette dernière, ainsi que la paranoïa de revendication avec laquelle elle forme un groupe spécifique à l'intérieur des psychoses, correspond pour Lacan à un arrêt évolutif de la personnalité au stade génétique du Sur-Moi. Les paranoïas plus discordantes correspondent à des fixations évolutives plus archaïques.
4. Il est bien entendu qu'une telle méthode n'est pas nouvelle en soi. Sur ce point Lacan tend sans aucun doute à rejoindre Dilthey qui avait en son temps élaboré une psychologie qui renonçait à établir "un système général de causalité des faits psychiques". Cette distinction entre explication et compréhension est capitale sur le plan épistémologique. En elle se concentre toute la polémique relative à la nature des sciences de l'homme en regard de celles de la nature; polémique qui a animé toute la scène de la psychologie allemande dans la deuxième moitié du XIXème siècle et dont l'origine remonte à la critique effectuée

par Vico de l'application de la méthode cartésienne à l'étude de l'histoire. L'originalité de Lacan est de proposer une méthode compréhensive qui, dans le même temps, fasse appel à des "critères purement objectifs, de nature à la garder de toute contamination par les illusions, elles-mêmes repérées, de la projection affective" ("De la Psychose Paranoïaque..." op. cit., p. 309). Lacan est donc amené à se défendre de l'argument classique du positivisme (Comte, Durkheim) qui s'est développé dans la critique de l'attitude "normative" impliquée par une objectivation non-scientifique. Lacan propose donc un compromis qui demeure fragile du fait qu'il n'aborde pas le problème central de la production des concepts par le psychiatre.

Cependant, le recours à la théorie psychanalytique va dans le sens d'une théorisation dialectique. Par exemple, la décision de traiter la psychose en tant que totalité significative est capitale: elle est comprise désormais comme un cycle de comportements dont la fin est définie comme réalisation du désir inconscient.

Ainsi Aimée est comprise dans la réalisation de son désir inconscient: son délire s'évanouit lorsqu'elle s'aperçoit qu'en frappant sa victime elle s'est frappée elle-même par la médiation de la répression sociale. C'est pourquoi Lacan peut affirmer que son désir inconscient était bien un désir d'auto-punition. Dans cette optique, le concept d'inconscient correspond à cette "détermination objective" de la fin du désir.

5. Elisabeth Roudinesco distingue, par exemple, trois périodes correspondant à trois moments de la polémique théorique: la période de la formation psychiatrique, la période de la dénonciation politique (1936-1968) et la période

de l'institutionnalisation. Le travail d'Elisabeth Roudinesco me paraît insuffisant du fait qu'il ne replace pas ces trois temps à l'intérieur de la totalité du projet lacanien et de l'ambiguïté fondamentale qui le marque. C'est qu'il part lui-même d'un point de vue encore très marqué par le néo-positivisme althussérien. Néanmoins, il trace d'intéressantes perspectives pour une critique épistémologique de la théorisation lacanienne (en particulier sur le problème de l'histoire des luttes internes au mouvement analytique). Voir "Pour une politique de la psychanalyse", Maspero Paris 1977; "La Psychanalyse Mère et Chienne", Editions 10/18, Paris 1979.

6. Le miroir est donné ici pour rendre l'exposé plus parlant. Mais il est clair que cet objet physique n'est pas nécessaire à l'identification de soi... Mais c'est à cette période que l'infans se reconnaît dans le miroir (entre 6 et 18 mois). C'est bien à partir d'une psychologie gestaltiste (empruntée à Baldwin) que Lacan élabore sa théorie. Mais il déplace le problème du psychologue: la reconnaissance dans le miroir n'est là que pour illustrer ce qui est fondamental, c'est-à-dire la phase où le sujet se constitue comme reconnaissance de lui-même dans l'Autre.
7. Ces deux étapes sont en fait confondues dans le procès symbolique: l'infans ne peut pas reconnaître l'image comme distincte du réel sans s'y reconnaître et se reconnaître dans l'image sans reconnaître celle-ci comme distincte du réel. Ainsi, l'infans est pris dans une dialectique qui est celle du sujet et du signifiant.

8. Cette contradiction apparaît comme condition de possibilité de la névrose et de la psychose, condition immanente à toute subjectivité: "Ainsi se comprend cette inertie propre aux formations du Je où l'on peut voir la définition la plus extensive de la névrose: comme la captation du sujet par la situation donne la formule la plus générale de la folie, de celle qui gît entre les murs des asiles, comme de celle qui assourdit la terre de son bruit et de sa fureur." "Le stade du Miroir...", Ecrits, p. 99.
9. Le singe du même âge, par exemple, dès qu'il s'est assuré du caractère d'image de l'image dans le miroir cesse de s'y intéresser. C'est que lui, dès cet âge, possède une intelligence instrumentale et une capacité motrice supérieure à celle de l'infans et que par conséquent, l'image comme telle n'a rien à lui révéler.
10. Dans un autre texte, Lacan fait remarquer: "La dialectique donne la loi inconsciente des formulations, même les plus archaïques, de l'appareil d'adaptation, confirmant ainsi la gnoseologie de Hegel qui formule la loi génératrice de la réalité dans le procès: thèse, antithèse, et synthèse". "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie", Ecrits, p. 140.
11. "Trois essais sur la théorie de la sexualité", Freud cité par Laplanche dans "Vie et Mort en Psychanalyse", Flammarion, Paris 1970, p. 35.
12. L'agressivité est alors conçue comme intrinsèque à la constitution du Moi. Plus exactement, elle devient manifeste à partir de la dériva-

tion du transitivity infantin: "Ce rapport érotique où l'individu humain se fixe à une image qui l'aliène à lui-même, c'est là l'énergie et c'est là la forme d'où prend origine cette organisation passionnelle qu'il appellera son moi. Cette forme se cristallisera en effet dans la tension conflictuelle interne au sujet, qui détermine l'éveil de son désir pour l'objet du désir de l'autre: ici le concours primordial se précipite en concurrence agressive, et c'est d'elle que naît la triade de l'autrui, du moi et de l'objet."

"L'agressivité en psychanalyse", Ecrits, op. cit., p. 113. (Texte essentiel qui forme la suite naturelle de celui du stade du miroir).

13. La pulsion est pulsion sexuelle et, par définition, partielle. Seul le besoin sexuel est répressible dans les limites que le sujet peut toujours reculer. Cette idée de la spécificité du besoin sexuel est présente chez Freud dès 1892. Voir le manuscrit A dans "Naissance de la psychanalyse (lettres à Fliess 1887-1902)", Freud, PUF, Paris, 1920.
14. Jean Laplanche a donné un commentaire fort intéressant du problème de la pulsion en psychanalyse dans "Vie et Mort...", op. cit. aux pages 29 et suivantes. Mais, suivant sans doute Freud trop à la lettre, il se voit conduit d'une part à concevoir la pulsion comme faisant partie du ça et d'autre part, du fait des apories de la construction freudienne, à refuser le concept de pulsion de mort sans lui donner un équivalent satisfaisant. Voir "L'inconscient et le ça", Problématiques, Tome IV, PUF, Paris 1980.

15. La difficulté épistémologique de Freud est patente: "Sans doute les défauts de notre description disparaîtraient, si nous pouvions substituer aux termes psychologiques des termes physiologiques et chimiques." "Au-delà du principe du plaisir", dans "Essais de psychanalyse", Freud, Payot 1967, Paris, p. 76. En quoi la métaphore physique vaudrait-elle plus que la métaphore psychologique...ou biologique?... Seule une description dialectique aurait permis à Freud d'éviter ces difficultés.

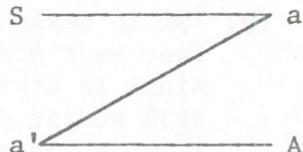
16. Le schéma simplifié de ce champ est donné tel ("Ecrits", p. 548).

S: l'existence du sujet
comme Soi

a: ses objets

a': son moi

A: l'Autre



17. Le fondement de la théorie structurale des névroses nous est donné par Freud en ces termes: "Nous comprenons qu'en abandonnant le complexe d'Oedipe, l'enfant s'est vu contraint de renoncer à d'intenses investissements libidinaux qu'il avait réalisés sur ses parents. C'est en compensation de la perte subie que les anciennes identifications avec ses parents se trouvent ainsi renforcées dans son moi." "Les diverses instances de la personnalité psychique" in "Nouvelles conférences sur la psychanalyse", Vienne 1932, Gallimard, Paris 1936, p. 91.

18. A partir de cette théorie, K. Abraham développe une classification différentielle des diverses névroses et psychoses en prenant comme point repère le stade d'achèvement

"général". Le type de névrose est alors défini par le type de fixation que la régression suscitée par le dépassement de l'Oedipe (et donc l'extériorisation du Surmoi) provoque. Jacques Lacan utilise cette conceptualisation dans son analyse du cas Aimée. Malgré sa critique de la théorie freudienne du narcissisme, il conserve l'idée centrale de compensation: "Cette conception d'une compensation entre les fixations narcissiques et les fixations objectales apporte des lumières incontestables dans la compréhension de l'ensemble des psychoses". Thèse de doctorat, op. cit., p. 258.

19. "Si le désir de la mère est le phallus, l'enfant veut être le phallus pour la satisfaire. Ainsi la division immanente au désir se fait déjà sentir d'être éprouvée dans le désir de l'Autre, en ce qu'elle s'oppose déjà à ce que le sujet se satisfasse de présenter à l'Autre ce qu'il peut avoir de réel qui répond à ce phallus, car ce qu'il a ne vaut pas mieux que ce qu'il n'a pas, pour sa demande d'amour qui voudrait qu'il le soit. Cette épreuve du désir de l'Autre, la clinique nous montre qu'elle n'est pas décisive en tant que le sujet y apprend si lui-même a ou non un phallus réel, mais en tant qu'il apprend que la mère ne l'a pas." "La signification du Phallus", "Ecrits", p. 693.
L'identification imaginaire est donc induite par le rapport symbolique de la mère à l'égard du père et à l'égard du sujet. Le concept de demande correspond à la forme explicite que prend le désir inconscient dans le rapport symbolique.

20. Voir la critique du concept d'Oedipe dans "Propos sur la causalité psychique", "Ecrits", p. 184.
21. "Mais comment le Nom-du-Père peut-il être appelé par le sujet à la seule place d'où il ait pu lui advenir et où il n'a jamais été? Par rien d'autre qu'un père réel, non pas du tout forcément par le père du sujet, par Un-père. Encore faut-il que cet Un-Père vienne à cette place où le sujet n'a pu l'appeler d'auparavant. Il y suffit que cet Un-père se situe en position tierce dans quelque relation qui ait pour base le couple imaginaire a-a', c'est-à-dire moi-objet ou idéal-réalité, intéressant le sujet dans le champ d'agression érotisé qu'il induit." "Du traitement possible de la psychose", "Ecrits", p. 578.
22. Raymond Ruyer ("L'homme, l'animal et la fonction symbolique"), Merleau-Ponty ("La structure du comportement"), Piaget ("La construction du réel chez l'enfant" et "L'introduction à l'épistémologie génétique") ont donné des théorisations essentielles du problème ici abordé. Michel Freitag a proposé une synthèse de ces différentes analyses dans le cadre de sa théorisation de la genèse du rapport d'objectivation. Pour le développement de l'argumentation que nous ne faisons ici qu'esquisser, nous renvoyons le lecteur au texte "Dialectique et Société", Michel Freitag, Thèse de doctorat, Université de Paris 1973. (Texte ronéotypé), U.Q.A.M.
23. "La première philosophie de l'esprit", Hegel, Iena 1803-1804, PUF, Paris 1969, pp. 82, 83, 84.

24. "Dialectique et Société", op. cit., p. 85.
25. "Dialectique et Société", op. cit., p. 226. Cette distinction permet à Michel Freitag de proposer que les règles du langage soient interpréter"comme la projection sur le plan de l'activité linguistique des conditions réelles du fonctionnement et de la reproduction sociales et sociétales". Ceci est parfaitement valable dans l'étude du rapport du langage aux positions symboliques impliquées dans l'analyse de l'inconscient.
26. "Fonction et champ de la parole et du langage", op. cit., p. 257.
27. "Les évènements s'engendrent dans une historisation primaire, autrement dit l'histoire se fait déjà sur la scène où on la jouera une fois écrite, au for interne comme au for extérieur".
 "La subjectivité qui enregistre en victoires et en défaites la gestion de l'éducation de ses sphincters y jouissant de la sexualisation imaginaire de ses orifices cloacaux, faisant agression de ses expulsions excrémentielles, séduction de ses rétentions, et symboles de ses relâchements, cette subjectivité n'est pas fondamentalement différente de la subjectivité du psychanalyste qui s'essaie à restituer pour les comprendre les formes de l'amour qu'il appelle pré-génitales." "Fonction et...", "Ecrits", p. 261-262.
28. Ces définitions sont empruntées à A. Kremer Marietti dans "Lacan et la rhétorique de l'inconscient", Aubier-Montaigne, p. 122, Paris 1978.

Sur le jugement chez Kant

Le problème de la connaissance dans la Critique de la raison pure de Kant est ramené à celui du jugement. La discipline qui s'occupe du rapport entre les concepts, à l'intérieur d'un jugement, est la logique. C'est elle qui se propose d'établir les conditions de vérité ou de fausseté des jugements. Cependant Kant ne se contente pas de voir si le jugement est vrai ou faux. Pour lui, le jugement doit prouver le caractère universel et nécessaire de la relation du sujet à l'objet et par là fonder le concept. Fonder des concepts, c'est déjà une exigence qui semble faire appel à quelque chose qui est en dehors de la proposition telle que nous l'analysons logiquement. Cela signifie qu'il faut refaire les concepts contenus dans la proposition et leurs liaisons logiques, de telle manière que, lorsqu'on pose un jugement celui-ci soit capable de contenir la vérité et de rendre compte de la connaissance que nous pouvons avoir d'un objet donné, qui nous ap-

paraît extérieur. Le point de convergence entre les deux propos (celui de la logique générale et celui de la logique transcendantale qui est ici à peine entamé) est que les deux s'attaquent au discours, car le sens de quoi que ce soit, ne peut s'exprimer que dans des propositions ou, si nous voulons convaincre, s'exprimer par des jugements.

Aristote n'avait pas pu résoudre le problème de la philosophie par sa logique. Le pont entre la dialectique socratique et la tournure "spéculative" des sophistes n'a pas été réalisé car les deux projets étaient trop divergents: le premier, qui voulait circonscrire le vrai, n'aboutissait pas à la connaissance parce que sa méthode ne permettait que de critiquer ce qui se donnait comme savoir sans jamais pouvoir combler le vide donné par cette critique; le second jouait sur la vraisemblance, sans s'occuper des conditions de vérité.

C'est pour cette raison qu'Aristote a développé la logique comme une propédeutique à la philosophie. Kant, de son côté, s'occupera de rendre dicible le contenu de la connaissance du phénomène, capable de dire ce que la logique n'était pas capable de dire et ce que la dialectique visait, en développant les implicites que présuppose tout discours sur quelque chose. Ainsi la réflexion philosophique s'avère être toujours déjà présente dans le discours commun.

"Mais que fait le discours philosophique lorsqu'il déploie l'argument transcendantal? Il n'invente pas arbitrairement une nouvelle dimension au langage, il ne fait que reconnaître dans le langage même cet argument transcen-

dantal en lui donnant du même coup sa réalité. L'effet du discours philosophique s'avère ainsi indissociablement un effet de réalité et de vérité. Se voit traité du même coup le problème d'une sémantique "spéculative": le langage s'y affirme comme le discours philosophique en acte qui ne permet de viser la vérité qu'en déchiffrant et en affirmant sa propre réalité en acte, qui est la réalité irréductible du langage."(1)

Ainsi Kant, en introduisant les jugements synthétiques a priori en tant que conditions de possibilité de l'expérience, impose au langage une rigueur philosophique fondamentale. Il a voulu résoudre le problème du dialecticien grec, qui ne pouvait trouver du sens qu'en dehors de toute expression langagière (L'Etre) (2). C'est pour cette raison que le sensible était détaché de l'intelligible dans les dialogues platoniciens. Chez Kant la connaissance devient sens véhiculé par le langage. Ainsi, le problème de la connaissance devient le problème du jugement: "La connaissance est une pensée intuitive qui est au fond et malgré tout un jugement".(3) A partir de là, Kant reconnaît que la valeur d'un jugement repose sur deux exigences:

- 1) Une exigence logique, (syntaxe) au niveau de l'énoncé.
- 2) Un exigence fondatrice ou justificatrice au niveau de l'énonciation (quid juris).

* * *

- Distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques

Kant reprend donc une distinction déjà mise en évidence par la tradition entre deux sortes de jugements: les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Deux voies se dessinent alors à partir de la définition du jugement:

- 1) Une voie génétique qui consiste à partir de l'entendement comme "pouvoir des règles"(4), pour circonscrire les possibilités déjà inscrites en lui.

- 2) Une voie architectonique qui consiste à partir de la distinction logique entre deux sortes de jugements (analytiques et synthétiques) et à remonter à son fondement.

Nous prendrons ici cette seconde voie: La distinction de ces deux termes (analytique et synthétique) comme deux rapports différents (du sujet au prédicat) est insuffisante, nous dit Kant. Ainsi du point de vue sujet - prédicat, tout jugement est à la fois synthétique et analytique: les jugements synthétiques sont analytiques dans la mesure où le prédicat appartient nécessairement au sujet auquel il est attribué; et les jugements analytiques sont synthétiques dans la mesure où ils rassemblent ce qu'on a préalablement séparé. "Les corps sont pesants" et "Les corps sont étendus" peuvent être tous deux pris comme des jugements analytiques. On peut donc dire à partir de là que pesanteur et étendue peuvent être compris indifféremment comme définition du corps. Une telle distinction ne montre donc rien sur le plan de la connaissance. Ce qui demeure intéressant c'est la disposition qu'ils installent à l'intérieur du rapport du sujet au prédicat pour autant que celle-ci dévoile

les opérations fondatrices et nécessaires de la connaissance. C'est-à-dire que la distinction instituée a un sens au moment où elle est capable de rendre compte de la position du sujet par rapport à son prédicat, sujet qui va être fondé, dit et pensé. Fonder, dire et penser sont ici des opérations qui ne peuvent avoir lieu sans la fixation d'un a priori comme leur condition de possibilité. Pour cette raison Kant fera une nouvelle distinction entre ces deux notions.

La nécessité d'une logique transcendantale

L'étude du jugement effectuée dans la Critique de la raison pure montre qu'il y a une manière de se référer aux choses qui saisit du même coup la pensée et son rapport à la chose. Une telle opération exige le dépassement de la chose simplement donnée pour ensuite la fonder en sa réalité phénoménale. Cela sera la tâche de la logique transcendantale. Celle-ci se propose de résoudre le problème du passage du sensible à l'intelligible, en tant que ce passage présuppose une "harmonie" entre ces deux mondes. Elle veut fonder une identité entre le prédicat (sensible) et le sujet (intelligible). La vérité s'inscrit ainsi dans l'établissement d'une identité a priori entre les conditions de possibilité de l'expérience (subjectives) et les conditions de possibilité de l'objet de l'expérience (objectives). Kant fait donc de l'expérience une connaissance, en tant que cette dernière présente et réalise cette identité.

* * *

- La logique générale ou formelle

La logique à laquelle Kant s'était référé en montrant le champ limité (la distinction comme rapport) dans lequel elle opère est la logique formelle. Elle se caractérise par une bivalence entre le vrai et le faux. Elle se sert selon Kant des trois principes suivants: identité, raison suffisante, tiers exclu. Son domaine est le "logos" en tant que celui-ci est exposition des choses. Elle considère que les concepts sont déjà construits et son intérêt ne porte que sur la règle qui permet de lier le sujet (ainsi "pré-compris") à son prédicat. La règle permet de confirmer la vérité ou la fausseté possible de l'énoncé. Ceci explique que le principe de la contradiction y suffit pour maîtriser les conditions de vérité. Ainsi, les jugements analytiques peuvent être considérés comme les propositions de la logique formelle. Ils ne posent pas la question de l'énonciation (c'est-à-dire de l'engendrement des concepts qu'elles utilisent) puisque le concept y est considéré comme toujours déjà constitué. Or, constituer un concept c'est établir une relation d'identité entre un sujet et ses prédicats. Dès lors le principe de contradiction se révèle n'être qu'un critère simplement négatif de la vérité et il est incapable de rendre compte de la relation de nécessité liant l'énoncé à la réalité.

Les logiciens définissent le jugement comme "représentation du rapport entre deux concepts". (5) Cette définition nous l'avons vu demeure cependant insatisfaisante car nous ne savons pas en quoi consiste ce rapport. La logique formelle se donne un champ de référence abstrait (un ensemble de règles positives), qui ne peuvent

rendre compte de l'engendrement des vérités scientifiques et par là de l'universel. La prétention de la science est interrogée dans la Critique de la raison pure. Kant n'en conteste pas les résultats, c'est-à-dire les questions de fait; il ne fait que s'interroger sur la légitimité de leurs prétentions à l'universalité (quid juris). Le principe de la connaissance effective qui s'achève dans le jugement, ne peut être retrouvé:

- a) ni à partir des règles purement formelles d'engendrement du jugement;
- b) ni à partir de l'expérience sensible qui est toujours particulière.

Dans le premier cas (qui viserait le mode de fonctionnement propre à la logique formelle), il s'agirait de manier des concepts de telle sorte que la prédication deviendrait un simple acte de caractérisation de l'objet où il nous serait permis d'attribuer n'importe quoi à n'importe quoi, pourvu qu'on observe les règles de formation des énoncés. L'analyticité par conséquent, ne peut être principe de jugement que là où le problème de la référence n'est pas en jeu.

Dans le second cas, c'est l'expérience qui nous servirait de référence. Mais l'expérience empirique ne peut rendre compte de l'universalité du jugement. Car observer des phénomènes, leur régularité, c'est toujours observer des cas particuliers irréductibles. Or le problème de fonder une loi scientifique est celui de la possibilité d'énoncer l'universalité. La régularité des phénomènes, leur répétition, etc., doit correspondre à une loi.

Le problème fondamental de Kant est justement le passage de l'énonciation particulière à l'énonciation universelle. Or, à partir de l'expérience comme telle nous n'aurions le droit que de dire, par exemple, "quelques corps sont pesants", ce qui ne serait pas un véritable jugement puisque le concept de corps ici sujet de l'énoncé ne serait qu'une partie du véritable concept de corps qui, lui, doit être universel. Nous remarquons, dans cet exemple, un dédoublement du référent. Lorsque nous disons "quelques corps..." ce n'est plus au sujet corps qu'est rapporté le prédicat mais uniquement à quelques-unes de ses manifestations. Cependant, le jugement d'expérience (particulier) ne peut jamais être faux car:

- 1) du point de vue formel, si l'on ne trouve aucun corps présent (qui soit pesant), on ne peut conclure à l'inexistence d'un tel corps;
- 2) du point de vue de l'expérience empirique, une telle remarque est prouvée par l'expérimentation. Cependant, celle-ci aussi ne permet pas de conclure quelque chose de nécessaire, mais seulement une connaissance arbitraire.

Le seul véritable jugement que l'on puisse dire vrai ou faux est le jugement universel qui exige donc un concept, comme sujet, par lequel la référence est constituée. Ainsi, nous pouvons dire que ses prédicats doivent lui appartenir comme les déterminations constitutives de son identité.

* * *

- La logique transcendantale n'est pas une logique parallèle

Ce qui a été mis en jeu dans l'explication précédente, ce sont les apories de la logique formelle qui joue avec des jugements détachés de leurs conditions nécessaires de connaissance et par là de la réalité et de la vérité d'un savoir réel et effectif. Nous avons vu que le référent de la proposition analytique échappe à la réalité, que l'énoncé se contente d'être un simple rapport entre un sujet et un prédicat. Kant n'est pas logicien, mais il demande à la logique de se réfléchir elle-même. Ainsi, c'est pour se défaire de la confusion qui existe entre deux moments de la logique (l'acte de juger: subsumer sous une règle, et la création de cette règle) que Kant introduit sa distinction entre la logique formelle et la logique transcendantale. Kant utilise le langage de la logique formelle car il ne veut pas inventer une nouvelle logique. Il considère seulement que la logique formelle doit se subordonner à la logique transcendantale comme sa condition de possibilité. La question de la logique transcendantale serait donc: qu'est-ce qui dans la détermination du jugement, comme rapport du sujet au prédicat, reste voilé?

C'est la constitution du sujet. Cela veut dire que:

1. le concept qui sert de sujet n'est plus donné mais à constituer ou à construire;
2. le prédicat perd son rôle qui consistait à désigner les qualités du sujet, pour servir à organiser l'opération de l'engendrement du sujet. Il joue ici un rôle constitutif.

Kant nous dit que le jugement à partir duquel un concept se constitue est le jugement synthétique

a priori.

a) Le sens de l'a priori

Un tel remaniement de la problématique du jugement nécessite donc un critère qui assure en permanence sa justification. Ce critère devra signifier par lui-même la logique des choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire le sens originel de la possibilité de la réalité. Mais cette logique fait partie de notre structure même d'être d'action puisque nous y sommes toujours déjà impliqués en tant que sujets doués d'un entendement et d'une sensibilité. Pour nous le réel se présente comme toujours précompris. Le problème est alors que ce que nous tenons pour bien connu nous paraît une chose si évidente que nous voilà maîtres de nos connaissances comme le chasseur de Socrate maître de ses oiseaux en fuite.(6) C'est pour cette raison que Kant s'interroge sur le sens de ce que nous tenons pour évident. Penser l'a priori serait donc penser la manière dont "le réel paraissant se propose à nous".(7) Nos pré-requis en vue d'une telle acquisition seraient, selon Kant, les deux dimensions intuitives: l'espace et le temps.

b) Le rôle de l'a priori

Toute logique s'occupe de conditions de possibilité du vrai; la logique formelle en tant qu'elle ne dévoile que des règles de formation s'occupe des conditions simplement négatives, tandis que la logique transcendantale s'occupe essentiellement des conditions positives du vrai. Elle doit présupposer que celles-ci existent et qu'elles sont nécessaires à l'énonciation du vrai (8) (pour pouvoir ensuite projeter de les découvrir). Ces conditions sont posées par le

caractère dual de la subjectivité humaine, à savoir: l'entendement et la sensibilité considérés dans leur rapport à l'objet.

L'ambiguïté de la pensée kantienne réside dans l'idée que l'objet donné par la réalité n'est pas encore un objet du point de vue de la pensée. Le sujet humain comme sujet doué de facultés de connaître ne peut être exclu de ce monde d'objets qu'il se représente à partir de ses concepts. Ainsi le véritable accord entre l'entendement et la sensibilité dans leur relation aux objets extérieurs, ne peut se consolider que dans des jugements. C'est dans cette perspective que Kant reprend la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Ces derniers deviennent de véritables jugements en ayant un sens a priori. Ils serviront à produire la liaison possible entre l'objet de la connaissance et le jugement a priori, qui est l'essence de la connaissance. C'est en effet ici que la connaissance anticipe le monde vu en tant que possible.

Le problème principal qu'il faut éclaircir ici, est le suivant: "tous les jugements analytiques sont dans leur essence des jugements a priori" et "tous les jugements synthétiques sont des jugements a posteriori." Or Kant évoque la possibilité de fonder dans l'a priori les jugements synthétiques, ce qui peut sembler contradictoire: "comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles?"

Les jugements analytiques utilisent des concepts. Du fait de leur nature "explicative", ces jugements ne désignent que les caractéristiques et les qualités déjà incluses dans le concept. Par conséquent ces jugements sont dans

l'a priori car ils ne se déploient que dans le domaine du concept dont on ignore comment il a été engendré, mais qui est présent dans notre esprit par le moyen de la représentation. Par exemple lorsque nous disons "demain le soleil se lèvera" nous imaginons le soleil, nous lui donnons une représentation dans notre esprit et nous émettons ce jugement. Par conséquent nous nous exprimons à l'aide de concepts et nous anticipons telle ou telle chose. Une véritable connaissance ne saurait être fondée sur de telles présuppositions conceptuelles. Le concept, selon Kant, doit être produit dans un jugement synthétique a priori.

Les jugements synthétiques peuvent être considérés comme des jugements a posteriori, car pour caractériser un concept le plus correctement possible il convient d'analyser toutes ses caractéristiques empiriques pour en extraire l'essentiel. Le travail de la pensée ne peut y intervenir avant que nous ayons vérifié expérimentalement les représentations possibles de l'objet. Juger synthétiquement quelque chose c'est alors déjà formuler une connaissance. Mais cette fois-ci encore nous ne pouvons pas dire que nous connaissons l'objet. Des jugements synthétiques a posteriori ne peuvent rendre compte de la relation nécessaire qui lie le "je" à l'objet. En effet la relation subjective est constamment présente et reconnue, car chacun pourrait voir à sa manière et l'on se trouverait face à autant d'opinions que d'individus.

Ainsi les possibilités des jugements synthétiques a priori deviennent très restreintes. Ils mettent en évidence le caractère nécessaire et conditionnel de la connaissance.

c) le sens des jugements synthétiques a priori

Il faut déterminer l'objet, c'est-à-dire la référence du rapport sujet - prédicat, le fonder et ensuite lui ajouter quelque chose de façon à augmenter la connaissance que nous en avons. Il s'agit de concevoir chaque moment constituant l'acte de composition de l'objet. Ainsi les jugements synthétiques a priori doivent expliciter le processus qui se développe nécessairement entre l'objet et celui qui pense l'objet. Les différentes phases d'un tel "processus" sont les suivantes:

1. comment cet objet est-il objet de l'énoncé?
2. comment celui qui pense l'objet se rapporte-t-il à lui?
3. comment cet objet est-il essentiellement objet lorsqu'il est pensé?

Si l'objet se présente dans l'énoncé comme concept, il est supposé connu. L'objet en tant que concept doit être la représentation de quelque chose (cette chose-ci). Mais d'où provient cette chose particulière perçue par ma subjectivité sinon du pouvoir interne de la pensée qui pense d'abord la chose dans sa généralité. Celle-ci n'est rien d'autre que mon intuition pure a priori (l'espace et le temps). Cependant au moment où cette intuition est pensée elle n'est plus une simple intuition mais une prise de conscience de l'objet (cette chose-ci). Le concept par lequel la pensée est exprimée est la connaissance de l'objet qui vient d'être fondée. Donc Kant, par les jugements synthétiques a priori veut non seulement fonder l'objet mais le dépasser en lui ajoutant, à l'aide de la prédication, un autre

concept qui augmente son contenu (compréhension) et ne se contente pas de le développer (explicitation). C'est le passage de la connaissance subjective à la connaissance objective.

La connaissance subjective est réduite à une simple connaissance particulière, alors que l'unité objective devient universelle et nécessaire. Juger devient un acte législatif qui rapporte le contingent au nécessaire, tout en maintenant leurs différences. La synthèse a priori est l'unité nécessaire de la perception. Cette unité dans le jugement de la connaissance est précisément cet acte législatif. La fonction du jugement synthétique a priori est donc de distinguer, contrairement à la simple fonction du jugement formel qui est de ramener à l'identique. Le rôle de la copule "est" est par conséquent de distinguer l'unité subjective de l'unité objective de représentations données. (10) Cependant aucune nécessité ne m'ordonne de juger. La nécessité du jugement "les corps sont pensants" n'est conditionnelle qu'à l'énonciation du jugement, soit à la constitution du concept. La synthèse a priori est donc la condition de possibilité de toute énonciation de jugement.

Ainsi nous pouvons conclure que la logique transcendantale pré-suppose l'existence d'un objet qui n'est plus donné mais à produire. Pour effectuer cette opération la simple considération de l'énoncé est insuffisante. Elle ne peut rendre compte du fondement de la nécessité dans le jugement. Mais cette nécessité n'existe que parce qu'on exige du jugement la constitution d'un concept. Etant donné que Kant doit partir des jugements vrais (physiques et mathématiques) pour en déduire les conditions

de possibilité , il existe par conséquent pour lui, deux sens de la vérité:

- a) l'accord entre la connaissance et l'objet qui n'est pertinent que là où le concept est donné: vérité comme adequatio;
- b) la vérité comme "vérité du vrai", fondement de la connaissance et de l'objet, telle que définie en (a).

Cette deuxième logique ne peut être fautive puisqu'elle cherche uniquement à circonscrire la capacité de la connaissance humaine, de telle manière que "les conditions des possibilités de l'expérience soient aussi les conditions des possibilités de l'objet de l'expérience".(9) Elle veut rendre explicite ce qui est originellement voilé dans l'activité de l'esprit, de telle manière que les limites de la connaissance soient aussi les limites de la logique. Seule l'expérience possible peut nous garantir des illusions dialectiques: la validité du raisonnement sur le plan du contenu repose sur autre chose que la logique formelle. Nous n'avons pas à chercher au-delà du phénomène, il suffit de voir que le phénomène correspond à un "x", que par l'intermédiaire de la définition nous ne pouvons jamais atteindre. De cette limitation de la connaissance dépendra toute morale (postulat pré-supposé au départ). Il sera possible de déterminer la forme universelle du devoir, mais il sera impossible de justifier l'existence ou la non-existence d'une liberté. Il ne sera pas davantage possible de discuter rationnellement de l'existence de Dieu (comme prétention de fonder une métaphysique).

Pour Kant la logique transcendantale reflète l'esprit humain en tant que fini. Mais, puisque l'esprit n'a accès qu'aux phénomènes,

il se garantit un lieu (la chose en soi et le sujet transcendantal) où il peut espérer la liberté. Sur ce point Hegel contestera cette liberté simplement possible et obligera le sujet à la réaliser dans le travail.

* * *

Ileana Cornea

étudiante

Université de Montréal

Notes:

1. G. Kortian, De quel droit, Rev. Critique, No. 413 (octobre 1981), pp. 1143-1144.
2. Platon, - Lettre 7.
- Phèdre.
- Théétète (110-a)
- Ménon (87c).
3. M. Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, Paris, Gallimard, 1953, p. 85.
4. E. Kant, Critique de la raison pure, trad. Tremmesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1973, p. 148.
5. Ibid., p. 119
6. Platon, Théétète, p. 198c-199a.
7. G. Granel, L'équivoque ontologique de la pensée kantienne, Paris, Gallimard, 1970, p. 87.
8. E. Kant, op. cit., p. 80.
9. Ibid., p. 162.
10. Ibid., p. 119.

Systeme et liberté chez Kant et Schelling

1. Jugements réfléchissants et système des fins.

Mis en oeuvre dans le but avoué de réunir ce que deux ouvrages antérieurs avaient trop bien séparé -- le monde de la nature et celui de la liberté -- la Critique de la faculté de juger entreprend de dresser le profil d'une faculté qui n'a pas de domaine propre mais seulement une fonction essentielle, celle de l'énonciation, rendue possible par le principe a priori d'une finalité de la nature, de jugements réfléchissants. La visée unificatrice d'une telle critique apparaît nettement lorsqu'on observe que l'effet spécifique des jugements réfléchissants est de mettre en lumière la compréhension, par l'homme, d'une unité concrète de la réalité, de structures finales qui imbriquent intimement les domaines sensible et suprasensible. Cette caractérisation est d'autant plus remarquable qu'elle s'accompagne d'une réitération de la division

fondamentale de la philosophie en "pratique" et "théorique" et que, d'autre part, les deux autres critiques avaient déjà traité du jugement de façon approfondie -- jugement de connaissance, dans la première, et jugement moral dans la seconde,

Les jugements réfléchissants apparaissent ainsi, non seulement comme une nouvelle sorte de jugement, mais peut-être davantage comme l'essence même du jugement :

"En vérité, jugement déterminant et jugement réfléchissant ne sont pas comme deux espèces d'un même genre. Le jugement réfléchissant manifeste et libère un fond qui restait caché dans l'autre. Mais l'autre, déjà, n'était jugement que par ce fond vivant."(1)

Bien sûr, le jugement réfléchissant procède, à l'inverse du jugement déterminant, à une remontée à partir du particulier vers l'universel, mais c'est justement parce qu'il n'est pas déterminé par une faculté législatrice -- que ce soit l'entendement ou la raison -- et qu'il est engendré par un jeu indéterminé des facultés, qu'il témoigne d'un caractère propre au jugement, qui est aussi présent mais inapparent dans le premier type de jugement, à travers la liberté créatrice de sens de l'accord des facultés entre elles. Ce fait du sens est repérable tout autant, subjectivement, par l'expérience à la fois individuelle et universelle (le sens n'est possible que dans l'universalité, à travers la communication rendue possible par une disposition supposée similaire chez tous les hommes de leurs facultés) de la beauté qui s'exprime dans les jugements esthétiques, qu'objectivement, mais de

façon simplement "formelle" puisqu'aucun objet "final" n'est et ne peut être intuitionné, dans les jugements téléologiques.

"... le fait, le seul fait connu est que, vu l'organisation de nos facultés, nous ne pouvons réfléchir sur certains objets, à l'occasion de certains objets, nous ne pouvons les comprendre que selon le principe de la finalité, principe de notre pensée, non principe constitutif des choses."(2)

Ce qui survient de plus remarquable, avec cette troisième critique -- il s'agit presque d'une nouvelle "révolution copernicienne" --, c'est que le sens n'est pas que le fait du jugement. Puisque, en effet, le jugement réfléchissant n'a pas de domaine à l'intérieur duquel il met en relief un surcroît d'intelligence que nous offre la nature (3) et qui semble, en quelque sorte, correspondre fortuitement au besoin d'unité propre à la raison elle-même. En fait, la Critique de la raison pure nous avait déjà fait découvrir que l'unité conférée par la sensibilité et l'entendement aux phénomènes ne pouvait rendre, à elle seule, la nature compréhensible s'il n'y avait que chaos dans le monde suprasensible. (4) Elle ne révélait donc que les conditions d'une expérience possible alors que la raison pratique, de son côté, légifèrait de façon nécessaire sur tout le domaine ouvert par l'efficace de l'agir libre. La faculté de juger pose ainsi tout le problème du sens d'une réalité qui se révèle à travers les jugements les plus "significatifs", les jugements réfléchissants:

"C'est la réalité qui fonde tout: possibilité et nécessité se montrent comme ce qu'elles sont en vérité, des catégories de la réflexion qui, dans le monde sensé, se pose des questions parce que l'homme est fini, et peut se les poser parce que ce qui est, est sensé..."(5)

Ce que ces jugements révèlent, ce sont donc des faits significatifs -- l'existence d'être organisés possédant en eux-mêmes une force formatrice (6) -- dont la causalité mécaniste de l'entendement ne peut rendre compte. Ils se présentent comme fins naturelles, c'est-à-dire comme des choses -- encore une fois contingentes du point de vue purement phénoménal -- qui sont causes et effets d'elles-mêmes.(7) Le concept de fin naturelle implique que les parties ne sont possibles que par leur relation au tout et qu'elles "se lient dans l'unité d'un tout, en étant réciproquement les unes par rapport aux autres cause et effet de leur forme."(8) La téléologie naturelle, dans la mesure où elle veut rendre compte de la convenance des objets les uns aux autres, ne traduit qu'une finalité matérielle relative qui n'est pas à même de produire la fin ultime de la série des causes et des effets. Pour qu'une telle série puisse être complétée, il faudrait connaître non seulement la totalité des conditions, mais aussi l'inconditionné ultime -- la fin suprasensible de la nature. La considération d'une telle téléologie ne peut donc se faire qu'à partir d'une idée de la raison. Or,

"...si cette unité de l'Idée doit justement servir de principe de détermination a priori d'une loi naturelle de la causalité pour une telle forme du composé

il est nécessaire que la fin de la nature s'étende à tout ce qui se trouve dans son produit."(9)

Le système, dans cette perspective physico-téléologique (nous nous y tiendrons pour l'instant, afin de cerner d'abord l'élaboration du projet de système par une raison théorique), se présente ainsi comme un système des fins qui s'explique par l'idée d'une nature ayant, dans sa totalité, une finalité objective -- bien que formelle. Il est donc le fruit d'une idée simplement régulatrice de la raison, nécessaire il est vrai à la fois pour l'unification des lois empiriques sous un même principe subjectif -- lié, bien sûr, au concept d'une unité suprasensible imbriquant le monde des phénomènes et celui de la causalité par liberté -- et pour l'explication de la production par la nature des être organiques, mais problématique de par l'absence d'un domaine de législation:

"C'est donc seulement la matière, dans la mesure où elle est organisée, qui introduit nécessairement le concept d'une fin naturelle, parce que sa forme spécifique est en même temps produit de la nature. Mais ce concept conduit nécessairement à l'Idée de la nature en totalité comme d'un système d'après la règle des fins; c'est à cette Idée que doit être subordonné d'après des principes de la raison tout le mécanisme de la nature..."(10)

L'idée de système -- telle qu'elle est ici développée -- traduit bien l'exigence rationnelle d'un savoir fondé et organisé que Kant avait déjà présentée dans la Critique de la raison pure:

"... la part qu'y a proprement la raison / à l'ensemble des connaissances de l'entendement / (...), c'est le systématique de la connaissance, c'est-à-dire son enchaînement en vertu d'un principe."(11)
En réalité, dans la mesure où Kant en fait l'objet premier de ses réflexions, l'idée même de système en devient largement tributaire de telle sorte que si, d'une part, la raison est bien - de par ses idées régulatrices - la faculté du système, c'est-à-dire cette capacité qu'a l'homme de projeter un ordre, de concevoir la nature dans sa totalité comme un tout ordonné, le système, d'autre part, est système de la raison, c'est-à-dire ajointement intime de la raison en tant que telle.

L'exigence systématique - telle qu'elle s'épanouit dans les temps modernes - repose en fait sur une série de déterminations de l'être, de la vérité et du savoir parmi lesquelles le primat du mathématique occupe une place de choix puisqu'il est à l'origine de l'émergence des sciences modernes et qu'il fait partie de la thématique kantienne du problème de la raison.

Il convient donc de nous attarder brièvement, en reprenant les grandes lignes des analyses heideggeriennes des concepts étudiés (12), au rapport qui unit la mathématique, le système et la volonté du système afin de clarifier davantage la notion de système et d'introduire celle de système de la liberté. Nous le ferons sous la forme de trois thèses distinctes.

1. "... le système est le jointement, à la mesure du savoir, de l'ajointement et de la jointure de l'être lui-même..."
(13)

Cette thèse dit d'abord un certain rapport du Dasein humain à l'être qui s'explicité comme volonté de système (cf. point 3). Elle dit ensuite un certain caractère ajointant de l'essence de l'être en tant que tel. Entre ces deux approches se développe l'idée de la composition d'un ordre projeté, de telle sorte que "le projet expose l'étant dans l'espace ouvert en pro-jet où il le dis-pose." L'ajointement est l'émergence de l'étant dans une totalité qui rend cette position possible comme jointolement.

2. "Ta mathémata" signifie pour les Grecs ce que l'homme connaît déjà d'avance lorsqu'il considère l'étant et lorsqu'il entre en relation avec les choses..."(14)

Il y a des systèmes philosophiques mais il n'y a qu'une essence du système, laquelle est déterminée en partie par des conditions historiques; il faut voir dans les conditions - propres à la modernité - qui participent à l'émergence d'une volonté de système, quelques-uns des traits essentiels du système en tant que tel. Le primat du mathématique est l'une d'entre elles. La mathématique dit que le savoir doit fonder soi-même la cognoscibilité à l'aide de propositions fondamentales et d'un enchaînement déterminé. Une telle fondation exige également de s'appuyer sur une certitude - d'où l'interprétation du vrai comme certain. Historiquement, le cogito cartésien joue le rôle de cette fondation ultime.

3. "Dans l'instant historiquement décisif où le Dasein de l'homme se saisit et s'accomplit en tant que libération pour une maîtrise de l'être fondée sur soi-même, la volonté de faire ressortir

en un savoir directeur l'être en totalité, selon un ajointement maîtrisable, doit nécessairement se développer jusqu'à devenir la plus haute et la première finalité pour un semblable Dasein". (15)

L'origine de cette nouvelle fondation est une volonté de délivrance de l'homme à soi-même, une nouvelle position du Dasein par rapport à l'être qui l'amène à vouloir la maîtrise du tout et ainsi, une volonté de soi comme raison. Cette volonté est le système lui-même, c'est-à-dire que le système se caractérise par l'ouverture en projet selon ce qui est déjà fixé - ta mathemata - et que ce qui fixe cette position est d'abord le mouvement de détermination du système, la volonté. Aussi, la volonté fonde le système - le système est volonté de système et système de la volonté - et la volonté est fondée dans le système.

* * *

2. Système des fins et système de la liberté

Il nous faut maintenant déterminer dans quelle mesure et comment le système kantien est un système de la liberté. Nous tâcherons par la suite de mieux cerner le sens du "pas au-delà de Kant", que constitue l'idéalisme allemand, par l'examen du système de la liberté de Schelling.

Le système kantien se présente donc - dans sa dimension physico-téléologique - comme un système rationnel des fins. La faculté de juger réfléchissante doit, pour son usage, se constituer comme son propre principe puisqu'elle ne dispose ni d'une loi, ni du concept d'un objet

à partir duquel elle pourrait légiférer. Elle produit donc une maxime, liée à un concept des causes finales, qui doit s'appuyer sur l'idée d'"une cause première / Weltursache / (intelligence), agissant selon des fins." Cette maxime, indispensable (17) pour l'énonciation de jugements réfléchissants, est due à "la constitution particulière de mes facultés de connaître"(18) et ne rend absolument pas compte de l'existence objective de cette cause de telle sorte qu'elle nous demeure foncièrement inconnaissable. D'autre part, la nécessité subjective de telles fins dévoile la contingence de l'univers dans son ensemble et la nécessité, pour la téléologie, de déboucher sur une théologie:

"... les choses naturelles, que nous ne trouvons possibles que comme fins, constituent la preuve principale de la contingence de l'univers et elles sont, pour l'entendement commun aussi bien que pour le philosophe, la seule preuve valable qu'il dépend et tient son origine d'un être existant en dehors du monde et intelligent (...) et ainsi que la téléologie ne trouve d'éclaircissement final pour ses recherches que dans une théologie."(19)

Mais une telle théologie - dans la mesure où elle ne serait que théorique - ne pourrait, pas plus que la téléologie théorique, fournir une détermination positive de la cause naturelle: "Or je dis que la théologie physique, aussi loin qu'elle puisse être poussée, ne peut cependant rien nous révéler au sujet d'un but final / Endzweck / de la création..."(20)

C'est donc par le biais d'une téléologie et, ultimement, d'une théologie pratique que la raison va trouver cet "éclaircissement". La téléologie théorique nous a mené jusqu'au seuil d'une théologie où le monde est maintenant considéré comme création, et d'une raison pratique où l'homme apparaît, en tant que noumène, comme le seul être naturel créateur de fins et de sens:

"Or il n'y a qu'une seule espèce d'êtres dans le monde, dont la causalité soit téléologique (...). L'homme est l'être de cette espèce, mais considéré comme noumène; c'est le seul être naturel en lequel nous puissions reconnaître (...) une faculté suprasensible (la liberté) ... (21)

Il n'y a donc de sens que pour et par l'homme fini en tant qu'être moral et libre. La liberté est non seulement ce qui fonde la loi morale mais également ce qui permet l'irruption du sens par l'intérêt supérieur de la raison:

"L'homme est ainsi essentiellement, en son essence, liberté raisonnable et responsable devant elle-même et, à ce titre, valeur absolue, chose-en-soi. L'homme seul, mais comme volonté, donne un sens à ce qui est..." (22)

Cette interprétation de Weil - qu'il propose comme reprise de la pensée véritable de la Critique de la faculté de juger (23) - rejoint l'interrogation heideggerienne de Kant et le problème de la métaphysique (24) par sa mise à jour de la finitude comme essence de la compréhension et origine du sens: "Nous sommes maîtres du sens parce que nous ne sommes pas maîtres des faits..." (25).

Mais elle s'en dégage justement par le privilège qu'elle accorde à la troisième Critique. Ce faisant, elle lui confère une dimension que Heidegger, qui ne lui a consacré aucun écrit spécifique(26), ne semble pas lui reconnaître, tout en modifiant - et c'est peut-être là son mérite le plus tangible - l'éclairage qu'elle projette sur la seconde Critique.

Ainsi, le rapport de l'homme à Dieu, dans la dimension pratique du moins, est un rapport réel et nécessaire, et fait de l'être divin quelque chose de plus que le simple postulat de la Critique de la raison pratique(27). Bien sûr, Dieu ne demeure toujours qu'une idée de la raison, mais il l'est comme législateur suprême qui permet l'irruption du sens - par l'émergence d'un être fini doué de pouvoir et d'efficace, de l'homme libre.

Il nous faut maintenant examiner globalement en quoi "le système kantien de la liberté", s'il en est un, diffère des systèmes ébauchés ultérieurement par l'idéalisme allemand. Cet examen nous permettra de mieux saisir les apories et, par conséquent, la nature intime du système kantien ainsi que de reprendre et de développer les thèses heideggeriennes sur le système afin de préparer la voie à une présentation du "système de la liberté" de Schelling. Nous revenons donc à l'analyse heideggerienne que nous présentons de nouveau à l'aide de quelques thèses succinctes et explicites. (28)

1. "L'idéalisme allemand conçoit expressément le "système" comme l'exigence du savoir absolu. Dès lors, le système lui-même devient l'exigence absolue, et par conséquent le terme clef pour la philosophie en général". (29)

L'idéalisme allemand se présente à la fois comme une poursuite de l'exigence systématique thématifiée par Kant et comme une tentative de dépasser l'aporie que constituait, dans son système, l'impossibilité d'une auto-fondation rationnelle - pourtant nécessaire en vertu du caractère "mathématique" du système - issue de la méconnaissance théorique ultime, dans laquelle l'homme se découvre, des principes premiers du savoir et, en particulier, de Dieu. En bref, la critique de Kant s'appuie sur des bases indéfinies et indéfinissables; or cette auto-position est nécessaire pour l'édification du système.

Cette aporie apparaît liée à deux préjugés: d'une part, une conception de l'étant comme ce qui ne peut être connu que par l'expérience et, d'autre part, par une saisie de l'expérience comme ce qui doit nécessairement révéler un objet (Gegenstand) d'expérience. En d'autres termes, ce que la raison ne peut intuitionner - Dieu, le monde suprasensible, la liberté - est déjà préconçu à la manière d'un objet de l'intuition. Le pas de l'idéalisme allemand consiste donc à dévoiler cette préconception de l'objet suprasensible, à réaffirmer la valeur "cognoscibilisante" du système - en vertu de ces mêmes principes qui, s'ils doivent avoir une réelle puissance fondatrice, doivent être sus et reconnus comme vrais - et ainsi, à travers une représentation du savoir absolu comme fondement du système et du système comme advenir-à-soi-même du savoir absolu, à fonder le système absolu à partir de soi-même.

2. ".../ l'intuition intellectuelle / est la mise au jour de la présupposition la plus intime, jusque-là encore celée, qui est à l'origine du système au sens de système mathématique de la raison."(30)

L'intuition intellectuelle traduit la reprise, par l'idéalisme allemand, de ce qui, chez Kant, est le mode de savoir le plus authentique, l'intuition (sensible), mais de façon à ce qu'elle procure la représentation des principes du système par une saisie directe et immédiate de l'étantité de l'étant.

3. "Toute philosophie est théologie en ce sens originel et essentiel que la saisie conceptuelle (logos) de l'étant en totalité pose la question du fondement de l'être, fondement qui a pour nom théos-Dieu".(31)

La présentation du système de la liberté de Schelling peut s'articuler, grosso modo, à trois conditions: en premier lieu, d'admettre la co-présence nécessaire - pour la position d'un fait de la liberté et de l'existence de l'étant singulier - d'un système comme ce qui rend cette auto-affirmation possible; (32) en second lieu, de concevoir le système dans un principe premier, dans un fondement essentiel de l'être (ce qui signifie également: la philosophie est, depuis son origine, onto-théologie et la question d'un système de la liberté doit se développer par l'articulation des rapports de connaissance qui unissent l'homme et, à travers le système, le principe divin); en dernier lieu, que cette connaissance d'un principe premier ne puisse se faire que par la découverte d'un principe similaire en moi ou, en d'autres termes, que par la co-appartenance du principe divin qui est en moi et de celui qui est hors de moi.

* * *

3, SHELLING; Le traité de 1809

Il nous est maintenant loisible de reprendre le projet schellingien, dans la seule perspective du traité de 1809, pour ensuite en analyser un motif important. Attardons-nous d'abord à formuler à grands traits ce qui en constitue le développement central - le problème de la possibilité intrinsèque du mal comme fondement d'un système de la liberté - en laissant de côté les considérations polémiques en rapport avec la question du panthéisme.

Le mal étant interprété comme la dis-jonction intrinsèque à l'être et essentielle à la révélation de son identité, l'enjeu ultime du traité, pour ne pas parler du problème d'un inconscient comme structure constitutive de l'être qu'il annonce, est donc de fonder la possibilité d'une métaphysique systématique puisqu'on y examine « selon la "formule" de Heidegger » le jointolement de l'ajointement et de la jointure de l'être, par le biais d'une métaphysique du mal.

Aux assises du système, on découvre deux principes fondamentaux, le principe réel et le principe idéal (que Schelling désigne aussi par les oppositions principe ténébreux/principe lumière, fond/existence, volonté de fond/volonté universelle, volonté propre/volonté d'amour) dont la mobilité chez l'homme permettra l'irruption singulière du mal dans la création. Cette distinction entre fond et existence est dévoilée par une analyse de l'essence divine - par Dieu, on entend aussi ce à l'intérieur de quoi tout est inclu et, corrélativement, l'absolu, l'esprit, l'amour « comme causa sui ».

Puisque Dieu comprend la totalité de ce qui existe, les deux principes doivent se retrouver en son sein. Mais comme ils sont dissociés, comme ils ne peuvent être "le Même", il faut qu'il s'en trouve un qui soit ce qui, à l'intérieur de Dieu, est différent de Dieu. Tel est le fond. Celui-ci s'explique comme le non-rationnel, l'assise de Dieu qui tend à la particularisation. L'existence, au contraire, est ce qui unifie, ce qui règle, ce qui organise, et surtout "... ce qui procède hors de soi-même et se manifeste en cette procession."(33)

Le devenir divin, intemporel, origine du fond qui est déterminé par une double mobilité: la nécessité de s'enfoncer en soi-même et de ne demeurer, de plus en plus, que le fond et celle qui le pousse au contraire à sortir de soi pour aller vers ce qu'il pressent, l'entendement. La création - l'homme se présente en effet avant tout comme un être créé - est engendrée par l'émotion du désir qui prend la forme d'une auto-aperception divine. Cette auto-aperception est l'entendement et le premier existant, Dieu, en tant qu'il se voit lui-même comme absolu et éternel. Le fond ne précède en rien l'existence mais lui est au contraire étroitement rattaché puisque c'est uniquement grâce à cette procession-hors-de-soi même qu'il peut se saisir comme un fond d'où procède l'existence. Au coeur de l'existence, au centre de l'entendement se trouve l'esprit qui éprouve en soi le désir et façonne l'unité de l'auto-aperception. Mais, au-delà même de l'esprit rayonne l'amour qui est ce qui, dans l'esprit, déploie son règne et permet à l'unité d'advenir.

De cette opposition fondatrice surgit la nature et avec elle débute l'affirmation du fond

comme l'Autre au sein de Dieu, c'est-à-dire comme une totalité en Dieu mais indépendante de Dieu. Ainsi le fond, éclairé par l'illumination de l'entendement, s'est perçu comme différent et, bien qu'il tende à se joindre à l'unité de l'esprit, approfondit maintenant son altérité en s'enfonçant en soi-même et en se particularisant toujours davantage. L'unité qui résulte de la liaison, au sein d'un particulier, d'un certain degré de vouloir du fond et de l'amour, est l'âme. La création se développe ainsi en une série de degrés où se manifeste de plus en plus la mobilité entre le fond et l'existence jusqu'à ce qu'elle atteigne son paroxysme en l'homme; c'est chez lui que la volonté de fond est la plus puissante, c'est chez lui que l'ipséité est à ce point marquée qu'elle peut - et c'est précisément ce en quoi consiste la liberté - dominer la volonté d'amour par la prépondérance de sa volonté propre.

Avec la mise à jour de la créature ultime dont l'être-libre repose sur la mobilité du principe réel et du principe idéal et par lequel le mal peut atteindre à une effectivité particularisée et spirituelle s'achève le projet d'une métaphysique du mal comme fondement d'un système de la liberté. C'est en effet chez et par l'homme que doit s'accomplir l'opposition nécessaire à l'auto-révélation divine.

Le motif que nous voudrions maintenant examiner de plus près est présenté dans le passage suivant:

"En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre être que le vouloir. Vouloir est l'être primordial et c'est à lui que reviennent tous les prédicats

de ce dernier: absence de fondement, éternité, indépendance à l'égard du temps, auto-affirmation." (34)

Qu'est-ce qu'une telle adéquation entre être et vouloir peut-elle signifier pour l'édification d'un système de la liberté? Comment permet-elle, par exemple, de reconnaître deux principes fondamentaux à l'origine du devenir divin? ou d'expliquer l'irruption du mal au sein de la création?

Toutes ces questions appellent des réponses qui sont, globalement, de deux ordres. Elles exigent d'une part la détermination d'un cadre métaphysique d'où peut originer un tel concept de volonté et, d'autre part, l'analyse du développement que lui a donné l'idéalisme allemand. En ce qui concerne le cadre métaphysique, on se contentera d'indiquer que cette "primauté" de la volonté peut être rattachée à l'interprétation et au développement qu'a donné, du concept aristotélicien d'"energeia", toute la tradition depuis la traduction - par les Romains - du terme par actualitas. (35) Pour ce qui est du développement de ce concept propre à l'idéalisme allemand, on peut ajouter que la thèse même avancée par Schelling se situe au coeur de l'interprétation de l'être qui marque toute la philosophie des temps modernes, en particulier celles de Leibniz et de Kant (36):

Or, ce qu'il y a de positif dans l'être correspond d'une manière générale, à la volonté (comme l'a montré Leibniz), et, plus précisément, à la volonté libre (comme l'établit implicitement, selon Schelling, la Critique de la raison pratique)... (37)

Nous nous pencherons donc momentanément sur la seconde critique kantienne, pour encore mieux marquer la filiation étroite qui l'unit à Schelling.

La volonté désigne, chez Kant, la faculté de désirer supérieure, c'est-à-dire le pouvoir qu'a l'homme raisonnable de se déterminer soi-même, en dehors de toute influence du sensible. On parle donc d'une volonté pure, ou d'une volonté autonome, et la caractéristique la plus fidèle de cette volonté la désigne comme raison pure pratique, originairement législative (38):

"La volonté autonome est "la volonté pure", c'est-à-dire la volonté de l'être raisonnable en tant que raisonnable, la volonté humaine en tant qu'elle est d'essence purement rationnelle. La volonté autonome n'est autre que la raison pure pratique. La liberté est raison."
(39)

Ainsi, l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire le fait que la volonté soit autonome, est la liberté. Or cette liberté n'est pleinement assumée que lorsque l'homme se conforme à la loi morale qu'il a lui-même édictée, ce qui signifie, somme toute, que la liberté n'est vraiment elle-même que lorsqu'elle coïncide avec la nécessité de la raison. (40) Que la raison soit ce qui ultimement détermine une volonté pure, c'est ce que Schelling constate lui-même lorsqu'il tente de spécifier la nature du "fond":

"Considéré en lui-même, il est donc aussi volonté; mais une volonté en laquelle il n'y a point d'entendement, une volonté qui pour cette raison n'est

pas une volonté autonome et parfaite, puisque c'est l'entendement qui est, à proprement parler, la volonté au coeur de la volonté". (41)

Ce passage rappelle en outre l'opposition des volontés qui rend possible l'actualisation de l'unité de l'identité divine. Or cette double volonté est également un trait hérité de l'entreprise kantienne: "La volonté, en tant que Wille, veut la loi, mais elle peut, en tant que Willkür ne pas la vouloir. C'est cette discordance initiale au coeur même de la volonté qui explique que chez l'être raisonnable fini la loi revête la forme d'un impératif," (42) On opposera à ce rapprochement que la Willkür participe encore de la raison propre au vouloir alors que la volonté du fond est d'abord désir. Mais cette volonté de particularisation qui cherche à se saisir comme l'Autre et c'est ce que fait la Willkür lorsqu'elle choisit, comme mobile de l'action, une maxime différente de celle qui "puisse valoir en même temps comme principe d'une législation universelle": ... le penchant au mal est bien caractérisé par le renversement de l'ordre de subordination des mobiles que l'homme accueille dans ses maximes". (43)

L'enjeu véritable du traité ne transparait que lorsqu'on a fermement établi les liens étroits qui unissent la tentative de Schelling à celle de Kant. C'est alors qu'apparaissent également ses périls, parmi lesquels l'anthropomorphisme n'est pas le moindre. Il peut sembler, en effet, que le Dieu des Recherches n'est qu'une vulgaire projection mythologico-historique des pouvoirs humains.

En réalité, le rapprochement que nous avons opéré entre la seconde Critique et le traité de 1809 laissait de côté l'acquis de la troisième Critique. Or c'est seulement par le truchement de celle-ci que nous serons à même de cerner la pertinence et la profondeur de l'entreprise schellingienne. Elle confère, en effet, une toute nouvelle dimension à l'oeuvre de Kant - qui rend, comme nous le soulignons plus haut (44), une réinterprétation de la seconde critique possible et peut-être même nécessaire - tout en permettant le développement radical des thèses propres à l'idéalisme allemand,

Le nouveau concept de nature, maintenant plus "signifiante" que dans les deux critiques précédentes, qui s'y fait jour ébranle l'opposition traditionnelle nature/liberté de telle manière que c'est une nouvelle opposition, celle de liberté/ nécessité, qui anime le projet de Schelling;

"Il est temps que surgisse l'opposition supérieure, ou plutôt l'opposition véritable, celle de la nécessité et de la liberté, avec laquelle seulement peut commencer l'étude du point-médiant le plus secret de la philosophie." (45)

Qu'est-ce à dire? En bref, que le caractère même de ce qui fait une opposition a changé de par la modification des termes qui la composent. Ainsi,

"... l'"opponibilité" elle-même est conçue plus originellement (...) parce que la liberté elle aussi est devenue précisément autre (...) Ce qui implique

que la nature n'est pas ce qui est purement et simplement dépourvu d'esprit, et surtout que la liberté n'est pas simplement ce qui est étranger à la nature..."(46)

Le caractère "révolutionnaire" de cette théodicée se révèle ainsi clairement, par le fait qu'une nouvelle conception de la liberté et peut-être même de l'être y est dévoilée.

Ces liens étroits qui unissent liberté, logos, vérité et être sont ceux qu'a repris Heidegger et qui, de toute évidence, nous occupent aujourd'hui plus que jamais, dans le rapport qu'il nous incombe d'établir entre les nouvelles avenues que ce dernier a indiquées et la pertinence toujours actuelle du concept de philosophie spéculative qu'a développé l'idéalisme allemand.

* * *

Jean Roy

étudiant

Université de Montréal

Notes;

1. G. Deleuze, La philosophie critique de Kant, p. 87.
2. E. Weil, Problèmes Kantiens, p. 87.
3. H. Birault, Heidegger et l'expérience de la pensée, p. 195.
4. E. Kant, Critique de la raison pure, Trad. Tremmesaygues et Pacaud, p. 100.
5. E. Weil, op. cit., p. 106.
6. C.F.J., p. 193.
7. C.F.J., p. 190.
8. C.F.J., p. 192. C'est nous qui soulignons.
9. C.F.J., p. 195.
10. C.F.J., p. 197. C'est nous qui soulignons.
11. C.R.P., p. 454.
12. Pour les développements qui suivent: cf. Heidegger, Schelling, trad. J.-F. Courtine, pp. 31-85; Heidegger, L'époque des conceptions du monde, dans Chemins qui ne mènent nulle part, trad. Brokmeier, pp. 103 sq.
13. Heidegger, Schelling, p. 58.
14. Heidegger, L'époque des conceptions du monde, p. 103.
15. Heidegger, Schelling, p. 64.

- 16, C.F.J., p. 205.
- 17, C.F.J., p. 213.
- 18, C.F.J., p. 212.
- 19, C.F.J., p. 213.
- 20, C.F.J., p. 246.
- 21, C.F.J., pp. 244-245.
22. E. Weil, op. cit., p. 98.
- 23, C.F.J., p. 105
24. Heidegger: "... nous n'avons pas à nous interroger sur la relation de la compréhension de l'être à la finitude de l'homme; cette compréhension est elle-même l'essence de la finitude." cf. Kant et le problème de la métaphysique, trad. Waelhens et Biemel, p. 285.
25. E. Weil, op. cit., p. 97.
26. Birault: "Assurément, c'est bien à l'occasion du principe de finalité qu'une interprétation ontologique de la philosophie transcendantale semble être le plus en défaut (de là, peut-être, l'intérêt relatif ou tardif que Heidegger semble avoir porté à la Critique du jugement)", cf. Heidegger et l'expérience de la pensée, p. 197. Cette hypothèse nous semble sujette à caution. On peut voir avec Weil à quel point l'idée du système téléologique ne peut se fonder que sur la question du sens, ce en quoi elle acquiert une dimension essentiellement ontologique.

27. C.R.Prat., p. 133 sq.
28. Pour les développements qui suivent, cf. Heidegger, Schelling, trad. J.-F. Courtine, pp. 81-105.
29. Heidegger, Schelling, p. 89.
30. Heidegger, Schelling, p. 89-90.
31. Heidegger, Schelling, p. 94.
32. Schelling: "Chaque être (Wesen) ne peut se révéler qu'en son contraire, l'amour dans la haine, l'unité dans le conflit. Si donc la disjonction (Zertrennung) des principes n'existait pas, l'unité ne pourrait révéler sa toute-puissance; s'il n'y avait pas discord, l'amour ne pourrait jamais devenir effectif." cf. Oeuvres métaphysiques, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, pp. 158-159.
33. Heidegger, Schelling, p. 187.
34. Schelling, op. cit., p. 137.
35. Heidegger, La métaphysique en tant qu'histoire de l'être, dans Nietzsche, T.2 trad. P. Klossowski, pp. 319-365.
36. Birault, op. cit., p. 164. "Ce que pense Leibniz arrive à s'exprimer pour la première fois chez Kant et chez Fichte comme cette volonté rationnelle sur laquelle méditeront Hegel et Schelling chacun à leur manière."
37. J.-F. Marquet, Liberté et existence, p. 415.
38. Cf. C.R.Prat., p. 31.

39. B. Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, pp. 120-121.
40. B. Carnois, op. cit., p. 124.
41. Schelling, op. cit., p. 145.
42. B. Carnois, op. cit., p. 142.
43. B. Carnois, op. cit., p. 165.
44. Cf. supra, p. 8.
45. Schelling, op. cit., p. 121.
46. Heidegger, Schelling, p. 110.

* * *

Bibliographie:

- Birault, Henri, Heidegger et l'expérience de la pensée, Paris, Gallimard, 1978, 630 p.
- Carnois, Bernard, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, 224 p.
- Deleuze, Gilles, La philosophie critique de Kant, Paris, PUF, 1977, 107 p.
- Heidegger, Martin, Kant et le problème de la métaphysique, trad. A. Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1973, 310 p.

- Heidegger, Martin, L'époque des conceptions du monde, dans Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1980., pp. 99-146.
- Nietzsche, T.2, trad. P. Klosowski, Paris, Gallimard, 1976, 402 p.
- Schelling, Trad. J-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, 350 p.
- Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure, trad. Tremmesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1973, 584 p.
- Critique de la raison pratique, trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1976, 190 p.
- Critique de la faculté de juger, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1979, 308 p.
- Marquet, Jean-François, Liberté et existence, Paris, Gallimard, 1973, 590 p.
- Schelling, F.W.J., Oeuvres métaphysiques, trad. J-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, 414 p.

* * *

Sigles utilisés:

Critique de la raison pure: C.R.P.

Critique de la raison pratique: C.R.Prat.

Critique de la faculté de juger: C.F.J.

Proust

ou la vraie vie

"Que si maintenant quelque romancier hardi, déchirant la toile habilement tissée de notre conventionnel, nous montre sous cette logique apparente une absurdité fondamentale, sous cette juxtaposition d'états simples une pénétration infinie de mille impressions diverses qui ont déjà cessé d'être au moment où on les nomme, nous le louons de nous avoir mieux connus que nous ne nous connaissions nous-mêmes.(...) Encouragés par lui, nous avons écarté pour un instant le voile que nous interposions entre notre conscience et nous. Il nous a remis en présence de nous-mêmes."

BERGSON (1)

Il semble que Proust ait entendu l'appel de Bergson. Mais il n'importe guère de chercher à savoir si l'écrivain a lu le philosophe et s'il a voulu en exprimer les conceptions sur le plan du roman: les pensées des deux hommes, qu'elles se soient ou non reconnues l'une l'autre, se sont indéniablement rejointes en des aspects fondamentaux d'une réflexion sur l'homme et la vie.

Une phrase célèbre de Proust montre bien la place essentielle qu'occupe le propos philosophique au sein de l'oeuvre capitale qu'est La recherche du temps perdu:

"La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c'est la littérature."

(Le Temps retrouvé) (2)

Parler de la "vraie vie" c'est lui opposer nécessairement, de façon implicite ou explicite, une vie apparente ou illusoire. Cette opposition, dont j'aurai à préciser les termes plus loin, correspond singulièrement à celle que Bergson établit dans l'Essai sur les données immédiates de la conscience entre le "moi profond" ou "moi concret" et le "moi superficiel" ou "l'ombre de nous-mêmes" (3). Opposer la "vraie vie" à une vie illusoire c'est en effet du même coup reconnaître la dualité de la conscience qui vit.

Dans les pages qui suivent, je propose au lecteur une réflexion qui vise à dégager, à l'aide de certains aspects essentiels de la pensée bergsonienne, la portée philosophique de l'entreprise proustienne. Il s'agit de dégager progressivement la signification profonde de la phrase citée de Proust. J'emprunterai trois étapes ou

perspectives: celle du lecteur, d'abord, où prend forme la problématique de la "vraie vie"; celle ensuite de l'écrivain, qui montre l'importance du rôle joué par la mémoire dans l'exercice littéraire et dans l'exercice de la vie; et enfin, celle de l'homme, où se confondent mémoire et vie et où l'écriture devient en elle-même un mode d'existence.

J'ai cru bon, en ce qui concerne Proust, de limiter le détail de ma recherche au premier volume de *La Recherche*, Du côté de chez Swann. On pourra sans doute étayer, nuancer ou même contredire certains éléments de ma réflexion en se référant aux livres suivants de l'oeuvre. Mais mon premier dessein est de montrer comment la littérature et la philosophie s'offrent d'emblée comme des activités foncièrement complémentaires, et comment, par suite, il arrive forcément qu'elles se fécondent et s'enrichissent mutuellement. Que la proximité de Proust et de Bergson en soit un exemple fort éloquent, cela, je crois, personne ne pourra le contester.

* * *

LE LECTEUR: découverte d'une autre vie

"(...) quelque chose qui avait eu lieu n'avait pas eu lieu pour moi: l'intérêt de la lecture, magique comme un profond sommeil, avait donné le change à mes oreilles hallucinées et effacé la cloche d'or sur la surface azurée du silence."(4)

Cet extrait est tiré d'un passage qui décrit assez longuement une séance de lecture et présente certaines réflexions sur la littérature. J'en

donne ici un aperçu schématique.

L'isolement physique du lecteur est doublé de l'isolement de sa pensée: sa perception du monde extérieur n'est plus immédiate: le monde n'est plus pour lui un monde ambiant mais un monde médiatisé par sa conscience. En retrait, donc, le lecteur est mentalement plongé dans une suite d'événements dramatiques que son livre évoque. Cette vie imaginaire suscite des émotions dont l'intensité surpasse l'intensité de celles que procure la vie. Pourquoi alors, suggère Proust (5), déprécierions-nous cette vie imaginaire au profit de la vie réelle qui, lente en ses développements, ne nous livre que trop peu d'émotions? - La lecture se poursuit et, en filigrane de la vie d'aventures qui se déroule dans l'esprit du lecteur, le monde extérieur ne manifeste plus sa présence que par le tintement horaire du clocher de Saint-Hilaire. Il arrive même que le son des cloches ne soit plus entendu: la vie, le monde habituel s'effacent alors complètement devant la fascination de la lecture.

Avec plus ou moins d'intensité, nous avons tous vécu cette expérience de lecture. Pour la plupart, nous l'avons dénommée, avec d'autres activités similaires, "divertissement" ou "loisir": elle est l'occasion, pour un moment, d'échapper aux embarras de l'existence pour ensuite mieux leur faire face au retour. C'est ce que, communément, nous appelons: "se changer les idées". L'expérience décrite par Proust peut-elle être réduite à un simple divertissement? La description seule du phénomène le laisse croire: mais nous devons aussi considérer les commentaires qui s'y rattachent.

Se divertir c'est avant tout songer au retour: nous nous re-créons en vue de... Toujours, la vie réelle et ses contraintes forment l'horizon du divertissement qui, à vrai dire, n'est qu'une excroissance de celle-ci. Avec Proust, en revanche, nous assistons dans l'expérience de la lecture au déploiement d'une vie parallèle à l'existence, qui cherche à supplanter celle-ci. Ce nouveau lieu de la conscience se découvre d'abord dans son opposition à la vie réelle, symbolisée dans le passage par le clocher de Saint-Hilaire. Proust ne s'abîme complètement dans sa lecture qu'au moment où il cesse d'entendre le son des cloches. Au fil des heures précédentes, ce bruit réitéré lui permettait de constater avec bonheur la profondeur de son état, en prenant conscience du temps écoulé. A la succession purement intérieure des impressions de la lecture, se juxtapose le rythme des impressions venues de l'extérieur qui témoignent de l'existence effective des premières. A la "vie d'aventures et d'aspirations étranges" se juxtapose le tintement du clocher, signe tangible de la présence en parallèle de l'autre vie. Et lorsque, après avoir constaté qu'il n'a pas, comme à l'habitude, entendu l'heure sonner, le lecteur déclare: "quelque chose qui avait eu lieu n'avait pas eu lieu pour moi".(6), nous devinons que le sens de cette affirmation implique le corollaire suivant: quelque chose qui avait eu lieu pour moi n'avait pas lieu hors moi.

Ainsi commence à prendre forme la "vraie vie": étonnement, émerveillement dans la découverte des richesses de l'écriture et de l'imaginaire. Une lecture partielle de l'Essai sur les données immédiates de la conscience peut nous permettre, d'un point de vue philosophique, d'en saisir toute la portée anthropologique et

de mieux comprendre ce qui se joue dans la conscience du lecteur.

Le concept de durée est la pierre angulaire de la philosophie de Bergson. L'expérience de la "durée concrète" est le signe qui manifeste l'irréductibilité de l'esprit humain à toute forme de déterminisme: la vie de l'esprit est pure contingence, elle échappe essentiellement à la nécessité qu'implique, par exemple, la causalité des phénomènes de la nature. Je ne présente ici que les aboutissants de la réflexion de Bergson sur cette question. Aussi ne faut-il pas chercher dans mon exposé la rigueur dialectique qu'on retrouve chez le philosophe.

La "durée concrète" ou "durée pure" se distingue fondamentalement de ce que nous appelons communément le "temps", et que Bergson nomme: "temps homogène". Elle est en quelque sorte l'impression intime que cause la succession de nos états de conscience, lesquels se fondent les uns dans les autres et constituent, à chaque moment de la durée, un état global original, irréductible à toute analyse. Si l'analyse est impropre à l'étudier, c'est que sa démarche caractéristique exige la distinction et l'isolement par la pensée - donc le dénombrement - d'éléments au sein de l'objet considéré: or, la durée est essentiellement mouvante et les éléments qu'elle organise n'ont chacun d'existence réelle que placés dans leur milieu ambiant et à un moment déterminé, lequel est toujours dépassé pour l'esprit qui le considère et tente de le fixer: "On ne peut que vivre cette durée, au fur et à mesure qu'elle se déroule." (7) Les éléments qui constituent la vie de l'esprit - les sensations, les sentiments et les idées profondes - sont essentiellement de nature qualitative: ils ne sauraient se prêter à la mesure puisque le "lieu" où ils

se déroulent n'est en aucun sens un lieu spatial qui permettrait l'alignement d'éléments distincts et dénombrables.

Le temps homogène, en revanche, emprunte à la fois sa réalité à la spatialité du monde extérieur et à la durée interne. Dans le monde extérieur se manifeste une "extériorité réciproque (des phénomènes) sans succession"(8), le mouvement que nous leur attribuons n'est en effet qu'une synthèse mentale. Le mouvement n'est pas dans les choses: celles-ci, en un point déterminé de l'espace, apparaissent et disparaissent simplement, et c'est l'esprit qui conserve de l'objet disparu une image qu'il lie à celles qui suivent afin de créer le mouvement. Inversement, la conscience est le lieu d'une "succession (d'états) sans extériorité réciproque"(9): les états de conscience ne suivent réellement, c'est-à-dire qu'ils sont chacun liés intrinsèquement les uns aux autres et ne possèdent ainsi aucune délimitation nette. Le concept de temps est rendu possible grâce à un "phénomène d'endosmose" qui consiste à introduire dans le déroulement de la durée interne et des états qui la composent les formes quantitatives que notre esprit emprunte à la spatialité extérieure. On ne peut expliquer plus synthétiquement que Bergson le phénomène en question:

"Entre cette succession sans extériorité et cette extériorité sans succession une espèce d'échange se produit, assez analogue à ce que les physiciens appellent un phénomène d'endosmose. Comme les phases successives de notre vie consciente, qui se pénètrent cependant les unes les autres, correspondent chacune à une oscillation du pendule qui lui est

simultanée, comme d'autre part ces oscillations sont nettement distinctes, puisque l'une n'est plus quand l'autre se produit, nous contractons l'habitude d'établir la même distinction entre les moments successifs de notre vie consciente: les oscillations du balancier la décomposent, pour ainsi dire, en parties extérieures les unes aux autres. De là l'idée erronée d'une durée interne homogène, analogue à l'espace, dont les moments identiques se suivraient sans se pénétrer. Mais, d'autre part, les oscillations pendulaires, qui ne sont distinctes que parce que l'une s'est évanouie quand l'autre paraît, bénéficient en quelque sorte de l'influence qu'elles ont ainsi exercée sur notre vie consciente. Grâce au souvenir que notre conscience a organisé de leur ensemble, elles se conservent, puis elles s'allignent: bref, nous créons pour elles une quatrième dimension de l'espace, que nous appelons le temps homogène, et qui permet au mouvement pendulaire, quoique se produisant sur place, de se juxtaposer indéfiniment à lui-même.'(10)

C'est ainsi que nous parvenons à dire des choses qu'elles durent, des phénomènes qu'ils se succèdent dans le temps, et que nous en venons à distinguer en nous des états différents qui se juxtaposent et s'additionnent au lieu de se succéder et de se pénétrer. Et c'est uniquement à cette dernière condition qu'il nous est possible d'exprimer notre être intérieur par le langage: le processus de socialisation, qui exige la communication, commence avec la délimitation nette et arbitraire des éléments qui composent la vie pu-

rement subjective. Seulement, nous n'exprimons ainsi qu'une couche superficielle de notre être profond. En délimitant plus ou moins définitivement nos impressions, sentiments et sensations par le langage, nous en appauvrissons considérablement la réalité et nous nous exposons finalement au danger de ne plus distinguer la vie dynamique qui nous habite de son expression figée:

"Au lieu d'une vie intérieure dont les phases successives, chacune unique en son genre, sont incommensurables avec le langage, nous obtiendrons un moi re-composable artificiellement (...), et le même mécanisme par lequel nous nous expliquions d'abord notre conduite finira par le gouverner."(11)

Pour illustrer le concept de durée concrète, Bergson mentionne une expérience qui offre des similitudes frappantes avec celle que Proust décrit au passage du clocher de Saint-Hilaire:

"Au moment où j'écris ces lignes, l'heure sonne à une horloge voisine; mais mon oreille distraite ne s'en aperçoit que lorsque plusieurs coups se sont déjà fait entendre; je ne les ai donc pas comptés. Et néanmoins, il me suffit d'un effort d'attention rétrospective pour faire la somme des quatre coups déjà sonnés, et les ajouter à ceux que j'entends. Si, rentrant en moi-même, je m'interroge alors soigneusement sur ce qui vient de se passer, je m'aperçois que les quatre premiers sons avaient frappé mon oreille et même ému ma conscience, mais que les sensations produites par chacun d'eux, au lieu de se juxtaposer,

s'étaient fondues les unes dans les autres de manière à douer l'ensemble d'un aspect propre, de manière à en faire une espèce de phrase musicale."(12)

Chez Bergson comme chez Proust, c'est le fait de s'être rendu compte rétrospectivement qu'un événement extérieur s'est produit à leur insu qui permet au sujet absorbé de prendre conscience du rythme propre et de la nature originale de son existence intérieure. Et l'expérience de l'heure qui sonne est, parmi les autres du même genre, celle qui agit le plus efficacement: le clocher et l'horloge sont en effet destinés à mesurer le temps homogène au sein duquel nous évaluons habituellement et auquel nous échappons dans des circonstances particulières. Dans le texte de Proust, le lecteur saisit immédiatement, lorsque l'heure sonne, la différence essentielle qui existe entre la vie intérieure laissée à elle-même, gouvernée par son seul dynamisme, et cette même vie harnachée par le temps homogène, "ce temps qui se refabrique si bien", selon l'expression de l'écrivain(13). Bergson, dans son expérience, ne s'en rend compte qu'après coup, lorsqu'il peut reconstituer mentalement ce que sa mémoire a enregistré. Les deux, toutefois, ont vécu dans la durée concrète et ont apprécié la différence qualitative qui distingue la conscience immédiate de l'intériorité de l'image réfractée que nous nous en formons et à laquelle nous essayons de la faire correspondre.

Finalement, en démontrant la réalité concrète de la durée interne, Bergson en arrive à distinguer "deux aspects de la vie consciente" qui correspondent aux "deux aspects du moi": le moi superficiel et le moi profond ou fondamental. Se situer dans la durée concrète c'est retrouver

ce moi fondamental enseveli sous la couche opaque et résistante des perceptions figées que nous avons de nous-mêmes et qui forment notre moi superficiel dont la constitution et la prééminence répondent aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier.

Avant d'aller plus loin, achevons de marquer la correspondance étonnante des pensées de Proust et de Bergson. Nous trouvons, quelques pages après le texte auquel nous sommes attardés, un passage dans lequel Proust décrit la reconnaissance d'une dimension intérieure insoupçonnée. Le narrateur exprime l'émotion provoquée par la lecture d'un passage de Bergotte:

"(...) une joie que je me sentis éprouver en une région plus profonde de moi-même, plus unie, plus vaste, d'où les obstacles et les séparations semblaient avoir été enlevés."(14)

En des mots différents, il s'agit bien là de ce "moi intérieur, celui qui sent et se passionne (...) (et) dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace."(15)

* * *

L'ECRIVAIN: mémoire et littérature

"Je pose la tasse et me tourne vers mon esprit. C'est à lui de trouver la vérité. Mais comment? (...) Chercher? pas seulement: créer."(16)

Le souvenir n'est pas seulement la pure réapparition de l'événement passé. Il en est aussi la réappropriation créatrice. Ici s'ouvre la voie de l'écriture.

Dans le premier volume de l'oeuvre de Proust nous apprenons trois types de circonstances au cours desquelles le narrateur retrouve tout un pan de son existence passée. Il y a d'abord les perturbations occasionnées par les nuits de sommeil troublées de fréquents réveils: lorsque le rêveur s'éveille au milieu de la nuit, il n'a d'abord plus conscience de son identité propre; ensuite les souvenirs de chambres habitées autrefois défilent dans son esprit et finissent progressivement par le ramener au sentiment de son existence actuelle avec les précisions d'ordre temporel et spatial qui l'accompagnent. Si ces évocations du passé ne durent que quelques secondes, elles donnent néanmoins "le branle à la mémoire": elles suscitent l'intérêt du dormeur qui, une fois bien éveillé, prolonge le processus d'évocation. Ainsi s'amorce la première partie de "Combray".

Le processus du "ressouvenir" est aussi déclenché par l'écoute de la musique. Proust décrit minutieusement ce phénomène dans la seconde partie du roman, par l'entremise du personnage de Swann. Mais il y a encore et surtout, semblable au précédent, le phénomène complexe du rappel des souvenirs que suscitent les odeurs et les saveurs: le célèbre passage du "morceau de madeleine" le décrit de façon très intéressante. A la suite de cette description, Proust fait remarquer que:

"(...) l'odeur et la saveur restent encore longtemps, comme des âmes, à se rappeler,

à attendre, à espérer, sur la ruine de tout le reste, à porter sans fléchir, sur leur gouttelette presque impalpable, l'édifice immense du souvenir."(17)

L'odeur et la saveur, dans le cas qui nous occupe, ne doivent pas uniquement être considérées comme ce qui, à la façon d'une cause produisant un effet essentiellement différent d'elle, déclenche le souvenir. Proust veut insister sur le fait qu'elles vivent dans le souvenir même, qu'elles en constituent en quelque sorte la matérialité. Odeur et saveur sont, au-delà de leur réalité immédiate accessible à tous, "couleur du temps"(18); en termes bergsoniens, on pourrait dire qu'elles forment le caractère même d'un moment de la durée d'une vie humaine. Au reste, citons ce passage intéressant où Bergson évoque une expérience semblable à celle de Proust:

"Je respire l'odeur d'une rose, et aussitôt des souvenirs confus d'enfance me reviennent à la mémoire. A vrai dire, ces souvenirs n'ont point été évoqués par le parfum de la rose: je les respire dans l'odeur même; elle est tout cela pour moi."(19)

Une odeur de rose n'existe pas en soi: il existe autant d'odeurs de rose qu'il y a d'êtres pour sentir la rose. Chacune de ces odeurs ne tient sa réalité que de l'ensemble des sensations et des émotions auquel elle se rattache à un moment particulier de la durée d'une conscience. C'est en ce sens qu'elle est indissolublement liée à un complexe de souvenirs.

Dans chacune des trois situations différentes qui éveillent les souvenirs, un résultat de même nature est atteint: les événements de jadis ne resurgissent pas à la conscience comme les signes ou les jalons de l'évolution d'une vie qu'un effort d'attention rétrospectif cherche à reconstituer afin d'en expliquer l'orientation et l'aboutissement; ils apparaissent à nouveau comme les éléments constitutifs d'un moment d'une vie dont ils expriment, si je puis dire, la tonalité existentielle caractéristique. Voilà exprimée toute la différence existant entre la nature des objets respectifs qui se rapportent aux deux aspects de la mémoire que Proust distingue: la "mémoire volontaire" ou "mémoire de l'intelligence" et la mémoire involontaire (celle-ci n'est pas nommément désignée par Proust).

La mémoire de l'intelligence ne donne sur le passé que des renseignements qui, essentiellement, "ne conservent rien de lui".(20) La mémoire involontaire, au contraire, nous le livre tel qu'il est, mais son exercice est inévitablement lié au hasard de la rencontre d'un objet investi de notre passé(21). Bergson établit exactement, bien que de manière plus explicite et élaborée, la même distinction entre les deux aspects de la mémoire. La mémoire volontaire de Proust correspond chez lui à la "mémoire mécanique". Celle-ci joue dans la vie d'un être humain un rôle essentiellement pragmatique: elle répète les "mouvements intelligemment coordonnés" du passé afin d'en prolonger "l'effet utile jusqu'au moment présent"(22). Ainsi, elle ne nous représente pas notre passé sous forme "d'images-souvenirs", mais elle le joue dans des mécanismes d'action qui répètent ce qui dans le passé peut servir à rendre plus efficace l'action présente. La "mémoire spontanée", qui correspond à la mémoire involon-

taire de Proust, emmagasine au contraire sous forme d'"images-souvenirs" tout notre passé dans ses moindres détails, comme par le seul effet d'une nécessité naturelle. Dans des circonstances particulières, elle nous permet de revoir ce passé. Elle est la "mémoire par excellence", tandis que la mémoire mécanique est "l'habitude éclairée par la mémoire plutôt que la mémoire même."(23)

Chez Proust, le processus par lequel la mémoire involontaire réactive les images du passé participe parfois en quelque sorte du rêve: une nuance d'irréalité les accompagne:

"Parfois ce morceau de paysage (...) flotte incertain dans ma pensée (...) sans que je puisse dire de quel pays, de quel temps - peut-être tout simplement de quel rêve - il vient. Mais c'est surtout comme à des gisements profonds de mon sol mental, comme aux terrains résistants sur lesquels je m'appuie encore, que je dois penser au côté de Méséglise et au côté de Guermantes."(24)

La mémoire involontaire ne sert donc pas essentiellement à reconstituer fidèlement le passé, au sens où on pourrait toujours lui faire correspondre des coordonnées spatio-temporelles bien déterminées; sa valeur ne réside pas tant dans la possibilité qu'elle offre de connaître le détail de ce que fut notre existence antérieure que dans l'opportunité qu'elle donne de reconnaître comment se sont constitués les fondements caractéristiques de notre personnalité individuelle et profonde.

Ainsi, la problématique de la mémoire rejoint chez Proust celle du moi profond, comme chez Bergson. Selon lui, la mémoire n'est pas une "faculté" au sens où son fonctionnement serait conditionné par des déterminations qui lui seraient propres:

"La mémoire (...) n'est pas une faculté de classer des souvenirs dans un tiroir ou de les inscrire sur un registre. Il n'y a pas de registre, pas de tiroir, il n'y a même pas ici, à proprement parler, une faculté, car une faculté s'exerce par intermittences, quand elle veut ou quand elle peut, tandis que l'amoncellement du passé sur le passé se poursuit sans trêve."(25)

La mémoire est un aspect ou un moment constitutif du processus de déroulement de la durée que, dans cette perspective particulière, nous pouvons décrire comme étant: "le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant."(26) C'est en ce sens que nous pouvons dire d'un être qu'il dure, qu'il possède une histoire propre et continue dont les retentissements actuels accusent toujours une parenté avec chaque moment de la durée de son existence, même parmi les plus éloignés: "c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons."(27)

Nous comprenons mieux maintenant l'importance accordée par Proust à l'événement du "morceau de madeleine" et l'emphase dramatique avec laquelle il le décrit. "Ce qui palpète ainsi au fond de moi" est certes d'abord un souvenir particulier lié à la saveur du gâteau trempé dans le thé, mais c'est aussi et surtout le clair-obscur de

l'antichambre qui mène aux domaines profonds et inexplorés de la vie intérieure. Si Proust peut retrouver dans ses souvenirs la coloration fondamentale de sa personnalité profonde, c'est qu'ils sont empreints de sa durée, laquelle constitue le processus ininterrompu de son existence intime; ils lui permettent ainsi de se replacer dans son courant, de rejoindre par là son moi concret avec la complexité dynamique des éléments qui le forment; ultimement, il peut se reconnaître soi, en entier, tel qu'il est fondamentalement.

"Pour évoquer le passé sous forme d'image, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver. L'homme seul (28) est peut-être capable d'un effort de ce genre." (29)

Cette "recherche du temps perdu" semble a priori n'exiger en aucune manière de concrétisation: issue de l'esprit, sa réalisation complète ne devrait exiger rien de plus que les avenues de l'esprit. Or nous cherchons à connaître le rôle que joue dans cette quête l'écriture, expression matérielle d'une activité spirituelle. Comment, et dans quelle mesure, le phénomène purement idéal du "ressouvenir" nécessite-t-il ou entraîne-t-il, chez Proust, sa matérialisation dans l'écriture? La réponse à cette question exige encore quelques éclaircissements préalables. Mais remarquons dès maintenant que, d'une façon significative, la difficulté que Proust nous avoue avoir éprouvée dans la recherche du sujet pour son oeuvre littéraire n'est pas sans rapport avec celle qu'implique la mise en branle de la mémoire involontaire. Les citations qui suivent en témoignent:

"(...) puisque je voulais un jour être un écrivain, il était temps de savoir ce que je comptais écrire. Mais dès que je me le demandais tâchant de trouver un sujet où je puisse faire tenir une signification philosophique infinie, mon esprit s'arrêtait de fonctionner, je ne voyais plus que le vide en face de mon attention (...)." (30)

"Arrivera-t-il jusqu'à la surface de ma claire conscience, ce souvenir (...)? Je ne sais. Maintenant je ne sens plus rien, il est arrêté, redescendu peut-être; qui sait s'il remontera jamais de sa nuit? Dix fois il me faut recommencer, me pencher vers lui. Et chaque fois la lâcheté qui nous détourne de toute tâche difficile, de toute oeuvre importante, m'a conseillé de laisser cela, de boire mon thé en pensant simplement à mes ennuis d'aujourd'hui, à mes désirs de demain qui se laissent remâcher sans peine.

Et tout d'un coup le souvenir m'est apparu (...)." (31)

... Et suivent les quelques quatre cents pages restantes de Swann.

Bergson souligne aussi cette difficulté et en propose une explication:

"Encore le passé où nous remontons ainsi est-il glissant, toujours sur le point de nous échapper, comme si cette mémoire régressive était contrariée par l'autre mémoire, plus naturelle, dont le mouvement en avant nous porte à agir et

à vivre."(32)

Il semble donc que le "ressouvenir" et l'acte d'écrire convergent vers un même point d'origine.

* * *

L'HOMME: l'écriture comme mode d'existence

"C'est parce que je croyais aux choses, aux êtres, tandis que je les parcourais, que les choses, les êtres qu'ils m'ont fait connaître sont les seuls que je prenne encore au sérieux et qui me donnent encore de la joie. Soit que la force qui crée soit tarie en moi, les fleurs qu'on me montre aujourd'hui pour la première fois ne me semblent pas de vraies fleurs."(33)

Nous avons vu que la vie à Combray avait été l'occasion pour Proust de découvrir par la lecture une vie parallèle à l'existence quotidienne et banale, une vie plus profonde reliée à "une région plus profonde" de son être. Cette "vraie vie" s'oppose d'abord, et le plus manifestement, à la vie mondaine:

"En somme, la vie qu'on menait chez les Verdurin et qu'il avait appelée si souvent "la vraie vie" lui semblait la pire de toutes, et leur petit noyau le dernier des milieux."(34)

Dès le début du roman, Proust fait remarquer: "Notre personnalité sociale est une création de la pensée des autres."(35). Toute la seconde partie sera pour l'essentiel l'illustration concrète de cette affirmation: à travers les vicis-

situdes de la passion de Swann, nous découvrons un monde bien différent de celui de Combray, un monde peuplé d'êtres superficiels et ridicules; nous assistons à la "mécanique de la vie".(36) En voici un exemple truculent:

"Quant à M. Verdurin, il ne marchanda pas sa gaîté, car il avait trouvé depuis peu pour la signifier un symbole autre que celui dont usait sa femme, mais aussi simple et aussi clair. A peine avait-il commencé à faire le mouvement de tête et d'épaules de quelqu'un qui s'esclaffe qu'aussitôt il se mettait à tousser comme si, en riant trop fort, il avait avalé la fumée de sa pipe. En la gardant toujours au coin de sa bouche, il prolongeait indéfiniment le simulacre de suffocation et d'hilarité. Ainsi lui et Mme Verdurin qui, en face, écoutant le peintre qui lui racontait une histoire, fermait les yeux avant de précipiter son visage dans ses mains, avaient l'air de deux masques de théâtre qui figuraient différemment la gaîté."(37)

Dans cette vie mondaine, Swann est à la fois spectateur et acteur; s'il se prête volontiers au jeu des conventions et de l'artifice, il conserve toujours néanmoins une lucidité qui l'empêche de s'identifier complètement à sa personnalité sociale, "création de la pensée des autres". La passion qu'il éprouve pour Odette l'aveugle tout d'abord (il se complaît au salon des Verdurin), et finit ensuite, lorsque son amour le fait souffrir, par lui ouvrir les yeux un certain temps; le salon des Verdurin, de dépositaire de la "vraie vie" qu'il était, devient "le dernier des milieux". Même Odette n'échappe pas, quoique bien temporel-

rement, à ses diatribes:

"Tu es une eau informe qui coule selon la pente qu'on lui offre, un poisson sans mémoire et sans réflexion qui, tant qu'il vivra dans son aquarium, se heurtera cent fois par jour contre le vitrage qu'il continuera à prendre pour de l'eau."(38)

Plus originelle et fondamentale est toutefois l'opposition entre la "vraie vie" et la naissance même du processus de socialisation. A Combray, la "vraie vie" ne consiste pas uniquement dans les séances de lecture: à vrai dire, celles-ci ne sont en somme que ce qui permet de prendre conscience de cette vie déjà présente mais menacée. Présente, elle l'est sans contredit et de façon saisissante dans la manière dont le monde ambiant est perçu aux yeux du jeune garçon qui parcourt les lieux de Combray. Pour s'en convaincre il suffit de relire l'extraordinaire passage du clocher de Saint-Hilaire(39). Cette architecture n'apparaît pas aux yeux du narrateur comme une chose donnée en spectacle mais comme "un être sans équivalent"(40) qui donne "à toutes les occupations, à toutes les heures, à tous les points de vue de la ville, leur figure, leur couronnement, leur consécration."(41) Pour l'enfant spontanément sensible à toutes les nuances d'impressions que suscite en lui l'état des choses qui l'entourent, le clocher de Saint-Hilaire revêt au cours de la journée, selon l'heure, le temps et les activités en cours qui composent son ambiance immédiate, une multitude d'apparences: il est tantôt, "par un matin brumeux d'automne", cette "ruine de pourpre presque de la couleur de la vigne vierge"; tantôt, "par une chaude matinée d'été", ce "soleil noir"; tantôt, au moment des courses chez le pâtissier, après la messe, cette "grande brioche

bénie, avec des écailles et des égouttements gommeux de soleil"; tantôt, "dans la journée finissante", ce "coussin de velours brun sur le ciel pâli"; tantôt, enfin, dans les différentes perspectives qu'il offre au cours des promenades dans Combray, ce "pinacle inattendu, levé (...) comme le doigt de Dieu dont le corps (est) caché dans la foule des humains". Comme l'odeur de rose est tout ce qu'elle évoque pour Bergson, le clocher de Saint-Hilaire est "tout cela" pour l'enfant de Combray; et, pour l'homme qui se souvient aujourd'hui de cette période de sa vie, il est encore tout cela, à tel point que, rencontrant à Paris une architecture vaguement ressemblante au clocher, il interrompt sa course et s'arrête des heures à la considérer, cherchant fébrilement au fond de lui l'image oubliée:

"Et sans doute alors, et plus anxieusement que tout à l'heure quand je lui demandais (au passant) de me renseigner, je cherche encore mon chemin, je tourne une rue... mais ... c'est dans mon coeur."(42)

Cette perception du monde environnant, dont le passage du clocher de Saint-Hilaire nous offre, parmi tant d'autres, un exemple saisissant, se distingue radicalement de la perception commune et quasi inévitable que nous avons des choses. Préoccupés que nous sommes par toute la sphère de notre activité sociale (au sens le plus large de l'expression), nous cheminons au travers des choses qui nous entourent sans percevoir les multiples aspects que chacune d'elles revêt, puisque nous en avons fixé par la pensée et à l'aide du langage, pour éviter qu'elles ne viennent perturber notre attention, le sens et l'apparence en une forme aisée à évoquer ou à reconnaître. En fait, nous formons dans notre esprit des espèces

de formes abstraites des choses, qui n'en retiennent que le caractère le plus général, le plus plat, et que nous interposons ensuite, lors de nos "excursions" dans la réalité extérieure, entre nous et elles, nous interdisant ainsi de laisser spontanément nous impressionner leur radicale multiplicité d'apparence. Ainsi, nous nous coupons de toute une dimension de notre vie intérieure, qui consiste à laisser s'exercer tout le processus dynamique de développement de ces multiples impressions enchaînées les unes aux autres, ancrées en nous, et qui sans doute modifient à chaque instant notre être. Il s'agit là, pour le dire en termes bergsoniens, d'un aspect du processus dynamique d'écoulement de la durée concrète: se situer en elle c'est, dans le cas qui nous occupe, laisser venir à soi les impressions que les choses créent, les laisser s'organiser entre elles et finalement s'intégrer au vaste complexe des états de conscience qui occupe notre moi profond à chaque moment de notre existence. Le passage de l'averse de pluie, situé au beau milieu d'une conversation des plus banales entre la tante Léonie et sa servante Françoise, étonne par la subtilité avec laquelle il reproduit l'impression auditive et profonde, assisterait à l'amorce d'une ondée:

Un petit coup au carreau, comme si quelque chose l'avait heurté, suivi d'une ample chute légère comme de grains de sable qu'on eût laissés tomber d'une fenêtre au-dessus, puis la chute s'éteignant, se réglant, adoptant un rythme, devenant fluide, sonore, musicale, innombrable, universelle: c'était la pluie."(43)

"Eh bien: Françoise, qu'est-ce que je disais? Ce que cela tombe: ", s'exclame immédiatement après tante Léonie. Contraste très ironique: Léonie

avait prévu que la pluie allait tremper Mme Goupil et sa robe de soie; et, dans la pluie qui débute, elle n'a rien vu d'autre que la confirmation de sa prédiction, tandis que le jeune Proust, qui lisait au jardin...

- Cette vie profonde menée à Combray n'allait pas tarder à s'altérer lors des promenades du "côté de Guermantes". Là s'amorce, ou se manifeste explicitement, le processus irréversible de la socialisation du moi:

"C'est du côté de Guermantes que j'ai appris à distinguer ces états qui se succèdent en moi, pendant certaines périodes, et vient jusqu'à se partager chaque journée, l'une revenant chasser l'autre, avec la ponctualité de la fièvre; contigus, mais si extérieurs l'un à l'autre, si dépourvus de moyens de communication entre eux, que je ne puis plus comprendre, plus même me représenter, dans l'un, ce que j'ai désiré, ou redouté, ou accompli dans l'autre."(44)

Comment cette transformation s'est-elle opérée? Comment la vie intérieure continue, faite d'états successifs et solidaires, s'est-elle muée en une vie aux états bien distincts et juxtaposés les uns aux autres? D'abord, il y a la reconnaissance de l'altérité radicale des consciences:

"Je cessais de croire partagés par d'autres êtres, de croire vrais en dehors de moi, les désirs que je formais pendant ces promenades et qui ne se réalisaient pas. Ils ne m'apparaissaient plus que comme les créations purement subjectives, impuissantes, illusives,

de mon tempérament."(45)

Vivre la vie intérieure, la laisser se dérouler naturellement, ne suffit plus: il y a maintenant l'Autre, dont l'apparition fait naître le désir (la nécessité?) d'objectivation, d'extériorisation de la vie subjective. Le langage s'offre alors tout naturellement comme étant ce par quoi cela pourra s'accomplir. Mais, selon le mot de Bergson, "la pensée demeure incommensurable avec le langage", du moins en ce qui concerne la conscience des états profonds. Proust le réalise avec acuité lors d'une de ses promenades: il lui arrive de ne pouvoir exprimer que par: "Zut, zut, zut, zut"(46) le ravissement causé par un reflet particulier du soleil dans une mare; il est alors "frappé pour la première fois de ce désaccord entre nos impressions et leur expression habituelle."

La plupart des prétendues traductions de ce que nous avons ressenti ne font ainsi que nous en débarrasser, en le faisant sortir de nous sous une forme indistincte qui ne nous apprend pas à le connaître."
(47)

Les mots usuels dont nous nous servons pour exprimer notre intériorité ne parviennent qu'à la masquer: pour des raisons d'ordre pragmatique, nous n'avons pas intérêt à en découvrir toute la richesse. Bergson explicite avec finesse ce comportement:

"Notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle. Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langa-

ge. De là vient que nous confondons le sentiment même, qui est dans un perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent, et surtout avec le mot qui exprime cet objet. (...) Toute sensation se modifie en se répétant, et (...) si elle ne me paraît pas changer du jour au lendemain, c'est parce que je l'aperçois maintenant à travers l'objet qui en est la cause, à travers le mot qui la traduit. (...) Le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle."(48)

Face au désir d'objectivation de la vie intérieure, c'est donc d'abord l'insuffisance du langage qui est ressentie par Proust. Il lui faudra en conséquence trouver un autre expédient. La première apparition de Gilberte (49) le lui fournit: c'est désormais son image obsédante qui médiatise les rapports entre sa subjectivité et le monde extérieur, c'est par elle qu'il tentera de rendre accessible son être intérieur à la réalité spatiale et sociale du monde qui l'entoure. Gilberte entre en scène à la première partie du roman; la passion qu'éprouve Proust à son endroit ne sera relatée qu'à la dernière partie: entre ces deux volets, qui sont en parfaite continuité, s'intercale la longue histoire de la passion de Swann pour Odette, qui en fait n'est dans cette perspective, si je puis dire, que l'anticipation grossissante de l'amour qu'éprouvera Proust pour Gilberte.

- Nous avons vu plus haut le rôle fondamental que joue la mémoire involontaire dans la réappropriation créatrice des souvenirs: nous disions qu'elle permet de se replacer dans la durée de retrouver le moi fondamental, en donnant la "coloration" essentielle des états de conscience appartenant à un moment passé de la durée d'une vie. Mais s'agit-il proprement de retrouver le moi fondamental? Considérons qu'un être qui vivrait sans partage une vie de même nature que celle du jeune Proust à Combray n'aurait assurément aucunement conscience de la valeur de cette existence. Il faut, pour la reconnaître telle, s'être donné d'elle un aperçu d'ensemble à partir d'un lieu qui lui échappe essentiellement; car en effet on ne se représente pas la durée au moment où elle s'écoule, mais on la ressent, au fur et à mesure qu'elle se déroule. On ne peut soupçonner ou affirmer l'existence d'une "vraie vie" qu'à partir d'une expérience où elle est radicalement absente, et reconnue à un moment donné comme telle. Il s'agit donc, pour parler rigoureusement, de réellement découvrir à l'aide de la mémoire le moi fondamental, la durée qui le porte, en somme, la "vraie vie". De fait, n'est-il pas question, dans la phrase sur laquelle nous nous interrogeons, de "la vie enfin découverte et éclaircie"? En tant que ce qui est impliqué dans l'expression "la vraie vie" concerne la valeur et l'originalité propres de cette existence, la mémoire, après bien des années, la découvre bel et bien. Parlant de l'existence intime vécue du côté de Méséglise et du côté de Guermantes, Proust écrit:

"Sans doute elle progresse en nous insensiblement, et les vérités qui en ont changé pour nous le sens et l'as-

pect, qui nous ont ouvert de nouveaux chemins, nous en préparions depuis longtemps la découverte; mais c'était sans le savoir; et elles ne datent pour nous que du jour, de la minute où elles nous sont devenues visibles."(50)

Il faut donc bien distinguer, du point de vue de celui qui les vit, entre l'existence à Combray et celle que la mémoire recrée: la première est la vraie vie immédiate, c'est-à-dire celle dont on ne perçoit pas le dynamisme et la nature propres; la seconde est la "vraie vie" proprement dite.

On imagine le premier mouvement, le premier désir de Proust découvrant la richesse que portent les images du passé: tenter de les retrouver dans la réalité, dans la vie présente. C'est d'ailleurs ce qu'à la fin du roman il raconte avoir fait au Bois de Boulogne. Malheureusement - ou heureusement: on ne sait trop -, cette richesse n'est pas dans les choses elles-mêmes mais bien dans la mémoire qui les a conservées:

"La réalité que j'avais connue n'existait plus."(51)

Les choses et les événements du passé auraient beau se conserver tels qu'ils furent, il leur "manquerait toujours le charme qui leur vient de la mémoire même et de n'être pas perçus par les sens."(52) C'est ainsi qu'il faut entendre que peut-être "la réalité ne se forme que dans la mémoire", "réalité" étant comprise au sens d'un sentiment d'existence intense.

Avec cette prise de conscience, la littérature s'offre en elle-même comme un mode d'existence. En effet, la vie purement subjective qu'offre la réactivation des souvenirs par la mémoire ne suffit pas: le désir d'objectivation de l'existence intérieure, né avec le processus de socialisation, est toujours présent; la présence de l'Autre entraîne la nécessité de rendre compte de soi. Dès lors, nous comprenons le projet de La recherche: il fallait une oeuvre ample, dont les parties, comme les moments d'une vie profonde, fussent intimement liées les unes aux autres; il fallait aussi une phrase qui fût l'image, en dimensions réduites, de cette oeuvre et de la vie qu'elle exprime:

"La vie spirituelle est une phrase unique (...) semée de virgules, mais nulle part coupée par des points."(53)

"On a pu voir, ainsi, dans la phrase proustienne, une figuration de la durée bergsonienne - d'abord par sa longueur souvent démesurée, enfin et surtout par sa prédilection pour l'imparfait, le temps verbal "le mieux capable d'exprimer le passé qui se poursuit dans le présent et le continue, qui sans être pleinement présent n'est pas complètement passé, et qui ne saura donc être localisé, arrêté, délimité avec précision."(54)

Il fallait, par ces moyens, rendre compte le plus fidèlement possible de cette vie nouvelle et insoupçonnée qu'offre la mémoire.

Plus que la simple matérialisation de la vie subjective, l'écriture en est aussi l'aiguillon et le soutien: en ce sens, elle en est, plus qu'un

moyen d'y accéder, un élément intrinsèque. Il serait illusoire de croire pouvoir maintenir d'une façon soutenue le processus de réactivation des souvenirs au sein d'une vie sociale qui, constamment, porterait l'homme à s'identifier à elle ou à se reconnaître essentiellement en elle: il fallait une activité reconnue socialement et qui, avec le moins de partage possible, pût créer des conditions favorables au maintien et à l'épanouissement d'une existence toute intérieure, moulée à la durée concrète. L'écriture réalisait ces conditions. Sans doute peut-on affirmer que, chez Proust, le métier d'écrivain est le métier de "la vraie vie".

* * *

Ainsi, finalement, la "vraie vie" se confond avec la littérature. Mais, originellement, elle consiste dans l'expérience immédiate de la durée concrète et du moi profond vécue à Combray. Et, fondamentalement, elle tient dans la conscience que procure la mémoire involontaire d'avoir vécu la durée. "La réalité ne se forme que dans la mémoire" car la conscience ne survient qu'après coup. La vie "réellement vécue" est celle dont la profondeur et la nature n'échappent pas à la conscience.

Les dernières pages de Swann semblent renfermer le roman sur lui-même par la constatation de l'absence radicale, dans la réalité, de tout ce que Proust a évoqué en quelque cinq cents pages. En fait, je crois l'avoir montré, ces pages ne font qu'exprimer définitivement la nécessité de La recherche: puisque cette réalité n'existe plus, il faut désormais la recréer par la mémoire et l'écriture. Une telle entreprise est proprement admirable car elle accomplit la tâche immense qui

consiste à concilier entre elles la vie immédiate propre à l'enfance et la vie "médiante" de l'âge adulte, en accordant à la première un statut d'être (le "temps retrouvé") et en faisant participer la seconde à cette vie immédiate par le travail de l'écriture.

L'oeuvre de Proust traduit en définitive un effort remarquable de dénonciation et de libération à l'endroit de cette aliénation que constitue une existence où la reconnaissance de l'altérité des consciences individuelles s'est transportée à l'intérieur même de la vie subjective la plus intime pour y faire naître l'altérité de soi à soi. Mais elle trahit en même temps le sentiment marqué de l'irréparable à l'égard du "temps perdu". Aussi faut-il chercher à savoir si la littérature suffit à la réalisation de cette libération et si même elle en est l'instrument privilégié.

* * *

Sylvain Bournival
étudiant
Université de Montréal

BIBLIOGRAPHIE

- BERGSON, Henri, Essai sur les données immédiates de la conscience, 144e éd. Paris, Bibliothèque de philosophie contemporaine, P.U.F., 1970, 180 p.
- BERGSON, Henri, L'évolution créatrice, 102e éd., Paris, B.P.C., P.U.F., 1962, 372 p.
- BERGSON, Henri, Matière et mémoire, 46e éd., Paris, B.P.C., P.U.F., 1946, 280 p.
- PROUST, Marcel, Du côté de chez Swann, Paris, Folio, Gallimard, 1978, 504 p.
- PROUST, Marcel, Le temps retrouvé, Paris, Folio, Gallimard, 1980, 442 p.

NOTES:

1. Essai ..., p. 99-100.
2. Le temps retrouvé, p. 257.
3. Essai ..., p. 93.
4. Du côté de chez Swann, p. 108.
5. Je n'ai pas à traiter ici du problème difficile de l'identification de Proust au narrateur. Pour des raisons de commodité, je ferai comme s'ils étaient une seule et même personne.
6. Du côté de chez Swann, p. 108.
7. Essai ..., p. 149.

8. Ibid., p. 81.
9. Ibid., p. 81.
10. Ibid., p. 81-82.
11. Ibid., p. 178.
12. Ibid., p. 94-95.
13. Du côté ..., p. 463.
14. Ibid., p. 116; c'est moi qui souligne.
15. Essai ..., p. 93.
16. Du côté ..., p. 59.
17. Ibid., p. 61.
Il ne s'agit pas seulement ici d'une métaphore.
C'est du moins ce que nous autorise à penser
l'adhésion de Proust à la croyance celtique
qu'il mentionne quelques pages plus haut.
18. Ibid., p. 63.
19. Essai ..., pp.121-122.
20. Du côté ..., p. 57.
21. Ibid., p. 58.
22. Matière et mémoire, pp. 86-87.
23. Ibid., p. 89.
24. Du côté ..., p. 220; c'est moi qui souligne.
25. L'évolution créatrice, pp. 4-5.

26. Ibid., p. 4.
27. Ibid., p. 5.
28. Entendre: "seulement l'homme", et non: "l'homme solitaire".
29. Matière et mémoire, p. 87.
30. Du côté..., p. 207.
31. Ibid., p. 60.
32. Matière et mémoire, pp. 87-88.
33. Du côté, pp. 220-221.
34. Ibid., p. 341.
35. Ibid., p. 28.
36. Ibid., p. 145.
37. Ibid., p. 312.
38. Ibid., p. 344-345.
39. Ibid., p. 79-84.
40. Ibid., p. 83.
41. Ibid., p. 81.
42. Ibid., p. 84.
43. Ibid., p. 125.
44. Ibid., p. 219; c'est moi qui souligne.

45. Ibid., p. 191.
46. Ibid., p. 187.
47. Ibid., p. 186-187.
48. Essai...., pp.97-98.
49. Du côté ..., p. 170.
50. Ibid., p. 220; c'est moi qui souligne.
51. Ibid., p. 504.
52. Ibid., p. 504.
53. Bergson, Henri, L'énergie spirituelle; cité par Michel Barlow in Bergson, Paris, Classiques du XXe siècle, Ed. Universitaires, 1966, p. 5, note 8.
54. Barlow, Michel, op. cit., p. 38; l'auteur cite un article de Floris Delattre: "Bergson et Proust, accords et dissonances", Etudes bergsoniennes, Volume I, p. 45.

PHILOSOPHIQUES

Revue officielle de la Société de Philosophie du Québec

SOMMAIRE

Volume IX, numéro 1

Avril 1982

ARTICLES

- G. MASSICOTTE, Critique de la pensée historique. Les premiers historiens français du mouvement ouvrier
- D. LETOCHA, Le trop dit, le dit, le mal dit et le non dit dans le discours althussérien sur l'idéologie
- P. GRAVEL, Hegel et la construction de l'Etat. Contribution à sa destruction
- L.-P. LUC, Le concept de démocratie dans la critique du droit politique hégélien
- Y. GAUTHIER, Vérité et vérification en logique mathématique et dans les théories physiques

BULLETIN

- A. MCKINNON, Les études kierkegaardienne au Canada

INTERVENTION

- G. RAULET, L'appel de l'histoire. La théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français

COMPTE RENDUS

- E.L. FORTIN, Dissidence et philosophie au moyen-âge. Dante et ses antécédents, par Claude Gagnon
- Benoît PRUCHE, Existant et acte d'être. Essai de philosophie existentielle, par Jourdain Lavoie

LIVRES RECUS

La Petite Revue de Philosophie

C.E.G.E.P. Edouard-Montpetit

S O M M A I R E

Automne 1982

Vol. 4, no 1

Liminaire

Roland Barthes: la traversée de l'imaginaire
par un sujet incertain

Normand Corbeil

Difficultés d'approche de l'oeuvre de Francis
Ponge

Diane-Ischa Ross

Machiavel est-il machiavélique?

Jacques G. Ruelland

La physiologie du goût de Brillat-Savarin

Michel Dufour

Lire pour lire

la poésie en revue depuis 10 ans

Claude Beausoleil

Langues et Nation

ou Langage et Région

Claude Gagnon

The P.T. Barnum Effect

ou les pièges du moi

Philippe Thiriart, Michel Legault

Femmes et philosophie

Josée Babin

Edouard Montpetit (1851-1954)

économiste, avocat, académicien, professeur

Alain Lavallée

CONSIDERATIONS

Revue de Philosophie

VOL. 5 NO. 2

Réflexions autour de la structure conflictuelle
de l'homme

Nicole Audiffren

Descartes et la naissance de la problématique
moderne du solipsisme

Denis Dumas

Exposé de la problématique du "on" chez Heidegger
suivi d'un prolongement critique

Jacques Vaillancourt

Chronique: Acquisitions récentes
Sociétés de philosophie
Evènements
Revues
Courrier du lecteur

Institution: \$15.00
De soutien : \$10.00
Régulier : \$ 7.00
Etudiant : \$ 6.00
Unité : \$ 2.50

Considérations
Faculté de philosophie
Secrétariat, bur. 644
Tour des Arts
Université Laval
Ste-Foy, G1K 7P4

Appel de textes

Re: PHI ZERO, vol. 11, no. 1
"Philosophie et Littérature"

La revue PHI ZERO appelle la collaboration des philosophes et des littéraires dans le but de publier un numéro ayant pour thème Philosophie et littérature. Tous les textes seront considérés et la décision relative à l'acceptation ou au refus relèvera du Comité de lecture de PHI ZERO. Tous les textes devront être dactylographiés à double interligne sur des feuilles 8 $\frac{1}{2}$ " x 11" et ne devront pas excéder 20 pages.

Date de tombée des textes: 1er Avril 1983

LES TEXTES DACTYLOGRAPHIÉS
DEVront ÊTRE ADRESSÉS
A LA REVUE PHI ZÉRO

PHI ZÉRO

Département de Philosophie

Université de Montréal

Case Postale 6128

Succursale A

Montréal Québec

H3C 3J7

\$5.00