

Vol. 3 no. 1

2

Epistémologie

Phi Zéro

revue étudiante de philosophie

comprenant un texte de

Dyon Gauthier

Nov. 74

Phi Zéro

revue étudiante de philosophie

FAIRE PARVENIR ARTICLES, ESSAIS ET NOTES A:

PHI ZERO

Service de documentation
Département de Philosophie
Université de Montréal
2910 Edouard Montpetit apt. 423
Montréal

PHI ZERO paraît trois fois par année académique sous la direction du Service de Documentation du Département de Philosophie de l'Université de Montréal.

PHI ZERO: abonnement annuel, 3 numéros pour \$2.00

PHI ZERO est également disponible au Service de Documentation au prix de \$0.90 le numéro.

D 735 260 (dépôt légal)

COMITE DE DIRECTION

Benoît Bernier

Pierre-Paul Bleau

Georges Clonda

Pierre Girouard

Jean-Claude Mineau

Marie-Andrée Trudel

COMITE DE LECTURE

Le comité de lecture a pour tâche principale de déterminer le contenu de la revue. Il est essentiellement composé d'étudiants pour que Phi Zéro réponde aux intérêts des étudiants. Le Comité de Direction les invite donc instamment à venir occuper les places qui leur reviennent au sein du comité de lecture.

Sommaire

ESSAIS

- Normand Beaudoin. *Ce qui est ni artistique, ni scientifique...* 7
- André Mineau. *Considérations nietzschéennes sur le langage:
la vérité, le mensonge, la métaphore.....* 21
- Pierre Bellehumeur. *Débroussaillement sur Nietzsche.....* 29
- Louis Faribault. *Titres en toutes lettres.....* 39
- Gabriel Bertrand. *Les rites de propriété.....* 41
- Pierre Bellehumeur. Traduction: *-Kant- Réflexions de Centenaire
(1724-1924).....* 51

EPISTEMOLOGIE

- Yvon Gauthier. *La notion de modèle et les théories scientifiques.....* 67
- Benoît Bernier. *Epistémologie et philosophie.....* 75
- Denis Barabé. *Epistémologie du concept d'homologie et l'idée
de type en biologie.....* 93

CHRONIQUE

- Guy Désautels. *Brèches.....* 107

Serge Tisseur. *Liste des éditions de la Logique d'Abélard*.... 115

DETENTES

Pierre Bellehumeur & Pierre Girouard. *Sous-rires*..... 119

Essais

Ce qui est ni artistique, ni scientifique

I

Le cogito cartésien est une résolution abstraite du problème du sujet-objet. Cette abstraction réside dans le fait du détour par un Dieu. S'il est vrai que, comme nous le montre Feuerbach, Dieu n'est réellement que l'être-général de l'homme, tout revient donc en ceci qu'Il ne pouvait être conçu comme un pont entre l'homme et la chose, mais plutôt comme l'homme lui-même. En ce sens, la pensée se "kantonne" en le sujet. Kant idéaliserait cette position, par son transcendantalisme. Hume, pour sa part, va s'engouffrer dans l'objet et par là, ne donnera à la pensée que le concept d'habitude, ce qui inversement sera aussi compris par Hegel comme étant un aphorisme et une abstraction.

La réflexion hégélienne prendra donc son point de départ du même problème objet-sujet. L'immense progrès que cette philosophie va apporter, en regard des systèmes antérieurs, sera le suivant: en travers du concept de devenir, Hegel va s'efforcer d'incorporer l'objectivité du monde à la conscience de soi. C'est la mise en place du "mouvement dialectique".

Cet essai de synthèse va préalablement consister à montrer l'aphorisme de chacune des positions possibles prise isolément: le transcendantalisme pur et l'empirisme pur, poussés respectivement en un haut lieu chez E. Kant et D. Hume.

Hegel va nous montrer qu'en chacun des cas on installe "entre" la pensée et la chose un instrument de liaison. Quoique d'une part on y insère l'instrument de la connaissance, exemple les catégories kantienne (facultés de jugement synthétique a priori), ou quoique d'autre part l'intermédiaire soit un milieu passif en travers lequel la lumière de l'objet nous apparaisse, on arrive toujours à l'aberration suivante:

Le sujet et l'objet, devant passer pour le moyen qui selon Hegel est extérieur, sont soumis au contraire de leur but: l'altération. L'instrument, par le biais de cette dernière, au lieu de lier sépare:

Soit que d'une part la négation absolue du sujet vis-à-vis de l'objet aboutisse à lui-même de façon idem-tique (sic) (sujet idéalisé et abstrait), ou soit que d'autre, le sujet, nié absolument (sujet reposant comme une feuille blanche sur laquelle les forces calmes de l'habitude s'imprègnent), de toute façon, ces négations absolues n'ouvrent les portes que vers la séparation du sujet et de l'objet.

Hegel, parallèlement au concept de "devenir", va installer le concept de "négation déterminée" qui consiste d'une part en la destruction non radicale de l'objet et d'autre la négation non radicale du sujet. C'était logiquement le premier pas à établir avant d'entrevoir une possibilité de synthèse de l'objet et du sujet.

Ce pas va se traduire ainsi: tout d'abord faire redescendre l'Absolu en l'homme sous la notion d'être générique et parallèlement ré-élever l'objet à une vitalité systématique (négativité nécessaire) qui ne consistera donc plus à le considérer comme un élément mort, accidentel, inutile, posé (Fichte).

Comme on le voit ce mouvement de balancement des valeurs et des forces, se libère surtout en regard de la philosophie kantienne. Dès lors, automatiquement le mouvement dialectique s'installe.

Hegel, par sa présence s'est posté dans la "postériorité" du problème.

Nous avons donc vu, jusqu'à maintenant, les éléments majeurs du problème philosophique de l'idéalisme allemand. Nous avons à travers cela trop longtemps peut-être, différé les questions suivantes:

Comment le problème de l'objet-sujet est-il possible? Et si toute la philosophie s'était agitée à créer ce problème? Et si toute la pensée s'était attardée à "sectionner" "l'unité élémentaire syntagmatique de cette réalité du "jet". Toute tentative ultérieure et "postérieure" se voulant le porte-parole de la tradition ne s'est-elle pas donnée comme but la résolution du problème? Et quelle sorte de réponse nous aurait-elle apportée: une réponse contre, a tradition-nelle ou tout-contre la tradition?

Ne nous est-il pas permis en ce lieu de voir la réponse hégélienne comme s'appuyant tout-contre la tradition et contre la métaphysique?

Et si par hasard, il nous était par là même possible d'aller contre, à contre-courant du fleuve de la tradition, contre qui irions-nous au juste?

Contre Hegel!

Comme nous l'avons montré, Hegel, dans sa gourmandise, s'est emparé de tout ce qu'il y avait de positif chez Kant et chez Hume: la croyance aux pouvoirs du sujet plus la croyance aux pouvoirs de l'objet.

Que nous a-t-il laissé? Dans cette soustraction, la réponse est nulle ou presque. Nous nous attacherons au "presque". Il nous reste l'Objet, objet en soi kantien, qui n'est rien pour le Moi, sujet humien, feuille illétrée de la pensée qui implore avec impatience et besoin la dictature des maîtresses choses réelles.

Il nous reste, dit brutalement peut-être, mais comment pourrions-nous le dire autrement, il nous reste l'objet en soi, et la pensée en soi, éléments autant l'un que l'autre nouméniaux. Or, comment pourrions-nous connaître ces idem-tités?

On s'aperçoit ici qu'inversement au procédé hégélien de soustraire le moyen en tant qu'il est altération et séparation de pensée et de l'objet, il ne nous reste qu'à considérer

Le 'moyen', car le reste est évanoui dans les brumes profondes et essaimantes des "en Soi". Notre être générique est retourné à Dieu. Nous sommes dans l'impossibilité de connaître et le "Sujet" et les "Choses".

Mais il nous reste encore une fois le moyen, la "représentation pure", l'altération. On doit cependant prendre garde en se préservant de tout apport historique et épistémologique sur ce terme. Notre perméabilité ne doit être ici ouverte qu'à son importance systématique et ontologique primordiale.

La représentation est pour nous un syntagme qui, nous le supposons, est l'aliénation à la fois du sujet en soi et de l'objet en soi en une cognition indestructible et dans laquelle les en soi s'évaporent. Par et dans la "Représentation" nous sommes l'objet et il est nous. La Représentation est la pensée objectivée et l'objet pensivé. La Représentation "occupe le milieu autre", pour employer une tournure hégélienne (dans l'esthétique) La Représentation est et est cet entre-deux dont chacun des deux se perd à l'autre. Kant avait eu dans la "Critique de la raison pure" une belle image pour nous montrer la relation intime de l'entendement et de sensibilitas. L'entendement est aveugle sans la sensibilitas. La sensibilitas est vide sans l'entendement. Malheureusement cette image est restée insérée à l'intérieur du sujet transcendantal. Nous allons en effectuer une translation. Nous espérons par ce glissement rendre le lecteur sensible à la notion de Représentation, dénu-dée de ses entraves épistémologiques. La Pensée, le Sujet en soi, le Moi transcendantal sont aveugles, n'y voient rien s'il n'y a rien à voir, ou si les Objets en Soi n'existent pas. Les Objets en Soi sont vides si la Pensée et le Moi ne peuvent ou ne veulent y voir.

Pourtant ne pouvoir connaître le Sujet en soi ne signifie d'autre que de ne pouvoir rien dire sur le voir. Les catégories kantienne, s'attachant à ce "Voir", ne peuvent qu'apparaître que comme des inventions. Mais nous n'avons d'autre à faire que de la fermer en ce qui a regard au champ de ce qu'il y a à voir.

Il nous reste pourtant un fait qui lui n'est pas problématique puisqu'il est "Synthaphysique", ART-gatonique dans la mesure ou il se résout toujours automatiquement: celui de la "Voyance". C'est à nos "yeux" une explosion de la "Représentation". Que l'on ait décomposé, en se situant dedans! la Voyance, il n'en est aucun doute. Qu'à la suite de cette "section" on ait idéalisé un ou l'autre de ses éléments: cela ne fait non plus de doute. Mais que l'on ait encore essayer de les recoller, par exemple par l'addition du devenir, de les synthétiser, dans le sens d'une synergie, en un "su^ujob", voilà qui nous dépasse.

Mais quel est le principe temporel de cet accouplement qu'est la "Voyance Synthaphysique". Comme nous l'avons vu, sa présence est la toujours toujours présence de chacune de ses composantes aliénées. Sa présence est un "moment dialectique" plein. Mais si sa vie dépend de la perduration de ce moment, comment penser son principe temporel comme étant autre que l'atemporalité. En serait-ce que le Temps n'existe plus? Etre et Temps sont même. Probablement que l'Etre de la voyance nous en dira plus long sur son temps. En quoi consiste encore une fois "ce moment dialectique" de la Représentation. Nous pouvons, d'une première façon entendre la représentation comme la rencontre hasardeuse d'un domaine et d'un champ. Alors, cet entre-deux synthaphysique ne serait qu'un repos perdurant. Mais en la Perduration de la Représentation il nous serait impossible de tenir compte d'un fait: les Fluctuations, les jeux Représentationnaires qui se déroulent.

Ainsi penchons-nous instinctivement vers cette idée: bien que le but final de la Représentation soit toujours son début et qu'elle se situe toujours dans cette transition présente qui perdure, la diversité des Voyances particulières, c'est-à-dire les Fluctuations, laissent croire par leur non stabilité en un combat, lequel nous sommes. C'est pourquoi le principe de vie d'équilibre dont la Représentation se nourrit doit être vu dans un sens large: une instabilité fragile y est toujours présente. Mais qu'y a-t-il de si grave en ce qu'un concept se nourrisse de lui-même...qu'ici le concept de synthaphysique (moment dialectique) se nourrisse d'une stabilité instable? Et si ce concept ne peut s'engager dans les alentours d'activités polaires abstraites, il est aussi certain que cette

instabilité ne puisse en faire autant. Dans son atemporalité donc, la tempore-alité courte et éphémère, mais toujours présente dans une présence transitionnelle, prend place. Les fluctuations ne sauraient être des idem-tités ni des contradictions, mais plutôt leur aliénation aliénée, c'est-à-dire l'aliénation non radicale de l'une à l'autre donnant jour dans ce combat amoureux aux variations.

C'est pourquoi nous estimons que c'est dans l'intérieur de la "Voyance" elle-même qui relève d'un principe Synthaphysique, que se serait extrapolé le problème de l'objet-sujet.

C'est pourquoi on peut considérer les philosophies spéculatives comme des sous-produits de la philosophie Synthaphysique ou de la Voyance.

La Représentation n'est pas une résolution postérieure du problème du sujet-objet, mais plutôt un retour présent au déjà résolu qu'il consiste.

Nous voilà donc aux prises avec deux solutions du problème sujet-objet. Les deux appartiennent au "Syn": l'une à la synergie l'autre au syntagme.

Nous ne saurions montrer le plein de la déjà-résolution syntagmatique qu' esquissant le vide d'une résolution postérieure. Autrement dit, nous ne saurions montrer que l'Altération" est pleine qu'en montrant que sa soustraction n'est pas l'Absolu mais bien Le Rien.

En tant que Hegel nie Kant, il dit que la conscience DE SOI est impossible sans le détour par l'objet. Il n'y a donc pas de Conscience de Soi préalable. En tant qu'il nie Hume, la conscience de l'objet est impossible sans la conscience de soi. Il n'y a donc pas de conscience de l'Objet qui soit préalable. La conscience de Soi en tant que ce Soi ne peut-être autre que complément de nom ne peut être autre que la conscience d'un objet et est impossible. Le Soi ne peut avoir conscience de soi en tant qu'un objet n'a pas de conscience. Le devenir est un pont entre des éléments vides. La perte du Soi dans l'objet qui ne perd n'est autre que l'objet.

La perte de l'objet dans le sujet qui revient à lui n'est autre que le sujet. Le balancier vide va d'un vide à l'autre, espérant se remplir! Mais comme aucune antériorité des composantes l'une sur l'autre n'est possible et comme non plus la postériorité de l'une ou l'autre des composantes n'est possible... que nous reste-il d'autre que "d'avouer" la simultanéité dans la double aliénation active et fusionnante de la Conscience ou du Moi Choséifié et de la Chose Pensifiée. Saisir le devenir en son plein milieu et en stopper la répétition nonchalante et inaudacieuse de la répétition. N'est-ce pas là le mouvement à la fois le plus fou et le plus sage, plus même, de la sage folie et de la folle sagesse? Ce n'est pas ici refermer le cercle mais fermer le cercle en montrant... qu'il est un point.

Puisque dans les Fluctuations, où le Moi est descendu dans une ombre de Je, et qu'ici les Objets en soi se sont aliénés en ce qui m'apparaît comme une fluctuation où il "semble" y avoir écriture, j'oserai pour terminer transposer la phrase suivante de Berkeley:

"Peut-on décomposer une droite en points dont elle n'est pas composée?"

en la suivante:

"Peut-on décomposer une Représentation en Sujet et Objet dont elle n'est pas composée?"

Nous pouvons, à travers les Fluctuations des Représentations, tout au plus supposer l'Objet et le Sujet en soi en tant qu'il semble qu'en se frottement en tous les sens que leur combat amoureux produit, des ombres de ce Sujet et de ces Objets transparaissent plus ou moins à tel ou tel moment dans notre réalité humaine qu'est l'Altération du non-vrai.

L'HISTOIRE ET LES HISTOIRES

ou

Dialectique des dialectiques marxiste
et hégélienne en regard de l'histoire

S'attachant aux "Fluctuations des Représentations" dont nous parlions précédemment, par là donc à la remise en place du Temps, nous ne pouvons nous désister de l'invitation d'une recherche des concepts qui s'y entrecoupent et l'entrecou-
pent. Mais comment nous serait-il maintenant permis d'ef-
fectuer une construction ou une déconstruction de l'Histoire? Une recherche syntagmatique et synthaphysique ne saurait être autre qu'une analyse... une analyse des constructions et déconstructions de l'Histoire, une contribution aux contri-
butions.

Il semble que sur le sujet de l'Histoire, c'est-à-dire le sujet des changements sociaux profonds, deux courants de pensée fondamentaux reprennent en leur sein l'ensemble des opinions et préjugés à ce sujet.

Le premier réside en la croyance que les changements sociaux sont le fruit de la pensée humaine. On croit tout simplement ceci "Nous n'avons qu'à créer un bon système social et tout ira bien". Que cette affirmation soit imminem-
ment proposée et propulsée par l'Idée chez un Hegel, par la Volonté chez un Comte, comme un Fait chez un Aristote, voilà qui n'a en tout cas pas "changé" soi-même jusqu'à Hegel. Dans toutes les philosophies où "l'animale rationale" règne, la pensée a été conçue comme facteur unique de progrès. On peut reprocher à Hegel ce que lui-même reprochait à Kant et son transcendantalisme: l'aphorisme et l'abstraction vide. La spécificité de la pensée ayant main haute par son pou-
voir de divulgation et de destruction de la nature: si ceci n'est pas du transcendantalisme... qu'est-ce donc?

Les forces régnautes sont donc attribuées aux couches sociales éthérées. Par le biais du droit elle se rendront plus matérielles etc. Ces forces partent du haut vers le

bas. Elles sont la base, Hegel caractérisait une des ces couches éthérées en la philosophie; et il avait à son propos ce mot: "La philosophie c'est le monde à l'envers". C'est le monde qui marche sur la tête, sur l'Idée. Ce sont les êtres individuels (les grands hommes, les génies) qui poussant à l'extrême la spécificité du penser pousseront et acheveront l'évolution sociale. Nous avons parlé d'évolution sociale en tant que les changements sociaux sont dans un sens de progrès.

Le point majeur de la philosophie de Marx va être celui de mettre à l'envers le monde à l'envers. Il s'inclura dans la balancier copernicien. Tout d'abord, la pensée individuelle authentique perdra sa valeur hautaine. Marx ne verra la pensée et sa pensée que comme étant l'émergence d'une pensée sociale, soit juridique, politique, éthique etc. Ce n'est que le premier pas de la redescente des forces de changement. Le deuxième sera le constat que dans ses grandes lignes les consciences sociales correspondent à des rapports de production donnés qui eux correspondent à leur tour à des forces de production données.

Autrement dit c'est dès lors les forces de production qui dictent et déterminent par le biais des rapports de production, les modes de pensée en général. Pourtant, les formes de conscience sociale, par l'entremise des rapports de production, ne sont pas les reproductions exactes, les miroirs authentiques de l'état des forces de production dans une société donnée. Elles sont comme une représentation consciente de l'inconscient collectif. Marx note cet écart "Pas plus on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne saurait juger une telle époque de bouleversement sur sa conscience de soi". (Karl Marx, Préface à la "Contribution à la Critique").

Les formes de conscience, bien qu'elles s'élaborent sur un fond de forces productives inconscientes, sont par principe même placées dans un rapport d'écart malléable avec les forces de production. Ce sera pour Marx l'autonomie relative, ce qui signifie qu'elles deviennent plus ou moins indépendantes, "dans leur dépendance"! Notons en passant que

c'est tout probablement à cause de cette fiction d'indépendance que l'histoire est restée arrêtée si longtemps "à l'envers" selon l'expression d'Hegel.

Au contraire chez Marx, c'est l'évolution des forces productives qui est "autonome"! Ces forces iront de bas en haut. Marx comprendra les contradictions historiques comme étant l'écart de "l'autonomie réelle" des forces de production et des "autonomies relatives" des couches éthérées. Il notera aussi à ce propos qu'elle ne se manifestent pas authentiquement mais plutôt qu'elles sont prises en conscience à travers les tumultes matériels, par exemple les crises économiques, juridiques.

Pourtant, dans ces conflits, la "dernière instance" appartient "toujours" aux forces de production. Si dans une société il y a quelque chose de changé en profondeur, il n'est point de doute que pour Marx ce sont les forces de production. L'adaptation se fait du haut vers le bas, et envers le bas.

Le rhizome des forces de production est à notre avis, en tant que conçu comme cause originaire des réformes sociales, la première partie de la mise en place du matérialisme dialectique. Pourtant n'aurions-nous pas ici le droit d'en attendre plus d'une dialectique, sinon qu'elle se résorbe en un pôle? Une dialectique, dont une seule partie est réelle ou, si l'on aime mieux, dont la contradictoire n'est pas acceptée en tant qu'elle demeure à l'état de fiction, n'est pas une dialectique ou est une dialectique abstraite. Bien qu'Engels nous parle à quelques reprises de la dialectique du système marxiste, on ne peut ici que constater qu'il veut au fait "rendre dialectique la dialectique marxiste". On a pas besoin de rendre quelque chose qui est déjà. N'aurions-nous pas le privilège donc de questionner la dialectique marxiste sur le point précis de sa dialecticité? Y a-t-il possibilité que des changements sociaux importants puissent advenir tout d'abord du haut? Les "Parfois" d'Engels sont brumeux à ce sujet. "Parfois, il peut arriver que... "Mais les "Parfois" d'Engels, terme qui est la seule possibilité pour lui d'expliquer la dialectique, seront répétés par Marx lui-même en un "Jamais" catégorique.

"Jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y (aux anciens) substituent avant que les conditions d'existence matérielle de ces rapports (forces productives) soient écloses dans le sein même de la vieille société" (Karl Marx, Préface à la "Contribution à la critique" p. 100).

Tant et si bien qu'il semble que l'on doive concevoir "l'habituelle dernière instance" comme étant "toujours la dernière instance.

"Une formation sociale ne disparaît jamais avant que se soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir". (idem)

On voit ici clairement que l'autonomie relative n'est systématiquement nécessaire que pour la contenance de nouvelles forces de production et sans plus. Chez Marx, sur le sujet qui nous occupe, la dialectique n'est qu'une fiction de dialectique. Chez Engels, si dialectique il y a, celle-ci est partielle, rarissime, exceptionnelle et malade.

On s'aperçoit ici de l'étrange "connexité" et similitude du problème des pseudo-dialectiques et de celui du sujet-objet. Chacune des théories précédentes laisse en son sein l'immense trou béant de l'autre inexplicé.

Concevoir l'évolution des régimes sociaux suivant la ligne donnée de la pensée, de l'Idée, ou suivant celle du rhizome des forces de production est certes s'occuper des faits, lire les "lignes" de l'une ou l'autre façon. Nous pourrions, à la lecture des "lignes", c'est-à-dire à la lecture à grands traits (primitif, féodal, bourgeois, etc.) tenter de récupérer en une action synergique les deux composantes de ce problème. Mais, ne serait-ce pas là s'échouer dans la grande erreur hégélienne, celle d'une addition autant abstraite que les abstractions sur lesquelles elle divulgue?

Etudier l'évolution de l'organisme social à grands traits ne manquerait-il pas quelque peu de souci? Car

en y regardant attentivement, le repos caractéristique de ces époques n'est-il pas le plus parfait principe d'inertie que l'on puisse constater? Et dès lors, comment pourrions-nous appuyer la croissance de l'organisme social sur des "stuff", sur des étapes mortes, sans mouvement. Etudier l'évolution de l'organisme social en se basant sur ces grands traits ne serait-il pas là une erreur méthodique semblable aux "transformistes" lorsqu'ils étudièrent l'évolution de l'espèce humaine.

"Il est vrai qu'à première vue" l'organisme social s'est développé en se complexifiant et cela en obéissant comme moyen à l'une ou l'autre des nécessités de l'Idée et du rhizome des forces de production. Mais ce "Il est vrai à première vue" n'est-il pas le résidu des "Mutations" observables, des "Mutations" dont les marques ont été assez profondes pour rester gravées, c'est-à-dire mourir dans l'Histoire? Mais le concept de "Mutations" n'est-il pas synonyme d'aléatoire, d'hasardeux? Sous quel critère une mutation sociale peut-elle être favorable ou non? Chose certaine une "Mutation" n'est jamais favorable ou infavorable d'elle-même. La "Mutation" doit être conçue comme une proposition hasardeuse, comme une suggestion, un avis. Mais comment pourrions-nous maintenant considérer les "Mutations" de l'Idée ou du rhizome des forces de production comme autonome? Tout au plus pourrions-nous suggérer que chacun est le champ ou le domaine de l'autre en tant que chacun "dispose" de l'autre et est "disponible" à l'autre. Marx pensait qu'un mode de pensée donné n'est concevable que dans un état, un champ de forces productives donné. Nous avons à compléter cet énoncé par ceci: "et l'avènement de forces productives données n'est possible que dans la "disponibilité" du mode de pensée donné. Comment penser qu'une superstition puisse affecter considérablement une société hautement industrialisée? Cette "Mutation" ne pourrait, étant donné son champ, qu'être "défavorable" et balayée presque aussi vite qu'elle est arrivée. Mais la question suivante n'en perd pas pour autant sa valeur: "Mais comment penser le surgissement d'une force de production atomique ou électrique dans une société primitive? Que par exemple un indigène trouve de la poudre à canon est

impensable. Ce qu'il trouve c'est de la poudre explosive et de la magie. La contradiction trop pure des couches éthérées et de l'état des forces de production retombe dans l'inconscient. La non contradiction, c'est-à-dire l'absence de "Mutation" accule l'organisme social au repos. Il semble donc que tout avancement social se joue dans la différence, ou optimum de contradiction. C'est en ce lieu que les contradictions peuvent être perçues consciemment en les bouleversements, crises etc. Lorsque les contradictions sont trop vastes et obtues, elles passent le seuil de la conscience; on dira qu'elles proviennent de "Mutations défavorables". Marx avait eu le bon mot, à ce sujet! "C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre" (Préface à la "Contribution à la Critique") Bien creusé vieille taupe! Et si les problèmes se posent, eux?.. mais l'humanité n'y voit pas l'importance et les transfère, parce qu'elle y est "indisposée".

Résumons à la lumière des dernières affirmations, en ceci. L'Histoire générique nous apparaît comme "l'entre-deux" des forces de productions et des couches éthérées. Cet entre-deux est la relation Mutationnelle favorable, c'est-à-dire des Mutations qui ont tracé les Grands traits. L'Histoire générale est l'ensemble des Mutations défavorables et favorables. Les Mutations proviennent du bas ou du haut et sont acceptées ou refusées selon la disponibilité par le haut et le bas.

La vie de l'Histoire réside dans de perpétuels questionnements-réponses, suggestion-gestion, proposition-disposition et c'est pourquoi l'extrapolation pour un futur reste un chemin qui ne mène nulle part.

Considérations nietzschéennes sur le langage: la vérité, le mensonge, la métaphore

Je vais tenter, dans cet article, d'exposer et d'expliquer les principaux points de la pensée de Nietzsche, sur la vérité, le mensonge et la métaphore, tels que ceux-ci apparaissent, dans son "Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral" (3e partie du "Livre du Philosophe").

Le point de départ de Nietzsche est *anthropologique*. Il commence par examiner ce que l'homme est, pour ensuite étudier les moyens que celui-ci doit prendre, dans sa condition particulière, pour survivre. Pour Nietzsche, l'homme est un produit de la nature, issu de l'évolution, comme le sont également les autres animaux. Cependant, l'homme est un être particulièrement faible et démuné, sous la contrainte impitoyable de la Nature. Il s'est donc développé en lui, au cours de son évolution, une faculté particulière, *l'intellect*, qui constitue le seul moyen par lequel il peut faire face aux exigences de la Nature. "Il (l'intellect) n'a justement été donné en aide aux êtres les plus infortunés, les plus délicats et les plus éphémères, que pour les maintenir une minute dans l'existence" ("Le Livre du Philosophe", p. 173). Par ailleurs, sous la contrainte de la nécessité, cet être faible qu'est l'homme s'unira à d'autres hommes, formant ainsi des sociétés. Ainsi, les hommes, doués de facultés intellectuelles et regroupés en sociétés, réunissent les deux conditions nécessaires, qui leur permettront de produire deux réalités intimement liées, enlacées l'une dans l'autre: *la culture et le langage*.

"Mais comme l'homme, à la fois par nécessité et par ennui, veut exister socialement et grégairement, il a besoin de conclure la paix, et cherche, conformément à cela, à ce qu'au moins disparaisse de son monde le plus grossier *bellum omnium contra omnes*" ("Le Livre du Philosophe", p. 175).

C'est ce désir de paix et d'harmonie, à l'intérieur de sa propre société, qui, selon Nietzsche, est à l'origine du développement, chez l'homme, de l'instinct de vérité. En effet, pour que la société réussisse dans sa tâche de pourvoir aux besoins des hommes et de protéger ceux-ci contre toute menace, humaine ou naturelle, pour qu'elle puisse assurer la survie des hommes tout en survivant elle-même, il faut qu'il y ait une certaine *cohésion*, entre les membres de cette société. Pour que les hommes puissent interagir, de façon efficace, dans un projet social, commun à tous, il leur faut *s'entendre*, c'est-à-dire, *s'accorder* et *se comprendre*. Et ils ne pourront s'harmoniser dans l'efficacité que s'ils utilisent le langage d'une manière conforme aux conventions établies, *s'ils disent la vérité*. Sans quoi, il n'y a pas de communication possible, et celle-ci est indispensable, pour que l'action de la société soit efficace. Le langage est un bien partagé par tous les membres de la société, et il est nécessaire, pour le bien de la collectivité, que chacun en use en se conformant strictement aux conventions. Il est donc nécessaire que chacun dise la vérité, puisque, pour la société, "dire la vérité", c'est utiliser le langage en se conformant aux conventions établies. Si l'individu refuse de dire la vérité, la survie de la société n'est plus possible. C'est donc à cause de la très grande importance que revêt, pour la société, la véracité des dires, que celle-ci *obligera* l'individu à dire la vérité. C'est en ces conditions, face à la nécessité et à l'obligation sociale, que se développera, dans l'intellect de l'individu, *l'instinct de vérité*.

Nous en arrivons donc à l'aspect le plus fondamental de la critique nietzschéenne. Est-ce que l'homme, contraint par la société à être véridique, dit vraiment la vérité? Ce que la société appelle "vérité", n'est-ce pas plutôt un mensonge? Est-ce possible, pour l'homme de connaître la vérité? N'est-il pas sans cesse condamné à l'illusion, au mensonge? La critique nietzschéenne du langage constitue une réponse à ces questions.

L'homme ne peut saisir la chose en soi. Il ne peut connaître la vérité; par conséquent, il ne peut pas la dire. Il est donc condamné à l'illusion, au mensonge, ne pouvant

jamais savoir ce que les choses sont réellement.

La connaissance de l'homme est *métaphorique*. L'homme ne peut jamais considérer une chose en soi. Il considère toujours, et ce, de façon *nécessaire*, une *métaphore* de cette chose, créée par lui, et qui remplace la chose en question. Ce que Nietzsche appelle "métaphore", c'est la représentation de la chose, au niveau de la conscience. Cette représentation est *anthropomorphique*. Elle est créée de toutes pièces par l'homme, elle est modelée de façon arbitraire à partir de la subjectivité de l'individu humain, c'est-à-dire, à partir des lois de sa perception et des particularités psychiques, culturelles et linguistiques, qui le caractérisent.

La métaphore est donc une invention de l'homme, une création quelconque que celui-ci *identifie* à la chose en soi, et qui *remplace* la chose en soi, dans l'univers de sa perception et de sa pensée consciente. Ainsi, pour Nietzsche, le langage sera métaphorique. Un mot est une métaphore. Le mot, ayant été identifié à une chose, remplacera désormais cette chose.

C'est ce processus d'identification et de remplacement que Nietzsche dénoncera. L'identification est *fausse*, et ne peut être valable. La métaphore *n'est pas* la chose qu'elle représente; le mot n'est pas la chose. Il n'est donc pas possible pour l'homme de *dire la vérité*, puisque la vérité lui est inaccessible. "*Dire la vérité*" implique qu'une vérité est révélée, *et qu'elle consiste en un mot*. Or, le mot ne s'identifie pas à la vérité. Il est une *représentation métaphorique* de la chose en soi.

L'homme ne peut donc jamais dire la vérité, puisqu'il ne la connaît pas. Il vit plongé dans *l'illusion*, car il prend pour la réalité une image métaphorique de la réalité. Il est condamné au mensonge, car il pensera et dira comme étant réalité ce qui n'est que métaphore. Le langage est un ensemble de métaphores, qui se sont identifiées à la chose en soi, et qui l'ont remplacée. Cependant, l'identification n'est pas possible. Les métaphores ne sont que des métaphores, et c'est dans la fausse identification que

consistent l'illusion et le mensonge.

Ainsi, l'homme, ne pouvant jamais rejoindre la chose en soi, ne peut que créer des métaphores, des images qu'il prend pour la chose en soi, se condamnant ainsi à l'illusion et au mensonge. "La "chose en soi" (ce serait justement la pure vérité sans conséquences), même pour celui qui façonne la langue, est complètement insaisissable, et ne vaut pas les efforts qu'elle exigerait. Il désigne seulement les relations des choses aux hommes, et s'aide, pour leur expression, des métaphores les plus hardies. Transposer d'abord une excitation nerveuse en une image! Première métaphore. L'image à nouveau transformée en un son articulé! Deuxième métaphore. Et chaque fois, saut complet d'une sphère dans une sphère tout autre et nouvelle" ("Le Livre du Philosophe", p. 179).

On voit donc que les métaphores se succèdent les unes aux autres, et plus on s'élève dans les niveaux de métaphores, plus les métaphores se révèlent être imprécises, éloignées de l'intuition originale. Ainsi, de l'intuition métaphorique originale, on s'élève à un niveau métaphorique supérieur: *le mot. Et du mot, on passe au concept.* Le concept est un mot vidé du sens exact et bien particulier que lui avaient conféré les conditions particulières de sa naissance. Il est le mot qui doit nommer un certain nombre de situations qui sont nécessairement différentes. Ainsi, il n'a pas la saveur particulière d'aucune des situations qu'il nomme. Il est suffisamment vide, en soi, pour convenir à toutes. En outre, chaque mot est un concept, puisqu'il n'y a pas, dans les langues humaines, de mot qui ne serve qu'à nommer une situation bien précise, située à un moment précis, dans le temps. Nietzsche écrit: "Tout mot devient immédiatement concept par le fait qu'il ne doit pas servir justement pour l'expérience originale, unique, absolument individualisée, à laquelle il doit sa naissance, c'est-à-dire comme souvenir, mais qu'il doit servir en même temps pour des expériences innombrables, plus ou moins analogues, c'est-à-dire, à strictement parler, jamais identiques, et ne doit donc convenir qu'à des cas différents. Tout concept naît de

l'identification du non-identique" ("Le Livre du Philosophe", pp. 180-181). Et le concept joue, chez les humains un rôle de premier ordre, car c'est en se protégeant derrière la rigidité et la fixité des concepts que les humains peuvent s'orienter et se sécuriser, dans l'univers de situations particulières, toujours uniques, qui est le leur.

Les hommes, étant naturellement des êtres de culture, donc, des êtres de langage, et ayant des facultés perceptives impliquant une relation sujet-objet, donc, une *représentation* d'un objet, façonnée dans l'espace et le temps, se trouvent donc condamnés, par leur nature même, à l'illusion. Le langage, puisqu'il est *métaphore*, ne sera jamais porteur de vérité. Il sera toujours un *reflet mensonger*. Les hommes, en tant qu'êtres culturels, sont prisonniers du langage, donc, prisonniers de la métaphore et du mensonge.

La vérité est inaccessible aux hommes. Ceux-ci sont condamnés au mensonge. Puisque le mensonge est inhérent à tout dire humain, l'obligation sociale de dire la vérité est donc, en réalité, une *obligation de mentir en respectant les conventions*. La société, croyant obliger l'individu à la vérité, l'oblige en réalité à mentir de manière *culturelle*, c'est-à-dire, à utiliser correctement le langage, en faisant correspondre chaque situation particulière avec le mot défini par la langue comme devant la caractériser, donc, à mentir suivant des conventions préétablies, respectées par tous, transmises à travers les générations. Les hommes mentent inconsciemment, de la façon qui leur est imposée, durant des siècles, sans s'arrêter à penser le fait qu'ils sont condamnés à la métaphore. Alors, cette longue habitude et cette inconscience auront pour résultat le sentiment, chez l'homme, de pouvoir accéder à la vérité, et de pouvoir *la dire*. Ce sentiment est une illusion, et quand les hommes, sous la pression de la contrainte sociale, ou en toute liberté, croient dire la vérité, ils ne font, en réalité, que *mentir* en suivant un certain usage établi.

En réalité, ce n'est pas la vérité qui est source de préoccupations, pour les hommes. En elle-même, la vérité

ne présente, pour les humains, aucun intérêt. Ce qui intéresse les humains, ce sont les *effets bénéfiques* de la vérité, les avantages que retirent la communauté et ses membres, si chacun de ceux-ci est véridique. De même, ce n'est pas le mensonge en lui-même que les hommes fuient. Ils fuient les conséquences fâcheuses du mensonge (Il faut entendre ici le mensonge dans le sens de: dire des choses sans respecter les conventions linguistiques; c'est précisément cela que les hommes fuient). C'est donc en fonction de leur bonheur, de leur bien-être et de leur désir de sécurité, que les hommes légiféreront sur le mensonge et sur ce qu'ils appellent "la vérité". Ce qui importe, d'abord et avant tout, c'est le maintien de la communauté, en tant que communauté, la perpétuation de ses structures, linguistiques ou autres, qui tendent à donner à l'homme la stabilité et la sécurité dont il a besoin. A cela, il subordonne toute réglementation, concernant la véracité et le mensonge.

Ainsi, la société obligera ses membres à dire la vérité (à user du langage de façon conventionnelle), sans quoi il lui serait impossible de se perpétuer et d'accomplir ses fonctions de manière efficace. De même, elle interdira la vérité, si celle-ci remet en cause les valeurs, les modèles, les conventions, le langage, les illusions sur lesquelles elle fonde son existence, si celle-ci va à l'encontre des conceptions régnantes du bonheur. Par ailleurs, la société permettra le mensonge, dans les cas où il ne nuit en rien aux intérêts de ses membres, et elle l'interdira, dans tous les cas où il sera nécessaire, pour sa propre survie, que ses membres soient "véridiques". Nietzsche dira: "Symbole de la vérité interdite: fiat veritas, pereat mundus. Symbole du mensonge interdit: fiat mendacium, pereat mundus" ("Le Livre du Philosophe", p. 205). Dans tous les cas, la législation sur la vérité et le mensonge a pour but d'empêcher la fin des sociétés humaines, c'est-à-dire, des organisations qui permettent à l'homme de satisfaire ses besoins, donc la fin de l'espèce humaine.

Donc, le mensonge tombe sous le coup de l'interdiction, quand il est *nuisible* à la communauté. Il y a cependant un certain nombre de cas où le mensonge n'entraîne pas de

conséquences fâcheuses, et où, au contraire, il contribue au bonheur de la communauté. Dans ces cas, il sera permis, et même encouragé. L'intellect n'est donc pas toujours astreint à la véracité, aux métaphores conventionnelles. Il peut mentir de toutes les manières possibles, tant et aussi longtemps qu'il n'y aura pas de conséquences fâcheuses. En ces conditions, l'intellect se trouve libéré de la servitude de la véracité, et peut, en toute liberté, s'adonner à tous les types de métaphores, au gré de sa fantaisie. "L'intellect, ce maître de la dissimulation, est libre et déchargé de son travail d'esclave aussi longtemps qu'il peut tromper sans préjudice et il célèbre alors ses saturnales" ("Le Livre du Philosophe", p. 197). Cette floraison dans la liberté de toutes les métaphores possibles se retrouve, entre autres, dans le domaine du mythe, des arts et de la littérature. L'homme, centré sur ses intuitions immédiates, multiplie les métaphores, dans un effort désespéré pour saisir l'intuition fugace, et pour en livrer toute la saveur particulière.

Nietzsche écrit: "il (l'homme dont l'intellect est libéré de la véracité) ne parle que par métaphores interdites et par assemblages conceptuels inouïs pour répondre de manière créatrice, au moins par la destruction et la dérision des anciennes barrières conceptuelles, à l'impression de la puissante intuition du présent" ("Le Livre du Philosophe", p. 199). Ainsi, quand la contrainte de la vérité est levée, les métaphores se multiplient, de façon anarchique, et chacun use du langage à son gré, pour produire l'effet qu'il désire. Cependant, cette contrainte n'est levée que lorsque le mensonge n'a pas de suites nuisibles.

Pour terminer, je voudrais citer cette phrase de Nietzsche, qui résume bien sa pensée, sur le délicat problème de la vérité: "Qu'est-ce donc que la vérité? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées, transposées, ornées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canoniales et contraignantes: les vérités sont des illusions

dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible" ("Le Livre du Philosophe", pp. 181-183). Telle est l'optique dans laquelle Nietzsche pense la vérité, et je crois personnellement que tout individu qui s'adonne à l'activité philosophique se doit d'y réfléchir, même s'il est en désaccord avec Nietzsche.

UNIVERSITE DE MONTREAL

ANDRE MINEAU

Nietzsche, *"Le Livre du Philosophe"*, première et troisième parties.

Débroussaillage sur Nietzsche

Pourquoi Nietzsche?

"Les eaux de la religion sont en baisse et laissent derrière elles des marécages ou des étangs; les nations s'opposent de nouveau dans de vives hostilités et cherchent à se déchirer. Les sciences, cultivées sans mesure et avec la plus aveugle insouciance, émiettent et dissolvent tout ce qui était l'objet d'une ferme croyance; les classes cultivées et les Etats civilisés sont balayés par un courant d'affaires magnifiquement dédaigneux. Jamais le siècle ne fut plus séculier, plus pauvre d'amour et de bonté". (1)

Quelle est l'histoire de la philosophie? Quel a été son domaine? De quelle façon (méthode) philosophe-t-on?

Rationalité, raison, dialectique, logique, discours, voilà le vocabulaire de trop de siècles qui n'ont voulu voir en l'homme que sa "faculté raisonnable". L'intellect savourait déjà sa glorieuse victoire au moment où Nietzsche apparut avec sa muse.

Comme un grec perdu et intempestif, Nietzsche, de toute son énergie (émotivité, affectivité) banda son arc pour atteindre en plein coeur la totalité des schèmes conceptuels et des systèmes de valeurs.

1) Nietzsche, *Considération intempestive* (Schopenhauer éducateur) p. 65.

Comme le monde avait changé en quelques siècles!

La morale, la science, la philosophie, l'art, la musique, tant de domaines pervertis qui étouffaient les restes de vie.

Le grec avait connu plusieurs dieux; il avait divinisé les forces brutes des instincts et de la nature; mais un nouveau dieu européen était né, la science: Le type du savant.

Un nouveau dogmatisme s'instaurait, la science desséchait la vie, elle proposait (et propose) une réponse parfaite au questionnement humain; la morale négative lisait le mal dans tout l'humain; la philosophie conceptualisait et re-conceptualisait; l'art et la musique étaient devenus esclaves au service d'autres idéologies et non plus pour elles-mêmes. L'humanité était-elle tombée si bas? Où était la valeur de vie? La création, l'affirmation, la joie?

Il fallait crier la vie au risque de la mort, de la folie; il fallait secouer cette humanité malade et somnolente.

Des profondeurs de l'histoire Nietzsche réveilla Dionysos, enfoui dans l'homme.

1) Dionysos et Apollon.

"des deux mondes esthétiques distincts du *rêve* et de l'*ivresse*, qui offrent, sous l'angle des phénomènes physiologiques, un écart analogue à l'opposition de l'apollinien et du dionysiaque." (1)

1) *Naissance de la tragédie*, p. 17-18.

L'extase mystique est le don d'Apollon. Les frontons, ornés des "augustes statues des dieux de l'Olympe" (1), aident les grecs à mieux supporter l'aspect tragique de la vie.

Les grecs ont besoin de ces dieux qui allègent le fardeau démesuré de la misère. L'aspect apollinien trouve son essence dans la mesure qu'il apporte par sa spiritualité.

"Car Apollon veut apporter la paix aux individus en traçant des frontières entre eux et il leur rappelle ces frontières, qui sont les lois les plus sacrées de l'univers, en exigeant d'eux qu'ils se connaissent et qu'ils observent la mesure". (2)

L'aspect mythique dans l'art est au premier plan; chez les grecs, les dieux se chargeaient de sacraliser les actes des hommes.

Tout en éprouvant la "proximité de son dieu" (3), le serviteur de Dionysos ressent intimement son union fraternelle; il se dépouille des éléments subjectifs pour s'unir à l'élément universel. Dionysos rapproche les hommes, on le conçoit comme "la fin de l'individuation" (4).

On parle trop souvent de caractère ou de tempérament dionysiaque sans vraiment savoir quel sens précis Nietzsche lui donne; d'ailleurs, il est impensable de disséquer dans l'aspect tragique la part de Dionysos de celle d'Apollon.

1) *Naissance de la tragédie*, p. 27

2) p. 67

3) p. 60

4) p. 69

"Presque partout ces fêtes consistaient essentiellement en une licence sexuelle sans frein, dont le flux submergeait toute institution familiale et ses règles vénérables. Les tendances les plus bestiales s'y déchaînaient, jusqu'à ce que naisse cet effroyable mélange de volupté et de cruauté qui m'est toujours apparu comme le véritable "philtre des sorcières". Un certain temps, semble-t-il, les Grecs furent à l'abri des débordements frénétiques de ces orgies, dont pourtant la nouvelle leur était parvenue par tous les chemins de la terre et des mers. La fière stature d'Apollon les en préservait,..." (1)

L'équilibre s'obtient dans la double coexistence des deux aspects, car au moment où l'existence du dieu est mise en pièces, l'individu se nuit lui-même.

"L'individu s'abîma en Dionysos, avec ses limites et sa mesure, et oublia la règle d'Apollon. La démesure se révéla comme vérité;" (2)

Dionysos transcende le monde phénoménal, cette destruction d'individuation se rejoint à l'intérieur d'un vouloir d'infini (157), l'art devient métaphysique et l'on présente ici la musique comme modèle sublimateur.

"La musique, en effet, diffère de tous les autres arts en ce sens qu'elle n'offre pas une image des phénomènes, ou plus exactement de l'objet adéquat à la volonté, mais une image

1) *Naissance de la tragédie*, p. 24

2) p. 34

immédiate de la volonté, qu'elle représente donc la réalité métaphysique par rapport au monde physique, la chose en soi par rapport au phénomène". (1)

Que s'est-il passé pour qu'aujourd'hui Nietzsche constate avec raison cette décadence de l'art? Comment les grecs ont-ils eux-mêmes perdu leur grand combat?

Socrate s'offre alors en questionnement.

2) *Socrate.*

Chez Socrate, la raison passe au premier plan: "Une oeuvre n'est belle que si elle obéit à la raison" (2). La raison organise la réalité, elle exclut l'effet tragique (81) et montre un monde vu du dehors (81). La spontanéité et l'imprévu se perdent.

Valorisant de la sorte le savoir, Socrate fait primer l'intellect et détruit la puissance du mythe (71); il ouvre grande la porte qui annonce la mort de la tragédie. Les valeurs sont inversées, l'affectivité enfouie au détriment de l'intellect, Apollon se cache "sous le masque du schématisme logique" (3), l'homme théorique fait son apparition et se veut libéré "par son savoir" (4): l'erreur devient "le mal en soi" (5).

La maieutique, nouvelle vertu, aide l'arrivée du "dieu des machines et des creusets" (6): il n'est plus qu'une question de temps pour que l'homme ne s'en remette totalement à la science: l'optimisme déplacé se retrouve dès lors "dans l'essence de la logique" (7). Mais la science joue un double rôle.

1) *Naissance de la tragédie*, p. 105

2) p. 83

3) p. 93

4) p. 98

5) p. 100

6) p. 116

7) p. 100

"Car le cercle de la science porte à sa circonférence une infinité de points, et bien avant de savoir quand ce cercle aura été parcouru, l'homme noble et bien doué se heurte inévitablement avant le milieu de sa vie à des points limites de la circonférence où son regard se perd dans l'inexplicable". (1)

3) *Comportement de la modernité face à l'art en général.*

"Qu'un personnage apparaisse seul en scène au début de la pièce et dise qui il est, raconte ce qui précède l'action, sinon l'action elle-même, voilà ce qu'un dramaturge moderne considérerait comme une faute impardonnable puisqu'on renonce ainsi à créer une tension. Si l'on n'ignore plus rien de ce qui va se passer, peut-on encore s'attendre à une action réelle?" (2)

En préparant ainsi la réalité, la "connaissance tue l'action" (3); la spontanéité n'est plus étouffée, faute d'être existante.

Le critique juge à l'avance pour nous, la presse règne sur la société; l'art se rapproche de plus en plus de la masse, le théâtre devient populaire. (Nietzsche noterait que ce dernier se plie au bon vouloir de l'esclave).

1) *Naissance de la tragédie*, pp. 100-101.

2) p. 83

3) p. 52

L'homme théorique, objectif, recule devant le sang de la vie; il n'ose plus se confier au fleuve terrible et glacial de l'existence, mais se contente d'en arpenter anxieusement la berge" (1). L'opéra est une "théorie rationnelle des passions" (2).

Nietzsche avait cru un instant que la musique allemande sonnerait le réveil de l'esprit dionysiaque; elle lui apparaissait au début "une chose énigmatique et redoutable, toute-puissante et hostile" (3), elle crachait sa fougue.

Par la suite il avoua son désenchantement, la considérant "dangereuse pour un peuple enclin à l'ivrognerie et qui révèle l'imprécision comme une vertu" (4).

Nietzsche a toujours considéré l'art comme "la plus haute tâche et l'activité métaphysique par excellence" (5), cependant ses contemporains l'ont toujours déçu par leur médiocrité. Sa dernière tentative de synthèse se retrouve dans l'image de Socrate musicien.

"Si l'ancienne tragédie s'est fourvoyée sous la pression du savoir dialectique et de l'optimisme de la science, on pourrait en conclure qu'il existe un antagonisme permanent entre la pensée théorique et la vision tragique du monde et que l'on ne pourra espérer une renaissance de la tragédie qu'au moment où l'esprit scientifique aura atteint ses limites, et ne pourra plus prétendre, devant l'évidence de ces limites à une validité universelle. Socrate musicien, au sens défini plus haut, nous apparaîtrait alors comme le symbole de cette forme de civilisation" (6)

1) *Naissance de la tragédie*, p. 121

2) p. 125

3) p. 129

4) p. 174

5) p. 14

6) p. 111-112

Depuis les siècles qu'on avait fait brûlé des chandel-les à cogiter, qu'est-ce que la philosophie avait en fait apporté à l'homme?

Lui suggérant des idéaux à ses débuts (grecs), elle décadait progressivement au point de ne pouvoir brosser que quelques tableaux conceptuels. Voulant étendre le champ de l'homme, l'aurait-on restreint constamment?

Nietzsche apparut alors pour redonner le *prima* à l'affectif; faisant de la philosophie avec les tripes, il assomma du même coup tous les demi-hommes. Il écrit avec le sang de sa propre vie, de ses propres luttes.

Certes, le Nietzsche de 85 nous surprend face à celui du début des années 70. Dès sa jeunesse, en rêve, une voix lui avait dit: sois purifié, espère, redevient neuf! Nietzsche écouta cette voix: il se purifia l'âme de tous les "paradis artificiels" que la société de son époque lui présentait: morale sécurisante, science absolutiste. Il se purifia et finit par en brûler.

Dès 1866, il parlait des tempêtes en ces termes: forces libres sans éthique de la tempête; puissant, heureux, pure volonté; préservé des pures faussetés de l'intelligence.

Certes il a honnêtement poussé ce combat librement par-delà les entraves humaines.

Mais ces entraves étaient-elles si fortes? Le monde était-il si faux pour détruire celui qui voulait vivre?

Et pourquoi tous ces verbes à l'imparfait, la science n'est-elle pas encore plus absolutisante aujourd'hui qu'au début des années 1900? La morale, le "qu'en dira-t-on" si absents?

Nietzsche devait crier comme il l'a fait, car maintenant les hauts buildings et les routes asphaltées de nos villes nous éloignent beaucoup plus vertigineusement de notre

nature et de nos instincts! La technologie est la nouvelle réponse que la science n'a pu donner, et le "troupeau" s'en gave.

Nietzsche a été assez ruminé maintenant, il nous parle quotidiennement à tous les instants où nous nous mentons à nous-mêmes.

Je n'ai jamais vu une vache cracher du foin, mais beaucoup d'hommes jeter du pain.

UNIVERSITE DE MONTREAL

PIERRE BELLEHUMEUR

Titres

en toutes lettres

- I.1 Il n'y a pas de décision/description sans précision/prescription.
- I.2 Une description est une ordination élémentaire, une prescription, un sommaire.
- I.3 Le titre prescrit/commande le faire-valoir de sa description.
- 2.1 Les éléments d'un texte sont chiffrés/numérotés sous un seul titre.
- 2.2 Les croisements des éléments ordinaux du tissu/texte ordinaire d'une description sont les points cardinaux/le contexte de son titre/de son texte.
- 2.3.1 La mention expresse/déchiffrée du titre/texte d'une affirmation/description ne réfère pas à son chiffre.
- 2.3.2 Le chiffre qui fait figure de titre n'est pas une clé/clef qui fait jouer une structure/serrure.
- 3. Contre/A la valeur n'est échangée/substituée qu'une valeur même/autre.

On ne se gargarise pas dans une culture orale!!!

LOUIS FARIBAULT

TOURISTE

Les rites de propreté

La propreté est l'un des comportements quotidiens que l'on remet le moins en question, que l'on exécute aveuglément comme allant de soi. C'est un peu comme un ordre reçu d'un supérieur auquel on s'empresse d'obéir de peur d'être pénalisé. Les phrases maintes et maintes fois entendues telles: "Une femme qui ne garde pas sa maison propre n'est pas bonne à marier car elle rendra son mari et ses enfants malheureux", "une personne malpropre de corps sera rejetée de tous," la saleté attire la maladie", sont toutes autant de dictons populaires qui attestent l'existence de la tyrannie de ce modèle culturel.

Ce sont principalement les agents chargés de l'apprentissage, à savoir les parents et les professeurs, qui usent le plus de ces menaces. Je me souviens encore de l'inspection des mains par le professeur alors que j'étais au cours primaire: celui qui avait le malheur d'avoir les mains noires ou les ongles sales était victime de l'intransigeance aveugle et cruelle de la baguette ou de la "strapp". De même à la maison, l'enfant qui avait les mains malpropres ou les vêtements tachés de terre était aussitôt "incarcéré" dans sa chambre ou battu par son père. A l'inverse, l'enfant propre était (et est encore) un "élève modèle" ou un "enfant sage".

La propreté est l'un des préceptes que l'éducation occidentale vise le plus à intégrer dans la personnalité de chacun. C'est l'un des leitmotivs qui anime tout le long processus d'apprentissage de notre société.

Ce modèle de comportement exige que tout ce qui compose notre environnement immédiat, à savoir les pièces de la maison, les objets usuels comme la table de cuisine et de travail, les ustensiles utilisés à l'occasion des repas, les

vêtements et le corps humain, donc que tout cela respire la propreté.

Mais que faut-il entendre par l'expression "propreté"? A quelles propriétés correspond l'objet propre?

D'après mon observation personnelle, ce terme recouvre trois sens: pureté, ordre et "bonne odeur".

Premièrement tout objet, qu'il soit organique (ou qu'il ait des contacts avec l'organique) ou non, doit être présenté dans son intégrité, dans toute sa "pureté" et rien de plus, afin d'être catégorisé dans le monde arbitraire de la propreté. Rien ne doit être surajouté, aucun élément étranger ne doit tacher, ternir, "noircir" les surfaces de contact de l'objet propre. De cette manière, la poussière, la terre, la boue... seront les ennemis jurés de la ménagère, et le savon qui rend "le blanc plus blanc" deviendra un allié cher à celle-ci. Chaque objet habitant l'environnement immédiat de l'homme occidental doit pouvoir être identifié comme essence pure: ce qui fera en sorte qu'une chemise blanche ne doit pas être tachée d'encre, que la surface d'un plancher ne doit laisser montrer que son revêtement original et qu'un amoncellement de poussière sera vite balayé. Il en est de même pour chaque partie du corps: les mains et les ongles doivent refléter la couleur originale de la peau.

Toute cette recherche de la pureté des objets tient son origine d'abord et avant tout de principes d'hygiène, suite à une peur de la maladie: tout membre du corps qui n'est pas entretenu dans sa blancheur première peut être la source de contagion d'une maladie quelconque, surtout s'il s'y trouve une plaie ouverte. Dans cette conception, toute substance étrangère recouvrant la peau est synonyme de "saleté" et toute saleté est à éviter car elle est un germe de maladie.

Parallèlement à cette généralisation, l'imagination et la symbolique collectives ont identifié la couleur blanche à la santé et, par contrecoup, le noir à la contamination, à la corruption de la blancheur. Dans l'inconscient collectif occidental, le blanc c'est la santé, l'authenticité

intouchée, la virginité intacte: en deux mots c'est la symbolisation du propre. Tandis que le noir c'est l'essence originelle violée, le pathologique, somme toute la saleté.

De là est née l'une des formes de racisme des plus répandues: en effet, en accord avec ce processus symbolique, pour l'homme blanc, l'individu à la peau noire est un être corrompu, vicié, sale, donc inférieur, que l'on doit fuir ou assujettir mais ne jamais traiter en égal. De même les religions occidentales en sont venues à symboliser le bien par le blanc et le mal par le noir. Ainsi dans les illustrations religieuses, Dieu et les anges sont vêtus de blanc, tandis que Lucifer et les démons ont des vêtements noirs. On va même plus loin en associant le blanc à la vie, et le noir à la mort: en effet le nouveau-né a toujours un vêtement blanc ou de couleur pâle (comme le rose) parce qu'il représente l'être pur, vierge, encore loin de la maladie; tandis qu'un deuil sera commémoré par le port de vêtements noirs car il s'agit là d'un être qui a été contaminé, vaincu par un élément extérieur qui l'a sali et tué.

Par la suite, cette vision du corps comme devant être protégé du noir, de la maladie, a beaucoup influencé la vision des objets. Comme le corps, tout objet organique ou inerte compris dans l'habitat humain devra être constamment lavé et frotté afin qu'il garde l'image de la propreté immaculée, de la blancheur absolue; sinon ces objets peuvent contenir des germes de maladie ou donner naissance à des porteurs d'épidémies. ...Dans cette même ligne d'idées, on croyait au 15^{ème} siècle qu'une pièce malpropre contenant des objets salis devenait par le fait même un lieu d'engendrement de rats, par "génération spontanée" disait-on.

On peut aussi ajouter que cette recherche d'authenticité pure dans les objets tient son origine du cartésianisme: d'après cette philosophie, pour comprendre la complexité du monde, il faut le réduire, le diviser jusqu'à ce qu'on arrive aux "choses simples". En somme, pour saisir le monde, il faut l'atomiser de la même manière que "si nous comprenons parfaitement une question, il faut l'abstraire de tout concept superflu, la simplifier le plus possible et la diviser

au moyen de l'énumération en des parties aussi petites que possible" (3ème règle pour la direction de Descartes). Le rite de propreté est, selon moi, un prolongement partiel de la méthode cartésienne en ce sens que ce rite suppose d'abord une distinction, une discrimination entre l'objet propre et les éléments "sales" et, conséquemment, une division, une distanciation des agents de "malpropreté" par rapport à l'objet sain; ainsi balayer, laver, frotter sont tous des actes de division visant à garder l'objet intact, pur afin que le monde, dont cet objet est une infime partie, s'offre toujours clairement à nos yeux et ainsi soit "compris parfaitement".

Passons maintenant au second sens. Tous les objets dont la finalité ne suppose pas un contact continu avec l'organique seront propres dans la mesure où ils seront bien rangés "à leur place". Par exemple, on dira qu'une table de travail est propre seulement si les crayons sont rangés dans un tiroir quelconque, les lettres et les papiers dans un autre prévu à cet effet. De même une bibliothèque sera propre si les livres de poésie sont rangés sur un même rayon, les ouvrages de mathématiques sur un autre.

En ce sens, la propreté demeure un principe d'économie: un crayon bien rangé dans un tiroir n'occasionnera pas un gaspillage d'énergie lorsqu'on en aura besoin.

On peut ajouter aussi que dans ce cas, l'excès d'ordre peut conduire à considérer la symétrie comme critère de propreté des objets à finalité non-organique.

Cependant la nourriture, le corps humain et les objets dont la finalité implique un contact permanent avec l'organique obéiront aux règles de la propreté avant tout s'ils correspondent à un standard d'odeur.

La matière vivante utilisée comme nourriture sera propre s'il n'y a pas d'odeur de pourriture. Cette exigence résulte de la simple peur de la maladie: un fruit ou une viande qui "sent mauvais" peut transmettre une maladie à celui qui l'a consommée.

La qualité de l'odeur du corps et des objets qui ont un contact permanent avec lui se mesure dans le degré d'absence des senteurs de sécrétions génitales, de sueurs, de "mauvaises haleines"... On utilisera une multitude de parfums servant à masquer l'odeur de chaque partie du corps; à ce sujet on a qu'à penser aux désodorisants, aux poudres et aux pâtes dentifrices de toutes sortes qui existent sur le marché. Ainsi une grande part de l'ensemble des rites de propreté est consacrée au parfumage du corps.

Mais à quoi attribuer cette importante participation du sens de l'odorat dans les rites de propreté?

Avant d'expliquer comme tel le rapport existant entre l'odorat et la propreté, faisons une incursion brève dans l'univers animal.

Disons tout d'abord que chez les mammifères, l'odorat est le sens le plus développé; si l'on adopte la parole de Merleau-Ponty suivant laquelle "chaque sens a son monde", on déduira que les mammifères vivent surtout dans un monde osmatique: en effet, c'est à partir de ce même sens... que la plupart des espèces appartenant à cet ordre délimitent leur territoire, recherchent leur nourriture, identifient les individus qui peuvent devenir leur partenaire sexuel et reconnaissent ceux qui appartiennent à leur groupe. A ce sujet, Georges Bresse dira que "les mammifères... sont, pour le plus grand nombre, macrosmatiques." ("Morphologie et physiologie animale", p. 285).

Par contre, la majorité des biologistes soutiennent que l'homme est le mammifère, avec les primates, les monotrèmes et les cétacés, chez qui le sens de l'odorat est pratiquement inexistant. C'est ainsi que l'homo sapiens sera classé comme étant "microsmatique". Chez l'homme, le sens de l'odorat a diminué au profit de la vue.

Cependant, on sait qu'une partie importante du cerveau humain à savoir le *rhinencéphale* servait surtout à l'olfaction. Aujourd'hui selon Paul Cauchard: "Quand chez les vertébrés supérieurs et en particulier chez l'homme,

l'importance relative de l'olfaction, diminue, loin de se réduire, le rhinencéphale se développe en raison de son rôle dans la régulation des instincts et de l'affectivité." (*"Le cerveau humain"*, que sais-je?, p. 22).

Selon moi, chez l'homme le sens de l'odorat n'est pas absent mais latent; il semble disparu parce que les structures sociales et le développement technique le rendent inutile. Toutefois, on sait que la plupart des individus appartenant à des tribus africaines telles que les Papous, sentent littéralement les sources et les courants d'eau à distance, et qu'ils peuvent les repérer à l'aide de ce même sens. C'est donc dire que l'odorat est encore activement présent dans l'espèce humaine.

Malgré son absence apparente, dans les sociétés hautement industrialisées, l'olfaction émerge soudainement dans quelques zones de l'activité humaine, entre autres lors des premiers contacts entre les individus.

A ce propos, j'émetts l'hypothèse que chaque individu a une "aura d'odeur" qui le distingue des autres; cette "aura" est issue du milieu physique et social d'origine et surtout des glandes sudoripares, des sécrétions génitales et de l'haleine. Cette "aura odorante" joue un rôle essentiel lors des premiers contacts entre deux individus, car, suivant la manière où l'un prisera l'odeur intime de l'autre, toutes les relations ultérieures en dépendront. Ainsi, une personne qui laisse échapper une forte odeur de transpiration ou qui a mauvaise haleine, somme toute qui "sent mauvais", sera refusée par son milieu social.

Et c'est là précisément que les rites de propreté entrent en jeu; dans le but de rendre notre "aura" la plus neutre possible ou la conformer au standard olfactif accepté par la majorité, on se lavera fréquemment et on utilisera des parfums de toutes sortes.

Afin de justifier ce comportement aux yeux de la raison et ainsi se donner bonne conscience, on usera de l'alibi d'hygiène. Par exemple, aux Etats-Unis, une compagnie de pâte

dentifrice a effectué une enquête où l'on demandait aux gens "pourquoi vous brossez-vous les dents?" La majorité répondait tout bonnement que c'était pour éviter la carie dentaire. C'est alors que l'on a basé toute une campagne de publicité sur cette réponse en usant de slogans tels que: "carie dentaire n'a plus jamais car...", et ceci s'est avéré un échec. Après coup, on a confié le problème à une compagnie de publicité qui est arrivée finalement à la conclusion que "la majorité de ceux qui se brossent les dents, le font sans penser ni à l'hygiène ni à la beauté..." (Vance Packard, *La persuasion clandestine*, p. 22); ...C'est plutôt un rite aménagé en fonction de l'haleine: les gens se brossent les dents avant tout dans le but de se débarrasser du mauvais goût dans la bouche et surtout d'avoir une "bonne haleine". A partir de ces conclusions, on a créé de nouveaux slogans, tels: "purifiez-vous l'haleine" ou encore "pour avoir une haleine plus fraîche, utilisez..." Cette seconde campagne s'est avérée un succès.

C'est donc dire que l'explication de plusieurs rites de propreté uniquement par l'intention d'hygiène ne jette pas une lumière assez claire sur les faits. Cependant, le désir de masquer notre odeur intime afin de ne pas choquer les narines d'autrui est une motivation suffisante pour nous faire rigoureusement observer toute la panoplie des règles d'hygiène.

Mais pourquoi cette censure de l'odeur personnelle? Pourquoi ne pas laisser sentir notre exhalaison première, notre parfum naturel? Qu'est-ce qui fait que notre entourage pourrait avoir une attitude hostile lors de l'inhalation de cette senteur caractéristique venant surtout de l'acide butyrique émamant de la transpiration?

Parce que cette senteur personnelle est un signal sexuel chez tous les mammifères y compris l'homme. En effet, cette odeur est un indice important signifiant la maturité sexuelle de l'individu. Or, notre société exerce un contrôle sévère de toutes les facettes de la sexualité. Cette dimension doit être réprimée à cause de sa laideur inhérente en tant qu'incarnation du mal et de tous les problèmes qu'elle peut

engendrer: improductivité (ou productivité diminuée) sur-population, violence... Vaut mieux cacher ce signal derrière des masques, comme les parfums qui ne peuvent qu'annuler l'effet de celui-ci. A ce sujet, le psychanalyste G. Legman dira que "le rejet du corps, qui constitue une dimension essentielle de l'éthique ...puritaine et qui, au déclin du puritanisme se perpétue sous un déguisement hygiénique et comme culte voué au fétiche propreté, à propos de la substitution d'odeurs artificielles (parfums) aux odeurs génitales qui jouent un rôle essentiel dans l'attraction sexuelle chez les mammifères. Les odeurs naturelles du corps sont clamées sales et la notion même d'odeur corporelle semble si terrible qu'il est pour le moins inamical de remarquer qu'il y en a une." (*Psychoanalyse de l'humour érotique*, Coll. Robert Laffont, 1971, p. 374.) Donc, en deux mots, l'odeur est déclarée "malpropre" et doit être éliminée au plus tôt aux contacts du savon et des parfums car elle constitue un avertissement sexuel et même j'irais jusqu'à dire une invitation.

Mais pourquoi anéantir ce signal sexuel dans les sociétés industrielles?

Parce que toutes les énergies doivent être investies dans le travail en vue de la production. En particulier l'énergie sexuelle doit être sublimée presque entièrement dans le canal de la production; l'énergie sexuelle doit devenir force de travail. En somme la société occidentale doit déssexualiser l'individu afin qu'il se concentre dans la seule activité de production. Dans ce contexte, laisser la porte ouverte aux signaux sexuels animaux serait une manière d'infiltrer des grains de sables dans l'engrenage du mode de production actuel. A ce sujet, il est frappant d'observer que plus une société est industrialisée et urbanisée, plus le rite de parfums est observé chez les individus.

De cette manière, les rites de propreté, surtout en ce qui concerne les parfums, constituent une forme subtile de répression en vue de la reproduction du mode de production déjà existant.

Résumons-nous: Les rites de propreté, intériorisées avec tant d'ardeur lors de la période d'apprentissage, s'exécutent d'abord suivant la motivation de pureté des objets et du corps afin d'éviter la contamination de l'organisme par certaines maladies et dans le but de conserver l'intégrité des choses dans toute leur simplicité afin de ne pas déplaire à notre oeil cartésien. L'ordre dans la disposition des objets inertes avec une perspective d'économie d'énergie est le critère de la propreté de ces mêmes objets. Enfin, l'impeccabilité des objets organiques se mesure dans le degré d'absence d'odeur de pourriture, en ce qui concerne les aliments (par mesure d'hygiène), et dans une censure, un masquage de l'odeur intime du corps afin d'anéantir tout signal sexuel: tout ceci afin de sublimer l'énergie sexuelle en la métamorphosant en force de travail de manière à perpétuer la structure de production établie.

SOCIOLOGIE

GABRIEL BERTRAND

UNIVERSITE DE MONTREAL

- Kant -

Réflexions de Centenaire

(1724-1924)

Occupons-nous toujours la place qui nous revient?

José Ortega y Gasset nous dit dans une note de son livre "Le spectateur tenté" (p. 150):

"Je dois énormément à la philosophie allemande et personne sans doute ne refusera de reconnaître que l'un des aspects principaux de ma tâche a été d'enrichir l'esprit espagnol de tout le trésor intellectuel germanique. Peut-être ai-je trop souligné ce dessein et dissimulé mes propres trouvailles radicales. "Vivre, c'est sans doute avoir commerce avec le monde, s'adresser à lui, y agir, s'en occuper." De qui sont ces mots? De Heidegger, en 1927? Ou bien de moi, parus dans *La Nación* de Buenos Aires en décembre 1924".

Voici pour nous mettre en piste, l'unique et rapide note de bas de page de celui qui s'est tu pendant des années. Il voulut simplement par là "mettre sur la bonne voie toute bonne foi distraite".

Dans ce premier temps paraît la traduction des deux premiers chapitres de ses "Réflexions de centenaire", sur Kant. Les trois autres chapitres suivront dans le prochain tirage, en février.

- Kant -

Réflexions de Goethe

Je tiens particulièrement à remercier monsieur Roland Houde, d'abord pour m'avoir donné l'idée de commencer la traduction de l'oeuvre de José Ortega y Gasset, et ensuite pour l'intérêt et l'aide précieuse qu'il me fournit dans la réalisation de ce projet.

REFERENCE: José Ortega Y Gasset, *Kant 1724-1924 Reflexiones de Centenario*, Revista de Occidente, Madrid, 1929, 67 p.

NOTE: PHI ZERO publie dans les pages qui suivent la traduction des deux premiers chapitres du livre, de la première page à la page 26. La traduction des derniers chapitres sera publiée dans le prochain numéro.

Durant 10 ans, j'ai vécu dans la pensée kantienne: je l'ai respiré comme une atmosphère et ce fut à la fois ma maison et ma prison. Je doute beaucoup que celui qui n'ait fait une chose semblable puisse voir avec clarté le sens de notre temps. Dans l'oeuvre de Kant sont contenus les secrets décisifs de l'époque moderne, ses vertus et ses limitations. Grâce au génie de Kant, on voit dans sa philosophie fonctionner la vaste vie occidentale des quatre derniers siècles, simplifiée en appareil d'horlogerie. Les ressorts qui avec toute évidence meuvent cette machine idéologique, le mécanisme de son fonctionnement, sont les mêmes qui en vague forme de tendances, de courants, d'inclinaisons ont agi sur l'histoire européenne depuis la Renaissance.

Avec grand effort je me suis échappé de la prison kantienne et j'ai échappé à son influence atmosphérique. Ils n'ont pu faire de même ceux qui en son temps ne suivirent longuement son école. Le monde intellectuel est rempli de gentilshommes bourgeois qui sont kantien sans le savoir. kantien à contretemps qui ne finiront jamais de l'être parce qu'ils ne le furent avant consciencieusement. Ces kantien irrémédiables constituent aujourd'hui l'obstacle majeur pour le progrès de la vie et sont les uniques réactionnaires qui gênent vraiment. A cette faune appartiennent par exemple, les "politiciens idéalistes", curieuse survivance d'un âge consommé.

Il est possible seulement de s'évader de la magnifique prison kantienne après l'avoir encaissée.

C'est précisément être kantien jusqu'au fond de soi-même, et ensuite, pour digestion, renaître à un nouvel esprit. Dans le monde des idées, comme le montre Hegel,

tout dépassement est négation, mais toute véritable négation est une conservation. La philosophie de Kant est une de ces acquisitions éternelles-χρῆσις εἰς αἰ- qu'il est précieux de conserver pour pouvoir être autre chose plus loin.

Après avoir vécu longtemps la philosophie de Kant, c'est-à-dire après avoir habité en elle, il est agréable, en cette occasion de centenaire, d'aller la visiter pour la voir de loin, comme l'on va un jour de fête au jardin zoologique pour voir la girafe.

Quand nous vivons une idée, elle a pour nous une valeur absolue et nous paraît située loin de la ligne historique, où tout acquiert une physionomie limitée, et tout se trouve écrit en un temps et en un lieu. Précisément, quand nous vivons une idée, elle ne vit pas, sinon qu'elle plane impassible sur la source de la vie, au-delà de celle-ci, couvrant tout l'horizon et, pour la même raison, sans profil, sans physionomie. Quand nous avons cessé de la vivre, nous la voyons se contracter, descendre, se faire un lien entre les choses, se loger dans un morceau du temps; elle montre son visage, s'illumine de coloris, reçoit et insuffle son influence en échange dramatique avec les réalités voisines; nous la voyons, en somme vivre historiquement.

A une distance séculaire, nous contemplons aujourd'hui la philosophie de Kant parfaitement localisée dans un alvéole du temps européen, en cet instant sublime dans lequel va mourir l'époque Rococo et va commencer l'énorme éruption romantique. Heure délicieuse de fin d'automne, dans laquelle la vigne, déjà "tout sucre", va être bientôt alcool, et le soleil vespéral s'épuise en faibles rayons qui dorent les troncs des pins! Il ne serait pas excessif d'affirmer qu'en cet instant culmine l'histoire européenne.

Les hommes d'aujourd'hui ne nous accordent pas même qu'en d'autres temps la vie était différente. Et l'on ne parle pas de la différence constitutive qu'il y a entre chaque jour et l'antérieur: on ne dit pas que les contenus de notre effort, de notre foi, de notre appétit soient aujourd'hui distincts de ceux d'hier. La divergence à

laquelle je fais allusion est beaucoup plus grande. On dit que la forme même du vivre était autre.

Jusqu'à la Révolution, les sociétés européennes vivaient conformément à un style. Un répertoire unitaire de principes efficaces réglait l'existence des individus. Ceux-ci adhéraient à certaines normes, idées et modes sentimentales d'une façon spontanée et préalable à toute délibération. Vivre était, d'une façon ou d'une autre, s'appuyer sur ce solide régime et laisser chacun pour qu'en son intérieur fonctionne ce style collectif.

Ceci donnait à l'existence une douceur, une suavité, une simplicité, une quiétude qui aujourd'hui nous paraissent irréelles. La révolution scinda la société en deux grandes moitiés incompatibles, hostiles jusqu'à la racine. Avant, les luttes avaient été de simples collisions de la périphérie. Depuis ce temps, la connivence sociale est essentiellement un combat entre deux styles antagonistes. Rien n'est ferme ou indiscutable; tout est problématique. Et il est encore faux de parler seulement de deux styles. Le romantisme signifie la confusion moderne des langues. C'est un sauve-qui-peut! Chaque individu doit chercher ses principes de vie - il ne peut s'appuyer en rien de pré-établi. Adieu douceur, suavité, quiétude! Les apparences nous semblent très mouvementées et agitées; cependant, quand nous pénétrons dans l'âme du XVIIIe siècle, son fond de douce tranquillité nous surprend. Aujourd'hui, vice-versa, l'on s'étonne de trouver qu'en l'homme très tranquille tonne une éloignée tempête abyssale, une angoisse profonde. La forme de la vie a changé beaucoup plus que ses contenus: aujourd'hui c'est l'imminence, l'improvisation, l'âcreté, la hâte et l'âpreté.

Qu'on ne croit pas cependant que je ressente une profonde nostalgie pour ces âges dans lesquels l'homme a vécu selon un style collectif. Si je les nomme doux et le nôtre aigre, c'est simplement parce que je trouve en eux cette saveur différente. Ceci n'implique pas que les âges aigres n'ont pas leurs propres vertus qui manquent aux périodes douces.

Il serait intéressant de signaler les vertus que notre type de vie brisée, dure, âpre peut opposer à celle de ces temps plus cohérents et suaves. Mais cela nous amènerait tellement loin, que nous ne pourrions plus déjà retourner à notre thème. Qu'on le retienne pour une autre occasion. Maintenant il me serait plus agréable d'affilier en quelques brefs points les traits principaux du kantisme.

II

Kant ne se demande pas ce qu'est la réalité, ce que sont les choses, ce que le monde est. Il se demande, au contraire, comment est possible la connaissance de la réalité, des choses, du monde. C'est un esprit qui se tourne le dos au réel et se préoccupe de soi-même. Cette tendance de l'esprit à une torsion sur lui-même n'était pas neuve, bien avant elle caractérise le style général de la philosophie qui commence dans la Renaissance. La particularité de Kant consiste à avoir amené à sa forme extrême cette désapprobation pour l'Univers. Avec un radicalisme audacieux, elle déloge de la métaphysique tous les problèmes de la réalité ou des ontologies et retient exclusivement le problème de la connaissance. Il ne lui importe pas de savoir, sinon savoir s'il sait. Dit d'une autre façon, plus que de savoir il lui importe de ne pas se tromper.

Toute la philosophie moderne jaillit, comme d'une semence, de cette horreur de l'erreur, d'être trompé, à ETRE DUPE*. De telle manière, elle est devenue la base même de notre âme, ce qui ne nous surprend pas; par contre, il nous coûte beaucoup plus d'effort de percevoir dans cette propulsion tout ce qu'il y a d'étranger vitalement et de paradoxal. Alors quoi? demandera quelqu'un - n'est-il pas naturel l'entêtement à éviter l'illusion, la tromperie, l'erreur? Certainement, mais elle n'est pas moins naturelle l'obstination de savoir, de découvrir le secret des choses. Homère mourut d'angoisse pour ne pas avoir pu déchiffrer l'énigme que quelques jeunes pêcheurs lui proposèrent. L'effort de savoir et l'effort de ne pas errer sont deux "impétuosités" essentielles à l'homme mais la prépondérance de l'une sur l'autre définit deux types différents d'hommes. Prédomine-t-il dans l'esprit l'une ou l'autre? Préfère-t-on ne pas errer ou ne pas savoir? Commence-t-on par l'essai audacieux de savoir la vérité, ou par la précaution d'exclure préalablement l'erreur?

* En français dans le texte

Les époques, les races exercent un même répertoire des "impétuosités" élémentaires, mais il suffit que celles-ci se donnent en différente hiérarchie et coloration pour que les époques et les races soient profondément distinctes.

La philosophie moderne acquiert dans Kant sa franche physionomie en se convertissant en simple science de la connaissance. Pour pouvoir connaître quelque chose, il est précieux avant d'être certain de: si l'on peut et comment l'on peut connaître. Cette pensée a toujours trouvé une flatteuse résonance dans la sensibilité moderne.

Depuis Descartes, la seule chose unique plausible et naturelle qu'il nous apparaisse est de commencer la philosophie avec une théorie de la méthode. Nous pressentons que la meilleure façon de nager consiste à garder la corde. (la ligne).

Et, cependant, les autres époques l'ont senti de manière très différente. La philosophie grecque et médiévale fut une science de l'être et non du connaître. L'homme antique part bien entendu, sans méfiance aucune, à la chasse du réel. La problême de la connaissance n'était pas une question préalable, sinon, pour le contraire, un thème secondaire. Cette inquiétude initiale et primaire de l'âme moderne qui la porte à se demander de temps en temps si la vérité sera possible, aurait été incompréhensible pour un médiateur antique. Le propre Platon, qui est, avec César et Saint-Augustin, l'homme antique le plus près de la modernité, ne sentait aucune curiosité pour la question de savoir si est possible la vérité. De telle sorte, il lui paraissait inquestionnable l'aptitude de l'esprit pour la vérité; plutôt son problême était l'inverse, et il se demandait de temps à autre: comment est possible l'erreur?

On dira que Platon développe aussi dans ses dialogues, avec réitération presque lassante et utilisant la même expression que les penseurs modernes, la grave question: Qu'est-ce que la connaissance? Mais cette apparente coïncidence ne se fait pas sans souligner l'énorme distance qu'il

y a entre son âme et la notre. Sous cette formule, Descartes, Hume ou Kant se proposent de rechercher si nous pouvons être sûrs de quelque chose, si nous connaissons avec une pleine garantie quelque chose, peu importe ce qu'elle soit. Platon ne doute pas un instant du fait qu'avec toute sécurité nous pouvons connaître plusieurs choses. Pour lui, la question est de trouver quelques-unes d'entre elles qui, pour leur qualité parfaite et leur exemple, donnent l'occasion à notre connaissance d'être parfaite. Le sensible, pour être changeant et relatif, permet seulement une connaissance instable et imprécise. Seules les Idées, qui sont invariables comme le triangle, la Justice, la blancheur, peuvent être l'objet d'une connaissance stable et rigoureuse. En vue d'expliquer le problème de la connaissance ainsi: dans le doute le sujet est-il certain de lui? -ce qui inquiète Platon est de savoir s'il rencontrera une réalité quelconque capable de par sa structure de rendre un savoir exemplaire. On voit ainsi comme ce thème, au visage tant technique, nous dévoile ouvertement ce secret: une incompatibilité cachée entre l'âme médiévale antique et la moderne. Parce que grâce à elle nous surprenons deux attitudes primaires devant la vie, parfaitement opposées. L'homme antique part d'un sentiment de confiance vers le monde, qui est pour lui, d'avance, un Cosmos, un Ordre. Le moderne part de la méfiance, de la suspicion, parce que - Kant a eu l'originalité de le confesser avec toute la rigueur scientifique- le monde est pour lui un Chaos, un Désordre.

C'aurait été un délice d'opposer à ceci le semblant équivoque des sceptiques grecs. Il est indiscutable que la pensée moderne ait appris quelque chose d'eux et ait utilisé plusieurs de leurs armes. Mais le scepticisme classique est un phénomène de sens rigoureusement inverse au criticisme moderne. En premier lieu, le scepticisme grec ne part pas d'un état de doute, sinon qu'au contraire, il arrive à lui, mieux encore le conquiert, le crée grâce à un héroïque effort personnel. Le doute, qui chez le moderne est un point d'une partie et un sentiment pré-scientifique, est en Gorgias ou en Agrippa un résultat et une doctrine. En second lieu, le scepticisme doute que soit possible la connaissance parce qu'il accepte l'idée qu'a son époque de la réalité et utilise, confiant,

le raisonnement dogmatique. D'ici le fait -incompréhensible en autre cas - que c'est précisément quand l'état de doute s'est fait général et natif, comme il arriva dans l'époque moderne, qu'il ne va pas habiter formellement les sceptiques. "Le scepticisme n'est pas une opinion sérieuse" put dire Kant. La raison en est très simple. Le premier grand douteur moderne, Descartes, du premier bond de doute efficace, dépasse, annule et répond à tout le scepticisme antique. Il doute en série de la notion antique de la réalité et remarque que, même s'il la nie, il en reste une autre, - la réalité subjective, la "cogitatio", le "phénoméno". Or, toutes les tropes ou arguments du scepticisme grec sont inoffensifs, si au lieu de parler de la réalité transcendantale, nous référons seulement à la réalité immanente de l'objectif.

De toute façon, les sceptiques classiques furent une vague approximation et comme une anticipation de l'esprit moderne. Ils s'en détachèrent précisément pour ceci, comme une antithèse sous le fond de l'âme antique, qui sentait devant eux un rare effroi, comme si l'on parlait d'une espèce zoologique monstrueuse. La tranquille unité du grec typique sursautait devant ces hommes qui doutaient. Douter est *dubitare*, de *duo*, deux, comme *zweifeln*, de *zwei*. Douter c'est être deux ce qui doit être un... Et on les appelait "sceptiques", mot qui se traduit parfaitement par "méfiants", "suspects". *εχέτρομαι* signifie "regarder avec ruse autour de soi".

Héroïque acquisition du temps antique, le soupçonnement s'est fait un état de l'esprit natif et commun qui sert de fond physique à tous les mouvements de l'âme moderne. Déjà Descartes fait de la ruse une méthode pour philosopher. Dans cette tradition de la méfiance, Kant représente le sommet. Non seulement il fait de la précaution une méthode, mais il fait de la méthode l'unique contenu de la philosophie. Cette science du non vouloir savoir et du vouloir non errer est le criticisme.

Quand on pense que les livres de plus profonde influence

dans les derniers 150 ans, les livres dans lesquels le monde contemporain a puisé ses plus fortes essences et d'où nous-mêmes fûmes spirituellement édifiés, se nomment, *La Critique de la Raison Pure*, *Critique de la Raison Pratique*, *La Critique du Jugement*, l'esprit s'échappe aux dangereuses réflexions. Comment la critique est-elle la substance secrète de notre époque? Par conséquent une négation? Notre âge n'a-t-il pas de dogmes positifs? La vie est-elle pour nous plus qu'un faire, qu'un éviter et qu'un éluder? L'aptitude spécifique de la pensée moderne est, en effet, la défensive intellectuelle. Et, parallèlement, le droit de notre époque, sous le nom de la liberté et de la démocratie, consiste en un système de principes qui se proposent d'éviter les abus, plutôt que d'établir de nouveaux usages positifs.

Quand je vois dans la grande perspective de l'histoire se lever face à face, la philosophie antique-médiévale et la philosophie moderne m'apparaissent comme deux magnifiques émanations de deux types d'hommes exemplairement opposés. La philosophie antique, fructification de la confiance et de la sécurité, naît du guerrier. En Grèce, comme à Rome et dans l'Europe naissante, le centre de la société est l'homme de guerre. Son tempérament, son geste devant la vie emplissent et stylisent la "convivance" humaine. La philosophie moderne, produite de la suspicion et de la ruse, naît du bourgeois. Et ceci est le nouveau type d'homme qui va déloger le tempérament belliqueux et va se faire le prototype social. Précisément parce que le bourgeois est cette espèce d'homme qui ne se confie pas en soi, qui ne se sent pas sûr de lui-même et nécessite de se préoccuper avant tout de conquérir la sécurité. Avant tout, éviter les dangers, se défendre, se prévenir. Le bourgeois est industriel et avocat. L'économie et le droit sont les disciplines de la ruse.

Dans le criticisme kantien nous contemplons la gigantesque projection de l'âme bourgeoise qui a régi les destinées de l'Europe en croissant exclusivement depuis la Renaissance. Les étapes du capitalisme ont été également les états de l'évolution critique. Ce n'est pas un hasard que Kant ait reçu des penseurs anglais les impulsions décisives pour sa création définitive. L'Angleterre était arrivée avant

le continent aux formes supérieures du capitalisme.

Cette relation qui se pointe entre la philosophie de Kant et le capitalisme bourgeois n'implique pas une adhésion aux doctrines du matérialisme historique. Pour ceci, les variations de l'organisation économique sont la vraie réalité et la cause de toutes les autres manifestations historiques. La science, le droit, la religion, l'art constituaient une superstructure qui se modèle sur l'unique structure originaire, qu'est celle des milieux économiques. Une telle doctrine, cent fois convaincue de l'erreur, ne peut m'intéresser. Je ne dis pas, ainsi, que la philosophie soit un effet du capitalisme, sinon que les deux choses sont créations parallèles d'un type humain où la suspicion prédomine. Quelle que soit la valeur que nous attribuons à une oeuvre de la culture -un système scientifique, un corps judiciaire, un style artistique-, nous devons chercher au travers de lui un phénomène biologique, le type de l'homme qui l'a créé. Et il est très difficile que dans les diverses créations d'un même sujet vivant ne resplendisse pas la plus rigoureuse unité de style.

Ceci nous permet, à la fois, de nous orienter sur nous-mêmes. A quel type d'homme appartient l'homme actuel? Est-ce une prolongation du tempérament rusé et bourgeois? La réponse devrait provenir d'une analyse de la nouvelle philosophie. Ceci est difficile, peut-être impossible, parce que la nouvelle philosophie se trouve encore en germe et nous ne pouvons pas la voir complète, terminée et à distance comme nous voyons les systèmes de la Grèce ou celui de Kant. Mais nous pouvons déjà, sans trop de risques, parler d'un point. La nouvelle philosophie considère que le doute radical n'est pas une bonne méthode. Le soupçonneux se trompe lui-même en croyant qu'il peut éliminer sa propre ingénuité. Avant de connaître l'être, il n'est pas possible de connaître la connaissance, parce que ceci implique qu'il y a déjà une certaine idée du réel. Kant, fuyant l'ontologie, tombe, sans s'en apercevoir, prisonnier d'elle. En définitive, une confiance vive et alerte est meilleure que le doute. Que nous le voulions ou non, nous flottons dans l'ingénuité et le plus ingénu est celui qui croit l'avoir éludée.

Selon ceci, le kantisme pouvait se nommer du sous-titre de l'oeuvre de Beaumarchais: "*El barbero de Sevilla, La inútil precaución*".

PHILOSOPHIE

UNIVERSITE DE MONTREAL

TRADUCTION DE

PIERRE BELLEHUMEUR

Epistémologie

NOTE: PHI ZERO publie dans les pages qui suivent une conférence prononcée par monsieur Yvon Gauthier, lors du premier Congrès annuel de la Société de Philosophie du Québec en mai 1973 à Québec.

La notion de modèle et les théories scientifiques

Je voudrais dans les quinze minutes qui me sont allouées traiter brièvement du concept de modèle dans les sciences sociales et humaines et distinguer l'usage qui en est fait en logique et en mathématiques du rôle qu'il joue en sciences sociales et humaines. J'énonce tout de suite l'hypothèse qui me guide: la notion de modèle a une fonction de réalisation en logique et en mathématiques, alors qu'elle a un rôle de déréalisation, au sens de l'abstraction, en sciences sociales et humaines. C'est la physique qui, en combinant ces deux fonctions, permet le passage plus ou moins continu de l'une à l'autre.

La notion de modèle en logique mathématique est bien connue et bien définie: on a d'abord une théorie logique ou mathématique formalisée, i.e. dont le vocabulaire, les règles d'inférence et les axiomes, en un mot, la syntaxe a été fixée et on lui donne une sémantique, c'est-à-dire un modèle, qui consiste le plus souvent en la donnée d'un triplet

$$M = \langle U_m, F_m, P_m \rangle ,$$

un univers d'individus nommés par les constantes de la théorie, des fonctions qui correspondent aux opérations de la théorie et des prédicats qui expriment les relations de la théorie. La fonction primordiale du modèle est de produire un univers ou domaine qui "réalise" la théorie en ce sens qu'il lui donne un référent, que ce soit, comme c'est le cas le plus souvent, un univers ensembliste, ou encore un univers arithmétique ou pour les théories logiques un univers

d'individus ou d'objets dénombrables, pour les théories du premier ordre. Cette notion réaliste ou référentielle, que l'on doit principalement à Tarski, est la plus commune. D'autres notions de modèle sont apparues récemment, par exemple, la notion de modèle de Kripke, mais, si l'on substitue à l'univers du modèle entendu comme monde réel un univers de mondes possibles, le caractère référentiel global est essentiellement conservé. Que se passe-t-il maintenant en physique? On a le schéma classique

1. Formalisme logico-mathématique
2. Règles de correspondance
3. Interprétation physique

Dans ce schéma, l'interprétation physique fournit un modèle physique du formalisme logico-mathématique et la notion de modèle à ce moment-là ne diffère pas sensiblement de celle qu'on a vue tout à l'heure. Mais en physique, on a aussi une autre interprétation ou une autre orientation de la notion de modèle, l'interprétation ascendante pourrait-on dire

1. Interprétation physique ou modèle
2. Règles d'interprétation
3. Données fondamentales

Ici, le modèle devient représentation schématique des données fondamentales. Il ne s'agit pas ici des théorèmes de représentation que l'on a en mathématiques et qui consistent avant tout à représenter certaines structures d'une théorie physique ou d'une théorie mathématique dans une autre théorie mathématique.

L'idée de représentation schématique, de modèle se constitue en une sorte de paradigme en physique: je veux dire par là que la physique parvient à régir si bien le champ

des données fondamentales de son objet que les modèles qu'elle propose de ces données peuvent être aussi globaux, aussi compréhensifs qu'on puisse le souhaiter. Il n'en reste pas moins que c'est en physique que l'on voit poindre le rôle déréalisateur des modèles. En effet, le modèle comme représentation schématique prendra nécessairement une certaine distance par rapport aux données fondamentales, que ce soit le modèle de la mécanique ondulatoire pour la physique quantique ou l'univers à 5 dimensions de Kaluza pour la relativité générale. A cet égard, les modèles n'ont plus qu'une fonction partielle de représentation limitée. Il n'y a pas de modèle de l'univers physique dans sa totalité pas plus qu'il n'y a de modèle de la société prise globalement. En même temps qu'on a une représentation plus ou moins morcelée, les autres dimensions ou éléments du champ des données fondamentales sont mis entre parenthèses. On a alors une représentation locale d'un groupe de phénomènes; cependant, le modèle cherchera à s'agréger les éléments extérieurs et à domestiquer un éventail toujours plus vaste de phénomènes. Une théorie dans cette perspective pourra être un modèle généralisé et c'est souvent le cas en sciences sociales et en sciences humaines.

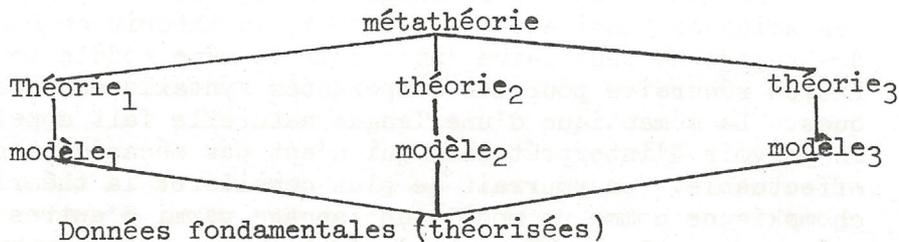
Que se passe-t-il en sciences sociales? On a le plus souvent rassemblé une certaine quantité de données et on veut en donner une explication théorique; on propose alors un modèle ou représentation schématique de ces données qui incorpore les caractéristiques essentielles de la théorie - i.e. ses postulats, ses fondements, etc... - et qui soit compatible avec les autres représentations partielles de données étrangères.

Prenons le cas de la linguistique, science-paradigme des sciences humaines. Par exemple, la théorie chomskienne du langage ne peut faire intervenir le même modèle de génération récursive pour les composantes syntaxiques et sémantiques. La sémantique d'une langue naturelle fait appel à un pouvoir d'interprétation qui n'est pas mécaniquement effectuable. On pourrait de plus considérer la théorie chomskienne comme un modèle du langage parmi d'autres et supposer que le modèle en soi n'existe pas. En psychologie,

le modèle behavioriste avec ses raffinements récents ne peut prétendre à l'explication globale du comportement humain - Chomsky à montré d'une façon convaincante que la théorie skinnéienne du langage ne résistait pas à la critique.

Prenons un autre cas: la sociologie. Le modèle de rôle dans la théorie fonctionnaliste de Parsons et celui de sujet-acteur dans la théorie actionnaliste de Touraine ne correspondent pas. Finalement, comme l'a montré F. Perroux dans son article "Les conceptualisations implicitement normatives et les limites de la modélisation en économie", les modèles néo-classique du plein emploi et keynésien qui l'exclut, par exemple, reposent sur des postulats normatifs divergents.

Mais que montrent ces exemples? Je voudrais en tirer quelques généralités philosophiques sur la notion de modèle en sciences sociales et en sciences humaines pour terminer. J'ai dit que le modèle était une représentation schématique des données fondamentales; ces données fondamentales ne sont pas des objets ou des phénomènes que l'on tire spontanément du réel immédiat pour les modéliser: l'assemblage des données fondamentales n'est possible que sur fond de théorie; les données fondamentales sont déjà des données théoriques, mais qui n'appartiennent pas en propre à une théorie déterminée. Bachelard parlait de "théories matérialisées" pour les instruments scientifiques. Le modèle lui-même doit s'insérer dans un réseau théorique, dans un réseau de possibilités théoriques à l'intérieur d'une science donnée. Donc le modèle est bordé de théorie. On peut visualiser les choses de la façon suivante:



Il y a donc un double rapport de modèle à la théorie: ce que le modèle modélise est du théorique et ce n'est qu'en fonction d'une théorie qu'il peut fonctionner comme représentation schématique - j'exclue évidemment ici les analogies grossières, les images concrètes etc... La méta-théorie d'une science ou d'une discipline, ou d'une théorie scientifique pourra évaluer les rapports théorie-modèle, mais elle ne les modifiera pas. En réalité, le modèle pourra jouer le rôle de représentant ou d'intermédiaire entre la théorie et les données fondamentales: étant une représentation schématique des données, il est aussi la réduction schématique de la théorie singularisée de ces données. Le modèle se situe donc entre la théorie constituée et l'en-semble des données fondamentales recueillies par un premier balayage théorique, qui peut relever de l'histoire aussi bien que du statut actuel d'une discipline.

Ces quelques remarques n'ont visé qu'à préciser le rôle de la notion de modèle dans les sciences. Il ne me semble pas possible de régimenter complètement ce concept, l'usage qui en est fait étant le plus souvent un usage sauvage, qui ne guident que rarement des principes méthodologiques précis ou encore une épistémologie consciente.

Mais j'ai voulu au moins indiquer la situation épistémologique de la notion de modèle dans les sciences sociales et humaines. Le réel qu'on modèle ou modélise s'évanouit dans la fonction théorique ou théorétique du modèle. On a ainsi une logique de la complémentarité: dans les sciences, logiques et mathématiques où l'on n'a pas d'objets, le modèle les y introduit et dans les sciences où l'on croit avoir un objet, sciences sociales et humaines, le modèle les abolit. Les modèles sont donc, dans une perspective constructiviste, essentiellement des constructions qui montent ou démontent un réel qui n'est jamais donné, mais s'organise plutôt à la jointure, la confluence de nos constructions. Le matériau n'est jamais un réel physique, social ou humain, mais une matière travaillée de concepts dont l'histoire est aussi vieille que le monde qu'ils créent.

Epistémologie et philosophie

"Car aujourd'hui la conscience
scientifique est un abîme"
(Nietzsche).

On parle beaucoup de la science et en particulier la philosophie. Et c'est compréhensible: c'est une manifestation de l'instinct de conservation. C'est pourquoi la philosophie cherche moins à s'informer de ce que la science dit que de ce qu'elle ne dit pas. Mais il y a un moyen plus subtil encore de réduire la portée des résultats de la science, c'est d'en comprendre la possibilité. Cette tentative s'appelle l'épistémologie.

Mais le fait que l'épistémologie cherche à comprendre la possibilité de la science n'est possible lui-même que s'il est présupposé une autre possibilité, ou nécessité. Et cette possibilité est celle de la connaissance. Pour certains, dire que l'épistémologie qui cherche à comprendre la possibilité de la science n'est possible que si elle présuppose la possibilité de la connaissance, c'est redire deux fois, grâce à un jeu de mots, la même chose. Mais là n'est pas le cas. Et les Grecs en savaient quelque chose, eux qui, plutôt que de chercher à comprendre la seule possibilité de la science, cherchaient à comprendre la possibilité de la connaissance ~~même~~, en la faisant. ("La Dialectique se contente d'éprouver le savoir, là où la Philosophie le produit positivement"- Aristote, *Métaphysique*, L. Gamma, 1004b25, trad. Tricot). La différence entre ces deux manières de voir est aussi profonde que la différence entre Aristote et Kant.

Le danger est ainsi grand, en épistémologie, de ~~présupposer~~ la connaissance, ou comme possibilité, ou

comme nécessité. Tout comme l'épistémologie est en elle-même un problème. On n'a qu'à demander à ce propos: "pourquoi une épistémologie?" et "pourquoi pas seulement la science?" Pourquoi la science ne se suffirait-elle pas à elle-même, et ne nous satisferait-elle pas? La réponse à cette question se cache aussi profondément en nous qu'elle se cache dans les lointains débuts de la philosophie, dans cette ancienne proposition qui dit que l'homme est un animal raisonnable. Au début, cette proposition que l'homme avait la raison, était la raison suffisante de la science: il ne restait plus qu'à effectuer la science. Et c'est à cette seule (mais déjà suffisante) tâche que s'est arrêté Aristote. Mais plus tard, cette proposition n'était plus la raison suffisante de la science: encore fallait-il savoir comment la raison humaine rendait possible la science maintenant bien effectuée dans ses fondements; encore fallait-il savoir comment devait être la raison pour que la possibilité de la science effectivement possible soit justifiée. La raison n'avait plus à rendre possible la science, c'est-à-dire à l'effectuer, encore fallait-il qu'elle justifie cette possibilité. On était ainsi passé de la science à la conscience, de la possibilité qui s'effectue à la nécessité dans l'effectuation. Et c'est à cette seule (mais déjà suffisante) tâche que s'est arrêté Kant. Après quoi, il ne manquait plus qu'un pas à franchir pour se demander, non plus comment la raison justifiait la possibilité effectuée de la science, mais bien comment cette possibilité effectuée et nécessaire s'effectuait par la raison. Il n'était plus question ni de possibilité, ni de nécessité, mais de la description de la nécessité de la possibilité, de la description de la réalité de la raison. C'est pourquoi cette étape est celle de la fin de la science, ou celle du savoir absolu, car c'est la même chose. Et c'est à cette seule (mais déjà suffisante) tâche que s'est arrêté Hegel.

Il est ici évident que Kant et Hegel sont compris comme des épistémologues. C'est parfaitement évident, mais à la condition de bien savoir ce que l'on entend par le mot épistémologie. Etymologiquement, elle est la "science de la science". Aristote ne s'est jamais préoccupé d'épistémologie,

il ne s'est occupé que de l'épistémè elle-même. Ce n'est qu'avec Kant qu'apparaît proprement l'épistémologie, par la philosophie transcendantale qui est une philosophie de la philosophie (celle-ci étant telle que les Grecs l'entendaient. C'est pourquoi Kant n'a pas vraiment compris la philosophie grecque puisque telle n'était pas sa tâche). Dans ce sens, Hegel, qui a achevé l'épistémologie, c'est-à-dire l'a comprise dans son essence et l'a réalisée selon son essence, a-t-il compris l'histoire de la philosophie comme philosophie. Aussi Hegel qui traite de la Science de la science, prétend-il achever la science par la Science.

Parce que l'épistémologie n'existe véritablement que depuis Kant, parcequ'avec Kant, on est passé de la science à la conscience, et parcequ'avec Hegel, celui-là même qui achève l'épistémologie, on est passé de la conscience à la conscience de soi, il est bon d'examiner le problème de la conscience de soi, et de l'examiner comme problème. C'est dire qu'il faut aussi examiner le problème de la conscience, et de l'examiner comme problème. Et c'est ainsi seulement que l'épistémologie en tant que discipline philosophique, apparaîtra comme problème. Problème de celui qui se contente d'une petite partie d'un tout qu'il présuppose.

Il existe donc dans la philosophie un certain préjugé qui veut que la conscience de soi ne soit possible que par le détour de l'objet. Ce préjugé signifie proprement qu'il faut nécessairement que la conscience s'extériorise pour qu'elle s'apparaisse à elle-même, telle qu'elle "est". Paradoxalement, dit ce préjugé: la conscience est, d'accord, mais elle doit devenir ce qu'elle est.

Pour être en accord avec lui-même, ce préjugé doit admettre qu'avant la conscience de soi par l'objet, par le détour par l'autre, il faut que la conscience simple de l'objet soit possible et même réelle. En effet, d'une part, si on ose affirmer que la conscience de soi précède celle d'objet et la rend possible, c'est alors contredire le préjugé qui veut que la conscience de soi ne soit possible que par le détour de l'objet puisqu'elle est déjà présente dans celle de l'objet. En effet, d'autre part, pour que la

conscience de soi soit possible par le détour de l'objet, il faut que la conscience de l'objet la précède.

Or la conscience de l'objet qui doit précéder celle de soi est impossible, s'il n'est pas présupposé la conscience de soi. Car, dans la conscience de l'objet, je me sais l'objet. La plus grande erreur serait de croire que dans la conscience, je me sais, moi, dans le savoir de l'objet, comme si l'objet n'était en fait que le sujet lui-même extériorisé. La conscience n'est que le fait de se savoir l'objet, et non pas, ni un simple savoir de l'objet, ce qui est tout à fait impossible car il faudrait à la limite être l'objet, ni un savoir de moi dans le savoir de l'objet car il me faudrait me savoir moi avant l'objet. En fait, la conscience n'est qu'une relation, une simple relation et cette relation même, c'est-à-dire qu'il ne faut pas croire que c'est une relation entre deux entités distinctes. Dans ce sens la conscience n'est qu'un entre-deux, c'est-à-dire, que ce qui soutient cet entre-deux n'est rien. C'est un entre-deux ou les deux n'existent pas. Et c'est là seulement ce que confère et accorde la conscience, en tant que se savoir l'objet. La conscience n'est que Savoir, et non pas, ni savoir de l'objet, ni savoir de soi, pas plus que le devenir de l'un par l'autre.

Ainsi, pour admettre la conscience de soi, il faudrait l'admettre totale et immédiate, ou ne pas l'admettre du tout. Car, comme on l'a vu, la conscience de soi présuppose celle de l'objet, et cette dernière présuppose la conscience de soi: ce qui n'est qu'un enfermement dans un cercle. Mais peut-être ce préjugé de la conscience de soi s'enracine-t-il dans un préjugé plus profond qui est celui de la conscience simple de l'objet, ou de la conscience tout court.

L'homme, en effet, n'est pas essentiellement conscience, comme si la conscience n'était qu'un simple donné. Tout ce qui peut être dit, c'est que l'homme, en qui la conscience apparaît en tant que simple possibilité, et non pas du tout comme nécessité, que l'homme donc est présent à lui-même, se sait lui-même. Cependant, ce savoir qu'a l'homme de lui-même n'est pas théorie, pas plus qu'objectivité, mais est

sentiment. Car dans la vie courante, la conscience n'existe pas, il n'y a que le sentiment de soi-même.

Avoir le sentiment de soi-même ne veut dire qu'une chose: chaque homme est un Moi *distinct* de tous les autres, avec qui il entre en relation réciproque. Quand il est dit ici que tous les Moi naturels sont distincts, ceci ne veut pas dire qu'ils ont chacun leur place, que chacun accorde à chacun selon sa place propre, car ceci suppose, non pas la conception ou l'intuition de l'espace, mais la mise en place de chacun des Moi. Or, cette activité de mise en place n'est possible que par la position du Monde et celle-ci par la position du Moi qui devient de ce fait un Soi.

La distinction des Moi naturels, n'est donc pas du tout spatiale, pas plus que conceptuelle, car le Moi qui distingue conceptuellement n'est plus un Moi, mais un Soi (et il n'y a que devant l'Autre que l'on veut être soi). La distinction des Moi n'est ici que le simple fait qu'une chose n'est pas prise pour une autre, de sorte que la multiplicité demeure multiplicité, car la totalité et l'unité des êtres n'est pas ici distinguée, parce qu'elle n'est même pas en vue. De plus, le Moi naturel ne pose pas les choses extérieures en tant qu'expressément extérieur et en tant qu'elles "sont" (car cela suppose la conscience de l'intérieur, ce que n'a pas ce Moi naturel), mais ce sont plutôt les choses qui font sentir leur présence. Et c'est là tout ce que dit le réaliste, et c'est là tout ce qu'il doit dire: il ne doit pas dire que les choses sont, mais qu'elles se font sentir à lui. (Le réaliste est ainsi par nature anti-philosophique et le fait que tous ceux qui demeurent eux-mêmes, naturellement, sont anti-philosophiques, ce fait dis-je est maintenant compréhensible).

Ainsi, tout ce qui peut être dit, c'est qu'il y a des Moi distincts les uns des autres qui entrent en relation réciproque. Ces Moi ne sont pas en eux-mêmes représentation (ou acte de représentation par la perception), mais sont sentiment. Mais pourquoi dire de ces Moi qu'ils sont en relation réciproque? Parce qu'elle est la position juste de ces Moi (bien qu'elle soit encore position parce que par le langage et/ou la pensée, il y a toujours position).

En effet, dans le domaine du Savoir, on dit d'abord qu'il y a des êtres (par la position du Monde); ensuite on dit qu'il y a action des êtres l'un sur l'autre (par la disposition du Monde); enfin on dit qu'il y a communauté ou action réciproque (par la composition du Monde). Mais le problème est que cette dernière position (la composition) qui semble laisser le monde tel qu'il apparaît, est celle du savoir, savoir d'un être qui s'est opposé le Monde. Or, il faut plutôt laisser être le monde, demeurer nous-mêmes sentiment, et constater (sentir) que le monde est une communauté. (Mais le monde n'est pas lui-même perçu, le monde en tant que totalité s'entend, de même qu'on ne peut pas dire de ces êtres qu'ils "sont", pas plus que nous-mêmes d'ailleurs).

Le sentiment que l'homme (le Moi naturel) a de lui-même, ce savoir de lui-même, n'est pas de tout savoir d'un être. Le Moi naturel n'est ni conscience, ni inconscience, mais sentiment, lequel sentiment constitue l'équilibre entre l'homme et le monde (équilibre que l'on peut appeler "savoir-vivre") qui fait que l'homme se sent dans le monde comme un poisson dans l'eau. (A ce propos, ce n'est pas parce que les animaux vivent d'une manière immédiate, qu'ils ne sont pas présents de soi-à-soi, ou n'ont pas de moi, mais c'est plutôt parce qu'ils sont *seulement* des Moi qu'ils vivent d'une manière immédiate). L'homme vit son milieu, il n'y est pas comme jeté dans un milieu étranger - il n'y a que pour le Soi qu'il y a un Autre - , qu'il lui faudrait dominer par la connaissance avant de pouvoir y vivre, comme s'il fallait d'abord être adulte avant de pouvoir (droit) faire ce que l'enfant peut (possibilité) naturellement faire immédiatement.

Nous vivons donc en harmonie, tout naturellement avec le monde, sans pour autant que ce monde nous soit connu, car à proprement parler, pour le Moi naturel, il n'y a pas de monde en face de lui qu'il peut ou non connaître. Cette harmonie des "êtres" qui composent le monde, ou plutôt que la nature compose, n'est rendu possible que par le sentiment comme unique et véritable communication.

Or, il arrive que le savoir qu'a l'homme de lui-même, ce sentiment de lui-même, se dirige vers l'objet, amenant

ainsi une division du sentiment: sentiment de soi-même et sentiment de l'objet. Alors apparaît ce qui est proprement appelé désir, qui est aussi conscience. Tout désir est conscience bien que l'inverse ne soit pas vrai. Pour le Moi naturel, il n'y a pas à proprement parler de désir, mais plutôt attirance.

S'il arrivait que le sentiment de soi-même se dirige en totalité sur l'objet et se maintienne ainsi en permanence, alors l'homme ne serait plus lui-même: ainsi apparaîtrait la folie. Mais ce cas-limite de la folie est rare. Bien plus souvent le sentiment n'est-il dirigé qu'en partie sur l'objet. C'est pourquoi la conscience est un se savoir l'objet, et non, un savoir l'objet, ou se savoir soi dans l'objet. Naturellement, l'homme vit son milieu, en ce sens qu'il est du monde et non pas dans un monde, de telle sorte qu'à proprement parler l'homme n'agit pas dans le monde, mais est plutôt réaction, bien qu'il soit *disponible* pour cette réaction. Ceci veut dire que le Moi naturel n'est pas un intérieur déterminé qui doit se réaliser, par la mise de côté de ce qui le constitue tout en l'effectuant. Bien plutôt, le Moi naturel réagit à ce qui l'entoure parce que ce qui l'entoure, le milieu, agit sur lui: la réaction n'a rien de négatif, c'est bien plutôt une marque positive.

Or il arrive que l'objet désiré n'est pas accaparé dans l'immédiateté: il est opposé au Moi naturel qui lui-même se pose. Alors l'objet n'agit plus sur le Moi qui lui-même ne réagit plus naturellement: le sentiment que produit dans le Moi l'objet est différé sur l'objet par la prise de position du Moi. Alors le Moi *sent* l'objet et c'est ainsi qu'apparaît la sensation. Mais à proprement parler, dans la sensation, le Moi est devenu Soi, c'est-à-dire relation à l'Autre, ou Conscience.

Le Moi naturel, qui est naturellement présent à lui-même, ce qui n'est pas du tout avoir conscience de Soi, n'a que des sentiments. Ce sentiment de lui-même se transforme en sensation lorsque le Moi s'ouvre à l'objet. Celui-ci, alors, au lieu de provoquer des sentiments dans le Moi, est la cause de sensations. Alors que dans le sentiment, c'est

le Moi qui est déterminé, dans la sensation c'est l'objet qui possède plutôt la détermination, fournie par le Soi. Ainsi pour un Moi, un objet brulant produit le sentiment de chaleur, alors que pour le Soi, l'objet *est* chaud.

Comment se produit, empiriquement, le passage du sentiment à la sensation, voilà ce qui est difficile à déterminer, car les causes peuvent varier pour chaque personne. Mais, à proprement parler, ce passage, ce mouvement, est la réflexion. Celle-ci n'est pas une attitude naturelle du Moi, car le Moi qui réfléchit est un Soi face à l'Autre. En effet, elle est a) une sortie hors de Moi par une sortie hors du monde, du milieu et par une position de l'objet en tant qu'autre, b) une tentative de retour au Moi par l'objet. Si le Moi n'était pas d'abord présent à lui-même aucune réflexion ne serait possible. Mais selon ce principe, il est clair qu'aucune réflexion, comme on aime à l'entendre habituellement, ne peut ramener au Moi, car par elle le Moi se comprend *dans ce sur quoi* il réfléchit. Ainsi, il n'est plus un Moi, mais un Soi, c'est-à-dire un objet déterminé, laquelle détermination appartient au Soi en tant qu'il est aussi un Moi. C'est pourquoi il a été dit que le Soi, la conscience est un entre-deux. Cet entre-deux est tout le domaine de la culture, du savoir, de l'humain, Le Soi est composition du "Moi et de l'objet". Le problème de la réflexion, car c'est un problème, est capital. On s'émerveille souvent de cette faculté bien humaine d'un retour "en soi", d'un retour "sur soi", etc. Car c'est là, dit-on tout un phénomène, qui mène même à la phénoménologie: cette mise à jour du contenu de la conscience. Comme si la conscience avait un contenu! Mais la conscience n'est justement pas un contenu, c'est une relation et cette relation est produite par la réflexion, qui n'est qu'une prise de position face à l'autre. Si on réfléchit et hypostasie les membres de cette relation, on est alors sur le chemin de la philosophie, qui n'est pas nécessairement un chemin sûr. Dans ce sens, la tendance qu'a la raison de tout hypostasier n'est pas un vice, mais la poursuite nécessaire de son chemin. Et critiquer la raison, par la raison, ne mène ainsi à rien, car elle laisse le vice incertain des hypostases, pour celui plus malsain, du progrès continu. Car, le progrès infini, c'est là ce que l'on obtient si l'on se

refuse à finir ce qui a été commencé.

Dans ce sens également, une seconde réflexion opérée sur la première, ne réussit pas à "retrouver" le Moi, car le Moi n'a pas de contenu déterminé. Tout ce qu'une seconde réflexion peut obtenir, c'est la constatation du fait que dans le Savoir, certaines déterminations appartiennent en propre au Soi non pas au sens d'un "contenu", mais au sens d'une manière particulière de sentir et de nommer.

Celui qui réfléchit n'est donc plus un Moi, mais un Soi devant l'autre. Et c'est ainsi seulement qu'apparaît le désir qui n'est pas proprement la conscience d'un manque, mais bien conscience et *par ce fait* manque. Le Moi naturel n'a pas de désir, il est attiré. Or il ne peut être attiré que par ce qui est présent, et non pas par ce qui lui manque. Aussi, parce que seulement attiré, il ne fait que réagir, selon bien sûr sa nature. Seule la conscience qui est désir (souvent "d'autre chose") vraiment agit. Seule la conscience qui est désir peut "renoncer", et rester en soi: il n'y a que pour l'humain que l'ascèse et Dieu existent.

Le désir n'est que le face à face de deux "entités": d'une part le Soi, d'autre part l'objet. (Car le Moi qui s'ouvre à l'autre n'est plus un Moi, mais un Soi, c'est-à-dire un Moi qui se situe dans un état de déterminabilité face à l'objet, dans un sentiment différé ou sensation, celui de l'objet et celui de lui-même. (La philosophie ne commence souvent que par ce face à face des deux "entités" et leur relation réciproque). Il y a donc d'une part l'intérieur et d'autre part l'extérieur. Mais ces mots sont vides de sens car l'intérieur n'est que l'extérieur intérieurisé, et l'extérieur n'est que l'intérieur exteriorisé, de sorte qu'à proprement parler il n'y a qu'un entre-deux composé, alors que pour le Moi naturel qui est présent à lui-même, sentiment de lui-même, il n'y a ni objet, ni intérieur, ni extérieur. Ainsi, la maintenance de la dualité intérieur-extérieur n'est que la maintenance du désir qui n'apparaît que si le Moi se sépare de l'objet qui attire pour se poser en face de lui. D'ailleurs, ces termes n'apparaissent proprement que dans la métaphysique

où le Soi, en tant que position, veut parvenir à l'imposition, c'est-à-dire veut prendre la position de "l'en face de..."

Par cette position le Soi est ainsi lui-même et l'objet, c'est-à-dire conscience. C'est pourquoi aussi toute personne consciente doit se demander vraiment où il en est lui-même, puisque qu'il est clair que dans la conscience le Moi total et complet est perdu. Et c'est là ce qu'on nomme proprement le moment de la conscience, ou du savoir pour la conscience. Car, que par la conscience, le Moi devienne Soi est la raison pour laquelle l'objectivité est possible. En effet, l'objectivité n'est pas l'autre de la subjectivité, mais une manière d'être différente du Moi, bien que le Moi ne soit pas une attitude.

La conscience est le moment du savoir. Et parce que la conscience est une attitude prise par le Moi qui devient Soi face à l'Autre, elle donne souvent l'impression d'une nouvelle naissance (comme si le Moi passait à une autre vie, dans un autre monde. Mais parce que le Soi n'est rien et n'est que par l'objet, il n'y a pas simplement naissance, mais connaissance, c'est-à-dire sentiment de Soi et sentiment de l'objet, ou sensation. C'est dans ce sens que s'énonce la proposition qui dit que rien n'est dans l'esprit qui n'est d'abord passé par les sens. Et c'est là le lieu des plus importants débats philosophiques. Cette proposition est en elle-même déjà une position philosophique, c'est-à-dire une imposition dans le monde, position qui est couramment appelée réaliste, mais il n'empêche qu'elle est au centre des débats philosophiques en tant que tentatives des positions dans le monde, le tout étant de savoir comment doit être conçu cet homme imposé dans le monde, et par ce fait, le monde lui-même, de même que ce qui les soutient tous deux, à savoir Dieu.)

Quoiqu'il en soit de ces débats, une chose importante à remarquer est que la science ne débute que par la conscience ou par la position du Moi dans le Monde comme Soi face à l'objet. Sans cette position, l'objet n'est pas senti et par le fait même n'est pas considéré comme existant. Pour que

la science soit possible, il faut absolument postuler l'existence d'autre chose que Soi, c'est-à-dire qu'il faut se considérer comme Soi.

Mais la science *moderne* se passe bien de la conscience, parce qu'en fait, dans la science, le Soi s'abandonne à l'objet, c'est-à-dire le laisse être. C'est proprement ce qu'on nomme l'observation.

A ce propos, il est clair que la période moderne sait bien des choses, mais elle ne sait plus pourquoi elle sait, ni ce qu'elle sait: elle sait, tout simplement. Ceci est dû au fait que la science se passe de la conscience, qui est son fondement (sans qu'il y ait ici aucune indication morale comme la proposition qui dit que "science sans conscience n'est que ruine de l'âme"). Car la conscience n'est qu'opposition au monde, sortie du milieu: elle est une tentative de se créer un autre monde, un monde humain. C'est pourquoi il est dit que la conscience connaît, c'est-à-dire renaît. Mais il n'y a connaissance que s'il y a perte, qui est ici perte de la nature du Moi, alors que le Soi n'est que culture. Et que la conscience soit perte, c'est là la raison de l'inconscience: l'inconscient n'est pas ce qui échappe à la conscience, mais ce qu'elle perd en tant qu'opposition du monde, du milieu. Le Moi naturel n'est ni conscience, ni inconscience (qui n'est pas barbarie, animalité etc.) mais sentiment.

Que la science moderne se passe de conscience et s'abandonne à l'objet dans l'observation, voilà ce qui la caractérise et qui fait qu'elle est moderne. La science moderne n'est donc plus proprement connaissance mais cueillette d'informations (Le Soi ne pouvant s'abandonner totalement à l'objet, ce qui conduit à la folie, la science moderne a inventé les instruments d'observation qui fournit toutes les informations). Lire un livre de science, dans ce sens, ce n'est pas apprendre ni comprendre quelque chose, c'est plutôt être informé de quelque chose.

La science n'a pas à dire ce qu'est le monde, l'espace, le temps, la matière, elle n'a qu'à les observer, car elle

n'est pas un Savoir, elle n'est qu'un système d'informations. La tentation est grande pour une conscience d'unir en Soi toutes les informations de la science; d'obtenir l'unité de la multiplicité puisque le Soi est lui-même unité, (et cette tentative est la philosophie). Dans ce retour à soi, la conscience qui est composition Soi-objet, veut unir les différentes informations, c'est-à-dire, conceptualiser. Cet acte de conceptualisation n'est pas une activité spécifique appartenant en propre à l'esprit, comme s'il était aussi bien actif que passif; elle n'est qu'un retour à l'unité indifférente. Ce n'est pas une activité d'un esprit (intérieur) sur l'extérieur. Elle est plutôt une activité qui va de l'extérieur, à partir des données de l'extérieur, vers l'intérieur. La conceptualisation est un mouvement de retour à Soi, au Soi. C'est pourquoi le concept laisse tomber des détails pour ne garder que l'essentiel de l'observation. C'est pourquoi aussi un concept ne dit rien, à moins de le définir, c'est-à-dire retrouver ce dont il était la simplification. Cependant, le concept a une utilité: il nomme la chose. Et la première tâche de la science est de nommer les choses. Par la suite, à l'aide d'instruments, elle doit les observer, les laisser être. La science, dans ce sens, ne fournit que des renseignements sur le monde qui nous entoure et sur nous-mêmes, vus de l'extérieur. Ainsi, le concept n'est donc pas la fin du savoir, il en est le commencement.

La science n'est donc pas un avant-propos à la philosophie, un amusement après quoi il faudrait passer aux choses sérieuses. La science moderne est vide de toute conscience, et il est impossible de la comprendre dans l'attitude de la conscience. La science n'est pas un contenu que sait un sujet. Elle n'est qu'une attitude possible face au monde.

Si on reprend cette esquisse, à l'aide des termes de synthèse et d'analyse, elle donne ceci: dans la science, il y a un mouvement de va et vient entre la synthèse et l'analyse. L'analyse d'une part est l'ouverture du Soi à l'objet, celui-là, par son auto-position, s'opposant celui-ci. Elle laisse être les choses et les épelle, les énumère (les instruments jouent aujourd'hui ce rôle). La synthèse d'autre part est le

retour à l'unité, par un retour *du* Soi. Cette unité n'est que la totalisation des données fournies par l'analyse. La synthèse, dans la science, n'est donc pas l'unification des données dans un tout (ou un concept) qui lui est étranger, mais n'est que la formation du tout lui-même à partir des données. Car s'il y avait, dans la science, un retour de l'objet *au* Soi, dans un mouvement de synthèse, il n'y aurait plus de connaissances, mais seulement unité indifférente du Soi. Et c'est ce mouvement que l'on nomme raison. En effet, la raison n'est qu'un mouvement de retour à l'unité, au Rien indifférent. La raison n'est donc pas une espèce de savoir, mais une simple attitude qui se caractérise par un refus de savoir. La Raison ne veut rien savoir, c'est pourquoi l'homme raisonnable risque moins d'errer. D'ailleurs, la raison n'est que le rappel de la nature, elle n'est pas naturelle.

Il est ainsi clair que plus le Soi, sorti de lui-même, revient à lui-même, plus les données de l'observation s'évanouissent. Il est donc important de bien distinguer le Moi du Soi. Car si l'on prend le Moi pour le Soi et inversement, il faut admettre que la conscience de soi-même n'est possible *que* par l'objet. Et non seulement possible: ce serait là un devoir, car sans cela l'homme ne serait rien. En effet, il est certain que pour avoir conscience de soi, il faut avoir conscience de l'objet car le Soi n'est que par l'objet.

Par contre, jamais une prise de conscience du Moi par lui-même n'est possible, car le Moi naturel n'est ni conscient, ni inconscient, il est total et complet en tant que sentiment. En effet, la conscience est la composition du Soi et de l'objet. En ce cas-ci, il y aurait donc un Soi (Moi²) devant un objet (Moi¹). De cette façon, j'aurais conscience de Moi de l'extérieur, c'est-à-dire de la même façon que l'autre me perçoit. Ainsi, me reconnaître, moi, tel que je suis naturellement, est impossible car je serais Moi² qui me sais Moi¹: par cela je serais pour moi-même un autre Moi.

Cependant, bien que ne pouvant par être connu, le Moi peut être senti. Si la distinction entre le Soi et le Moi

n'est pas faite, alors la philosophie prend deux directions possibles. 1) Ou bien le Moi est considéré comme celui qui connaît: il est alors seulement ce qu'il connaît et ne doit diriger sa vie que selon des connaissances rationnelles, n'étant par lui-même rien. 2) Ou bien il se reconnaît dans ce qu'il connaît en tant que Soi et désire reprendre en lui-même toutes les déterminations qu'il a lui-même développées. Alors ce mouvement conduit à la conscience de Soi, qui n'est pas le Moi et met fin au Savoir, car le savoir n'a plus sa raison d'être. Mais d'une façon ou d'une autre, il y a illusion, car le Soi seul est pris pour le Moi de sorte que seul ce qui caractérise l'homme, ou le Moi naturel, c'est la conscience: ou la conscience de l'objet (telle que développée par la philosophie grecque), ou la conscience de Soi (telle que développée par l'Idéalisme allemand). Mais la conscience n'est qu'une attitude possible pour le Moi naturel, et il ne faut donc pas confondre les deux.

Et l'épistémologie n'est que tentative d'une prise de conscience de soi, cette illusion si facile, cette illusion si humaine. Mais ce qui distingue l'épistémologie moderne de l'épistémologie hegelienne, c'est d'abord la volonté d'originalité qui est le fondement de toute tentative de prise de conscience de soi et de toute philosophie (et le fait que bien souvent les philosophes soient des originaux n'en est que la conséquence), et c'est ensuite le fait de la perte du sens de la science et de la conscience, laquelle perte est la seule raison du progrès de la science.

On prend plaisir, aujourd'hui à distinguer la philosophie de la science. C'est même devenu un lieu commun. Et comme tous les lieux communs, ça donne lieu à des malentendus.

Car la philosophie, c'est la science. Mais encore faut-il savoir de quelle science on parle. Aristote, par exemple, avait à combattre les sophistes qui parlaient de tout et de rien: son arme a été l'invention de la science et de sa méthode qui n'étaient que philosophie. (Bien sûr la méthode d'Aristote est maintenant dépassée, mais il a fallu qu'elle passe). Avec Kant, tout change, et il qualifie avec raison son oeuvre de révolution: la science maintenant établie

doit justifier ses positions. Et c'est véritablement la première distinction entre la science et la philosophie. Mais c'est véritablement aussi la perte du vrai sens de la science par la position de la raison comme pouvoir de la science. La raison, de science elle-même qu'elle devait être chez Aristote, devient pouvoir, c'est-à-dire faculté, de la science. La raison devient maintenant possibilité de science. De la possibilité à la nécessité de sa réalisation, il n'y a plus maintenant qu'un pas à franchir, ce que Hegel a fait. C'est peut-être un faux pas, mais rendu nécessaire par le déséquilibre dans lequel Kant avait laissé la raison.

C'est pourquoi il faut maintenant reconcevoir la science comme raison et la raison comme science, pour reprendre le vrai sens de la science. Et parce que la raison s'oppose à la nature, il faut reconcevoir l'état naturel et la réaction de la raison. Car sans cela, on se dirige vers les malentendus de la conception d'une raison naturelle, ou de la conception inverse d'une absence totale de raison dans la science qui n'a même plus de fondement naturel. On se complait aujourd'hui davantage dans le second malentendu sous prétexte qu'on ne peut plus aujourd'hui faire de métaphysique, surtout au XXe siècle (comme si c'était un argument). Qu'on ne veuille plus faire aujourd'hui de métaphysique, est un signe lointain de la perte du sens de la nature, et par conséquent de la raison et de la science. Alors que le XVIIIe et XIXe siècle ne pensait qu'à se couvrir la tête de lauriers, le lieu même de la raison victorieuse, le XXe siècle ne rêve que de guillotine. Et ce rêve porte peut-être le nom d'épistémologie moderne.

Mais cette lutte contre la raison a sa raison. Depuis qu'elle est conçue comme pouvoir (faculté-possibilité), il est facile de prétendre à un abus de pouvoir. Mais la raison n'est pas un pouvoir, une possibilité naturelle: elle est essentiellement contre-nature, elle est essentiellement culture. Le débat sur l'opposition culture-nature se meut maintenant dans le vide, depuis que la culture a remporté la victoire avec Hegel et son invention de l'identité de la conscience pure et de la conscience empirique, de l'identité du sujet et de l'objet, depuis que des formules telles que "~~oub~~lier la culture, c'est oublier l'homme", ont cours.

Ironiquement, le débat porte maintenant sur la question de savoir jusqu'à quel point il est naturel pour l'homme d'implanter la culture, et sur les moyens pour y parvenir. Le lieu de ce débat est l'anthropologie, la seule véritable philosophie, selon Kant, celui-là même qui a naturalisé la culture, le premier qui ait parlé d'une science de la science, c'est-à-dire d'une raison pure.

Mais la raison n'est pas une possibilité innée, elle est un système de co-naissances. Elle est la science même. La raison ne fait pas une connaissance, n'est pas la source de connaissance, elle est la science elle-même dans ce sens qu'une connaissance n'est connaissance que dans la mesure où elle est reconnue. Et cette reconnaissance est la raison: on est donc loin ici d'une source. Ainsi, tous ont des connaissances, mais elles ne sont souvent pas reconnues comme telles, dans un système, ou une raison. Par contre, la raison n'est pas elle-même connaissance, s'il n'y a rien à reconnaître. Dans ce sens, la seule intuition d'une possibilité de reconnaissance des connaissances, est la véritable source de la possibilité de la science, non pas dans le sens où la raison est source de connaissances, mais dans le sens où si la raison existait, la science existerait. Qu'on doute aujourd'hui de cette raison est la raison pour laquelle on est certain de l'infinité des découvertes scientifiques. Que Hegel ait été certain de la raison est la raison pour laquelle il a achevé la science par la Science, ou par le système. Et que les Grecs aient senti la possibilité de l'existence de la raison est la raison laquelle ils sont les inventeurs de la science. Et cet espoir en la raison est exprimé par le principe de raison qui dit que tout a une raison.

Mais on a plus le sentiment de cette possibilité, on a perdu la certitude de cette réalisation, on n'a que des doutes quant à son existence, doutes qui se traduisent par des recherches en épistémologie. C'est pourquoi l'épistémologie offre cet aspect d'une personne à l'affût des plus récentes découvertes scientifiques en se demandant ce qu'elle pourra bien en faire; comme un homme qui lit tous les jours son journal pour savoir comment va le monde en se demandant s'il

tiendra encore longtemps. Et l'épistémologie moderne fait ainsi son chemin à travers les bonnes et mauvaises nouvelles, avec le souvenir de l'Ancienne Bonne Nouvelle qui était que l'être est plutôt que n'est pas.

PHILOSOPHIE
UNIVERSITE DE MONTREAL

BENOIT BERNIER

Epistémologie du concept d'homologie et l'idée de type en biologie

Le concept d'homologie est, depuis Aristote, quoique non formulé explicitement chez cet auteur, l'instrument inhérent au discours morphologique. Et, comme le mentionne Sattler (1966), on ne peut analyser ce concept en faisant abstraction de l'idée de type et de catégorie. Le concept d'homologie est critiqué par certains auteurs parce qu'il sous-entend un principe vitaliste:

"N'y a-t-il pas un relent de vitalisme aussi dans certaines préoccupations de la morphologie végétale? Par exemple il n'est pas certain qu'on soit toujours dans le domaine du rationnel lorsqu'on discute pour savoir si telle partie d'une plante est l'homologue d'une tige ou d'une feuille, si en somme telle disposition est là en souvenir de la structure d'un ancêtre."
(Baillaud 1972, p. 145).

Pour d'autres, au contraire, l'homologie et plus généralement la morphologie classique ne sont pas nécessairement liées à des postulats vitalistes: "the facts and concepts of "idealistic morphology" are not necessarily connected with idealism of Platonism." (Meyen, 1973, p. 252). Déjà, la direction de notre réflexion s'impose d'elle-même et la problématique générale peut se formuler ainsi: le concept d'homologie, par référence à l'idée de type, est-il compatible avec les fondements de la science moderne contenus dans le postulat d'objectivité de la nature tel qu'exprimé par Monod (1970)?

Si le concept d'homologie est inhérent au discours morphologique, tant animal que végétal, c'est que les auteurs, de Geoffroy à Sokal, l'emploient en lui conférant

une valeur cognitive sur l'objet de la biologie, c'est-à-dire le vivant: "taxonomic work of any sort would be impossible if characters could not be homologized among the taxonomic units in any given study." (Sokal, 1962, p. 245). Il n'est pas dans notre intention de faire une analyse exhaustive des différentes définitions du mot homologie dans l'histoire de la biologie. Il n'en demeure pas moins qu'un bref aperçu historique nous permettra de comprendre l'importance de ce concept et les deux principales idées qui s'en dégagent: "the idea of essential similarity, (2)the idea of common ancestry" (Boyden, 1947, p. 649).

Pirlot (1970) nous renseigne sur le concept d'homologie formulé implicitement par les zoologistes du XIXe siècle, tels que Geoffroy Saint-Hilaire, Cuvier et Owen: "on voit qu'il y avait là, implicitement, l'amorce d'une conception de l'homologie fondée sur une parenté ancestrale éloignée." (Pirlot, 1970, p. 33). Lui-même adopte ce point de vue: "je pense que la notion d'homologie fondée sur la connexion et la similitude d'origine demeure la meilleure." (Pirlot, 1970, p. 34). Vers la même époque que les zoologistes cités par Pirlot, les botanistes Goethe, De Candolle et Braun employaient le notion des similarités essentielles pour rapprocher les différents appendices de la plante dans une théorie cohérente, notamment celle de la métamorphose:

"les principaux auteurs qui, s'ils ne furent pas les seuls à remarquer certains faits conduisant à la notion d'une identité essentielle entre les appendices de la plante, furent ceux qui surent les grouper en des conceptions cohérentes" (Guédès, 1973, p. 37).

Avant de continuer cet aperçu historique, il est nécessaire de faire remarquer qu'on ne doit pas conclure à une différence, dans la conception de l'homologie, entre les zoologistes et les botanistes, en supposant que les premiers basent leur définition sur l'idée d'ancêtre commun et les seconds sur l'idée de similarités essentielles.

Ceci s'avèrerait peut-être vrai si une étude dans cette direction était amorcée, mais rien ne nous permet de le supposer. Cette différence, dans le cas présent, n'est que l'effet des citations apportées.

Poursuivons avec les auteurs contemporains qui ont formulé explicitement le concept d'homologie. La conception de Krenke est la même que celle de Pirlot: deux organes sont homologues "when the similarly changing organs have common origin" (Cité par Meyen, 1973, p. 241). Un autre type de formulation se retrouve chez les auteurs qui désirent enrayer de leur définition l'idée de parenté ancestrale: "We define homology as morphological correspondance or equivalence, in contrast to the usual definition as resemblance due to common ancestry." (Echardt, 1964, p. 91). Pour Boyden les structures sont homologues:

"if they are essentially similar in their structure and embryonic development and in the relative position and connections of corresponding parts of the bodies of the organisms." (Cité par Sokal, 1962, p. 245).

Rappelons-nous que Sokal, un des principaux auteurs à développer la taxonomie numérique dans le but d'éviter une part trop importante de la subjectivité et de l'idée de type, n'hésite pas à accepter une définition qui comprend une expression telle que "essentially similar". Il en est de même pour Sattler: "thus only the concept of homology as defined by essential similarity can be used" (Sattler, 1964, p. 20). Par la suite, nous montrerons qu'on ne peut accepter un concept d'homologie, quel qu'il soit, et rejeter l'idée de type. Nous croyons qu'il n'est pas nécessaire d'augmenter la liste des définitions de l'homologie. Celles que nous pourrions ajouter ne diffèrent pas significativement des précédentes et, dans la mesure où ces dernières nous fournissent assez de matière pour discuter les deux idées qui y sont contenues, il importe de nous interroger dès maintenant sur la valeur épistémologique de ces définitions.

Regardons, en premier lieu, les définitions fondées sur un lien phylogénique, c'est-à-dire que deux organes sont homologues lorsqu'ils ont une origine commune. N'y a-t-il pas une contradiction en basant l'homologie sur l'idée d'ancêtre commun? Zangerl a relevé la contradiction présente dans ce genre de définition:

"the criterion of homology of organ or part is said to be common phylitic origin of these structures, whereby the supposed common origin itself is to be established by the very demonstration of their homology." (Cité par Sattler, 1964, p. 20).

Comment peut-on trouver une similitude d'origine sinon en recherchant une correspondance structurale entre les organes? Nous nous voyons donc dans l'obligation de définir un concept d'homologie plus adéquat, puisque c'est à l'aide de l'homologie de deux organes ou parties, acceptée *a priori*, que l'on pourra discuter *a posteriori* la possibilité d'un lien phylogénique. Attardons-nous sur ce point.

Pour Sattler (1966), par référence à Popper, une définition basée sur l'idée de similarités essentielles, bien qu'il ne dédaigne pas l'accepter comme nous l'avons noté précédemment, relève d'une philosophie essentialiste. Que signifie précisément cette notion de similarités essentielles? Il s'agit plus, si nous voulons suivre la problématique initiale de ce travail, d'essayer d'enrayer d'une définition possible du concept d'homologie, ce que certains auteurs qualifient de fondement relevant d'une philosophie essentialiste, que de rechercher les sens qu'a pu prendre le mot essentiel au cours de l'histoire de ce concept. Une signification du mot essence s'avère quand même nécessaire, nous nous référerons au sens que lui donne Bernier:

"Qu'il me suffise de préciser ici que je lui donne la signification aristotélicienne et scolastique qui veut que l'essence exprime la nature, la quiddité de l'être; ce qu'il est fondamentalement." (Bernier, 1970, p. 53).

A partir de cette signification, il ressort assez clairement que l'idée de similarités essentielles est teintée de vitalisme. Quelles sont ces similarités essentielles et comment les trouver, sinon par référence à une nature essentielle extérieure à l'homme, laquelle ne peut être qu'approximée par les méthodes scientifiques. Considérer la nature comme "le principe du développement d'un être est en effet une notion d'origine vitaliste et animiste" (Lenoble, 1969, p. 229). Pour Goethe cette approche des relations réelles et des similarités essentielles s'effectue au moyen des types. Mais alors comment se produit la découverte des types? Nous répondrons à cette question dans les pages qui suivent, il faut cependant noter que la notion ou l'idée de type est fondamentale à toute recherche d'homologie et qu'une articulation non-vitaliste de ce concept est possible.

Une définition fondée sur la notion d'équivalence structurale serait plus adéquate et enrayerait ce que plusieurs auteurs qualifient d'essentialisme. Le mot équivalence reflète la valeur approximative du concept d'homologie. Par exemple, deux structures biologiques ne sont homologues que dans la mesure où l'on considère un stade précis ou un ensemble de stades pendant le développement. Masson (1957) a souligné le fait qu'un procédé inductif est appliqué dans la recherche de certaines homologies: à partir d'un stade identique on en déduit l'identité des stades successifs. De même pour Meyen (1973), mais d'un autre point de vue:

"it should be also noted that the concept of homology in botany (just a relationship) reflects the degree of structural and historical links between parts rather than a certain absolute correspondance of parts" (Meyen, 1973, p. 242).

Cette valeur approximative du concept d'homologie n'enlève rien à sa façon cognitive. Ce qui peut différer entre les auteurs ce sont les critères d'homologie. En d'autres termes, quand y a-t-il équivalence structurale entre deux

entités biologiques? A cette question nous répondrons seulement que certains auteurs déduisent des équivalences structurales à l'aide de mesures biométriques comme les coefficients de corrélation et d'intégration, tandis que d'autres, particulièrement les morphologistes classiques, se réfèrent à des critères qualitatifs tels que:

"(1) Similar position in comparable systems, (2) special qualities of structures and (3) connections by intermediate forms" (Remane cité par Sattler, 1964, p. 22).

Nous ne discuterons pas de la validité de ces différents critères dans le cadre du présent article. Notre but initial étant de montrer que le concept d'homologie n'est pas forcément lié à une notion vitaliste ou animiste, une analyse des critères d'homologie relève d'un discours sur l'objet biologique lui-même et non d'un discours sur un discours.

Le lecteur peut toujours objecter qu'il ne suffit pas d'enlever le mot essentiel de la définition pour éliminer les fondements vitalistes. En d'autres mots, l'acte qui consiste à vouloir découvrir des homologies, n'est-il pas associé à un principe vitaliste? La réponse est affirmative si l'homologie se fonde sur une idée de type vitaliste ou animiste. Mais, comme le concept d'homologie, une idée de type est possible sans référence à un principe vitaliste. Notons à ce sujet que ce concept n'est pas particulier à la biologie; il possède un sens général et existe en tant que concept dans les mathématiques (Lalande, 1968). Sa formulation générale ne porte aucunement l'empreinte vitaliste; c'est pourquoi nous croyons possible et même utile qu'il soit formalisé pour les sciences biologiques. Ainsi qu'il a été mentionné précédemment, nous définirons le concept d'homologie comme étant une équivalence structurale entre deux entités biologiques.

Si ce concept a suscité autant de controverses, du moins chez les biologistes, c'est qu'il est intimement lié, tant

historiquement qu'épistémologiquement, à l'idée de type. Pour Goethe, le père de la morphologie végétale, le type est un concept à partir duquel des variantes de ce type peuvent être déduites mentalement et retrouvées dans la nature:

"to him (Goethe) the "*Urpflanze*" (prototype plant) was a *concept* from which the concepts of existing plant form could be derived mentally; he carried no phylogenetic implications, and did not to him suggest any notion of ancestral stock" (Arber, 1950, p. 59).

Formulée ainsi, l'idée de type ne révèle pas d'implications vitalistes. Dans ce cas-ci, le type serait une construction mentale qui ne peut se retrouver tel quel dans la nature, ce que nous retrouvons ce ne sont que des variantes de ce type. La tendance vitaliste réside dans l'interprétation que l'on peut donner de la nature. La nature interprétée comme "un principe considéré comme produisant le développement d'un être et réalisant en lui en certain type" (Lenoble, 1969, p. 229) implique forcément un type central et imperturbable dans son essence. Emberger accepte explicitement cette notion de type:

"Certes, ces formes se sont prodigieusement modifiées au cours des temps, mais l'architecture fondamentale, le *thème*, sur lequel la nature composera d'innombrables variations, était constitué... Depuis cette époque, (Dévonien), la nature n'a plus rien inventé d'*essentiel*." (Emberger, 1951, p. 161).

Il complète en ajoutant que les forces de l'évolution "obéissent non pas à des lois mais à la *Loi*" (Emberger, 1951, p. 168). Une étude exhaustive des textes de morphologie, principalement ceux du XIXe siècle, révélerait probablement une tendance à interpréter le type de cette

manière. Comme il a été mentionné antérieurement, la notion de type que Arber retrouve chez Goethe ne porte aucunement cette empreinte vitaliste, et c'est à partir d'elle qu'il faut construire les fondements d'une morphologie structurale objective. Meyen (1973) a oeuvré dans cette direction. Selon lui, à l'aide de son idée de type, la morphologie idéaliste "tried to establish structural invariant in the diversity of organic form" (Meyen, 1973, p. 251). C'est donc comme *l'établissement d'invariants structuraux* que doit se définir l'idée de type et non comme un type parfait qui dormirait dans l'essence de la nature et qui ne se révélerait que partiellement à travers la multiplicité des formes.

Meyen (1973) a déplacé la notion de type au niveau des caractères invariants des *transformations* structurales. Les mondes animé et inanimé se présentent sous des formes que l'on peut regrouper à l'intérieur d'ensembles polymorphes (Polymorphic sets) qui se répètent d'un taxa à l'autre ou d'un organe à l'autre, dépendant des formes qu'ils regroupent. Différents ensembles polymorphes ont souvent des correspondances entre eux, il s'agit alors d'ensembles isomorphes ou de ce que les biologistes appellent parallélisme. Le type, selon la notion de Goethe, n'est qu'un des membres d'un certain ensemble polymorphe. C'est ainsi qu'il en arrive à considérer comme invariant, non pas la forme type, mais la transformation structurale, c'est-à-dire la transformation suivie pour passer d'une forme à l'autre à l'intérieur d'un ensemble. On pourrait dire, à la limite, que c'est l'ensemble qui devient le type. Et ces lois de composition des ensembles sont déduites *a priori*: "the most remarkable thing is that deducing the laws of composition *a priori*, we further see the incarnation of our mental construction in nature" (Meyen, 1973, p. 248).

Notre but en citant Meyen, dont les travaux exigeraient une analyse approfondie, n'était que d'apporter quelques arguments en faveur de notre notion de type originant d'une construction mentale dans laquelle le réel devient "un cas particulier du possible" (Bachelard, 1968, p. 58). Car à partir de ces invariants structuraux il est possible de

déduire des formes qui n'existent pas ou qui ne sont pas encore connues.

Parvenus au terme de cette discussion, il reste encore un point à préciser. Dans quelle mesure l'homologie est-elle liée à l'idée de type?

Supposons que l'on soit en présence d'un organe inconnu. On tentera de le comparer avec un organe qui est susceptible de s'en rapprocher. Pour ce faire, on se servira de l'invariant structural de l'organe connu, c'est-à-dire ce qui est commun à un groupe d'organes connus et équivalents. Si l'on se demande, par exemple, si l'organe X est homologue à une feuille, on ne prendra pas toutes les feuilles, une après l'autre, pour les comparer avec cet organe. Nous comparerons avec l'invariant structural de l'organe feuille. Sattler (1966) a critiqué cette notion de type, mais son approche semi-quantitative de l'homologie conserve encore cette notion. Lorsqu'il considère la feuille et la tige comme deux organes extrêmes à l'intérieur desquels vont s'insérer des intermédiaires, il fonde quand même son raisonnement sur une idée de type, puisque la tige est représentée par l'architecture invariante de toutes les tiges; il en est de même pour la feuille.

Nous nous étions tracé comme but, de nous interroger sur la valeur épistémologique du concept d'homologie. Notre analyse n'a peut-être pas disséqué à fond chacun des items, mais nous croyons que la réflexion amorcée apporte des arguments valables en faveur de la valeur non-vitaliste du concept d'homologie. Il serait plus juste de dire que l'idée de type et le concept d'homologie, tels que formulés dans cette étude et par certains auteurs, ne sont pas incompatibles avec les méthodes et les axiomes des sciences naturelles modernes.

INSTITUT BOTANIQUE
UNIVERSITE DE MONTREAL

DENIS BARABE

BIBLIOGRAPHIE

- ARBER, A. 1950. *The Natural Philosophy of Plant Form*. Cambridge at the University Press.
- BACHELARD, G. 1968. *Le nouvel esprit scientifique*. Presses Universitaires de France, Paris.
- BAILLAUD, . 1972. A propos de la recherche de la vérité en biologie. *Ann. Scient. de l'Univ. de Besançon*: 3^e Série, Bot. Fasc. 12: 139-148.
- BERNIER, R. 1970. Valeur épistémologique de la classification zoologique. *Cahiers d'Etudes Biologiques*, No 18-19: 51-60.
- BOYDEN, A. 1947. Homology and Analogy. A critical Review of the Meaning and Implications of the Concepts in Biology. *Amer. Midl. Nat.* 37: 648-669.
- ECHARDT, Th. 1964. Das Homologieproblem und Fälle strittiger Homologien. *Phytomorphy* 14: 79-92.
- EMBERGER, L. 1951. L'origine de la fleur. *Experimentia* 7: 161-168.
- GUEDES, M. 1973. La théorie de la métamorphose en morphologie végétale. La métamorphose et l'idée d'évolution chez Alexandre Braun. *Episteme*, 7: 32-47.
- LALANDE, A. 1968. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Presses Univ. de France, Paris, 2^e Edition.
- LENOBLE, R. 1969. *Histoire de l'idée de nature*. Coll. "L'Evolution de l'humanité", Editions Albin Michel, Paris.

- MASON, H.L. 1957. The Concept of the Flower and the Theorie of Homology. *Madrono*, 14: 81-95.
- MEYEN, S.V. 1973. Plant Morphology in its Nomothetical Aspects. *Bot. Rev.* 39: 205-260.
- MONOD, J. 1970. *Le hasard et la nécessité*. Editions du Seuil, Paris.
- PIRLOT, P. 1970. Réflexions sur les concepts d'homologie et d'analogie. *Cahiers d'Etudes Biologiques*, No 18-19: 31-37.
- SATTLER, R. 1964. Methodological Problems of Taxonomy. *Syst. Zool.* 13: 19-27.
- SATTLER, R. 1966. Towards a More Adequate Approach to Comparative Morphology. *Phytomorphology*, 16: 417-429.
- SOKAL, R.R. 1962. Typology and Empiricism in Taxonomy. *J. Theoret. Biol.*, 3: 230-267.

Chronique

Brèches

NOTE: PHI ZERO publie dans les pages qui suivent un article de Guy Désautels sur le numéro 3 de revue *Brèches*, portant sur un colloque de philosophie sur l'identité nationale et personnelle.

Brèches

Ce numéro de *Brèches* reproduit une série de textes présentés à un colloque du cercle de philosophie du Collège de Maisonneuve sur l'identité nationale et l'identité personnelle. Comme le présentateur nous avertit d'emblée que ni les méthodes ni les cadres théoriques des différents contributeurs ne sont homogènes, il semble préférable de donner un bref compte-rendu de chaque article, quitte à les rapprocher par après si le besoin s'en fait sentir.

L'article de Marc-Fernand Archambault, "Se prendre pour d'autres (notes pour une pensée québécoise)", offre quelques réflexions sur les conditions d'apparition du nouveau dans la philosophie et la politique québécoises. L'auteur les trouve dans ce hasard qui fonde et précède la nature. Il critique l'institution pédagogique qui insuffle, sur le plan de la création philosophique ou littéraire, cette obsession de l'originalité qui nous condamne à lire plutôt qu'à produire, ou à répéter tout au plus le passé. De même, il dénonce sur le plan politique la recherche exclusive de l'identité ou de la différence propre qui entraîne invariablement à répéter l'histoire. Il entrevoit finalement dans "l'impouvoir de penser" du québécois et son refus effectif (traditionnel) d'entrer dans l'histoire la possibilité de cette pensée et de cette politique qui, sans se soucier d'originalité et d'identité, conduiront seules à la désaliénation véritable, parce que seules livrées au hasard originel. Celui-là même qui n'adhère pas aux fondements théoriques de son analyse, doit donner raison à l'auteur sur au moins un point d'importance pratique: l'avenir de la philosophie québécoise, dans l'état présent des choses, repose non sur sa pseudo-originalité, mais sur "la simple force de son affirmation". A la rigueur, j'en dirai autant de la politique québécoise.

Le second texte de ce colloque, écrit par Pierre Bertrand, porte sur "L'identité québécoise". L'auteur analyse d'abord brièvement l'ambivalence et la surdétermination de concept courant d'identité québécoise. En rassemblant sous un signifiant transcendant commun des contenus fort hétéroclites, le concept d'identité les annexe à une connotation de stabilité et de rejet de "l'étranger". L'unité du concept se réduit ainsi à une fonction pratique subordonnée à une idéologie réactionnaire de reproduction du même, laquelle rend problématique sa contribution à une libération du peuple québécois. Cependant, c'est une identité globale, concept mystique et pseudo-explicatif dérivé de la notion d'essence ou de nature, qui fonctionne ainsi de façon réactionnaire. A cette identité spirituelle ou mystique, on peut et doit substituer une notion d'identité matérielle, empirique et particulière, aux contenus "vérifiables": identité historique, identité de parlure, etc... Il n'y a qu'en ce dernier sens que la notion d'identité pourra acquérir un rôle positif dans un processus de libération nationale. L'efficacité d'une telle notion d'identité s'inscrit d'ailleurs dans un processus de différenciation plutôt que d'identification, le premier seul étant compatible avec l'avènement du changement et le respect des individualités et des singularités.

Au moins par voie d'omission, ce résumé aura de lui-même indiqué mon parti-pris à l'égard de cette communication. L'analyse de la notion d'identité québécoise a principalement retenu mon attention. Par contre la longue confrontation des concepts abstraits d'identité et de différence, qui couvre près des 2/3 de l'article, et justifie la critique de l'identité, m'est restée passablement hermétique. Il en est de même des considérations de l'auteur sur l'impact de cette même confrontation sur la critique littéraire en général, et sur la classification des littératures en particulier.

Robert Hébert: "Pensée québécoise et plaisir de la différence". Ici l'auteur explicite de façon fort convaincante ce qui constitue le fond des deux articles précédents: la nature colonialiste de la logique de l'identité. La recherche de l'identité, ou plutôt le concept même d'une identité-sanction, implique à la fois le refus de ce qui est

en train, car elle escamote la présence effective des commencements, et paradoxalement l'invasion de l'autre-assimilateur dans ce refus de soi. A la norme proposée par cette identité-sanction, il faut substituer une critique qui rétablisse les droits du désir et le réalise en l'affirmant. La philosophie québécoise en particulier échappera à son état de colonisation d'abord en prenant comme objet sa propre aliénation, ainsi qu'elle le fait déjà. De la sorte se trouve justifiée, à l'encontre de préjugés tenaces contre la question préalable, la préoccupation d'elle-même qui affecte la philosophie québécoise. Une telle philosophie de la pratique philosophique québécoise, étendue peut-être à l'ensemble des pratiques culturelles, débouche sur l'avènement d'une tierce raison, laquelle à son tour n'est possible que dans une tierce-culture, "dont la chance est de ne pas reposer sur un fondement culturo-ontologique institué."

Le lecteur ne peut guère manquer de noter les multiples affinités entre ces trois premiers textes dont je viens de résumer succinctement l'argumentation. Tous trois sont, au moins partiellement, programmatiques et directifs: orientés vers l'avenir du Québec ou de la philosophie québécoise, leurs auteurs s'avèrent, me semble-t-il, soucieux autant d'en diriger que d'en prédire l'évolution. De même, ils conçoivent et illustrent la philosophie avant tout comme critique de l'idéologie et des institutions. En autant que je puisse en juger, ils partagent également les mêmes cadres conceptuels qui déterminent leurs notions communes d'identité et de différence, et les thèses qu'ils soutiennent au sujet de ces concepts. Ils reprennent en un mot la problématique de la critique du sujet qui a donné lieu en particulier à certaines oeuvres de Deleuze. Les deux premiers auteurs se réclament aussi explicitement d'une philosophie matérialiste. Il n'est donc pas surprenant que leurs analyses concourent également en leur conclusion pratique: que le pensée ne s'affirmera qu'en rejetant par la réflexion critique la poursuite obsessionnelle de l'identité.

Le quatrième texte de ce colloque diffère largement des précédents, en ce double sens qu'il ne prend pas

directement pour objet la pensée québécoise et qu'il s'inspire d'une tradition philosophique distincte. Dans "Le sujet de la justification morale et le problème de son identité", Claude Panaccio se demande si le subjectivisme radical auquel l'a mené une analyse préalable du discours moral justificateur n'implique pas quelque conception métaphysique ou ontologique du sujet individuel ultime. La thèse de départ est la suivante: "Une fois abandonnées les valeurs absolues... le discours moral justificateur...n'a de signification qu'en se référant à des décisions axiologiques subjectives et individuelles." L'auteur entend prouver trois choses.

Premièrement, l'auteur soutient que ce sujet ultime ne peut être considéré comme un sujet collectif. En bref, l'argumentation est la suivante: en soi il n'est pas contradictoire pour un individu de refuser une valeur socialement acceptée; par conséquent, l'acceptation collective n'est pas une justification ultime. Logiquement, l'individu est source de valeur indépendamment de la société. Pour éviter tout malentendu, il faut remarquer qu'il reste parfaitement compatible avec cette thèse de supposer un lien causal entre les valeurs collectives et individuelles.

Deuxièmement, l'auteur soutient que sa thèse reste vraie quelle que soit la description ontologique du sujet que l'on adopte. Elle est donc indépendante de toute métaphysique. Il examine, pour en arriver à cette conclusion, quatre types de références possibles du 'je', selon que l'on considère le sujet comme de nature simple ou complexe. Je ne résumerai pas ici toute la démarche de l'auteur. Je remarquerai simplement que la première hypothèse (simplicité du sujet) ne me semble pas invalider la thèse éthique elle-même, à savoir que l'instance ultime de la justification est strictement individuelle; par contre si elle est incompatible avec la position strictement non métaphysique de Claude Panaccio, elle ne la contredit pas, puisque l'unité du sujet en question ne découle pas logiquement de la thèse éthique. On ne peut pas soutenir à la fois que la thèse éthique est indépendante de toute métaphysique et qu'elle contredit une métaphysique particulière.

C'est d'ailleurs ici qu'intervient la troisième thèse défendue dans ce texte: puisque l'analyse du sujet en général peut s'effectuer en termes purement linguistiques, elle nous dispense de considérer une référence extra-linguistique du 'je'. Par conséquent, l'analyse du sujet moral, non plus que celle du sujet tout court, ne nous commet à une métaphysique quelconque. On en arrive ainsi à décrire le système de la justification morale comme un système (autonome?) de communication, où les notions de déduction et de cohérence tiennent un rôle essentiel, mais où l'on peut néanmoins résister à la tentation d'introduire des considérations ontologiques.

Ce texte à l'argumentation serrée réalise, de façon surprenante mais efficace, la collusion voulue par l'auteur: la méthode et son objet direct appartiennent à l'analyse du discours moral, alors que la manière même des conclusions anti-métaphysiques se rattache à la philosophie 'continentale' du non-sujet. L'ensemble est cohérent, mais les conclusions éthiques et anti-métaphysiques sont atteintes indépendamment l'une de l'autre, ainsi qu'en témoigne peut-être le recours exclusif à Benvéniste dans l'analyse du sujet. Du point de vue d'une analyse plus générale du discours moral, ces conclusions présupposent que les valeurs sont ultimement justifiées par l'adhésion qui leur est donnée, et non uniquement par d'autres valeurs. Surtout elles présupposent, de façon peut-être moins convaincante, que toute justification en morale relève d'une telle théorie des valeurs. C'est à la fois leur force et leur faiblesse qu'elles dépendent des analyses précédentes de l'auteur.

Finalement, la collaboration du Groupe Traitoire au colloque donne lieu à un cinquième texte: une succession de collages dont le plus qu'on puisse dire est qu'ils restent résolument et volontairement réfractaires à la discursivité. Ils récusent par là même tout résumé. Je peux au moins dire qu'en se posant comme manifestation d'un caprice, ils se veulent autant d'actes subversifs à l'égard de cette même raison instituée qu'ont dénoncée les trois premiers participants à ce colloque; en quelque

sorte, ils mettraient en scène la critique de la raison dont ceux-ci ont parlé. Je laisse à chacun le plaisir (ou la tâche) de juger du caprice en question. J'avouerais cependant ma perplexité devant un texte dont la performance ne me convainc que par le détour d'intentions justificatrices éparses.

UNIVERSITE MCGILL

GUY DESAUTELS

PHILOSOPHIE

Brèches. Numéro 3, hivers-printemps 1974. (Colloque de philosophie sur l'identité nationale et personnelle.)

Liste des éditions de la Logique d'Abélard

Le présent travail porte principalement sur les éditions des écrits logiques de Pierre Abélard (1079-1142), mais il est nécessaire de parler d'abord de leur classification.

A) *Classification des écrits logiques d'Abélard.*

La logique d'Abélard comprend, d'une part, trois séries de gloses sur Aristote, Porphyre et Boèce; d'autre part, un ensemble de cinq traités réunis sous le titre de *Dialectica*.

Les gloses d'Abélard se divisent comme suit:

a) *Introductions parvulorum* (sur l'*Isagogè* de Porphyre, les *Catégories* et l'*Interprétation* d'Aristote, les *Divisions* et les *Topiques* de Boèce).

b) *Logica "Ingredientibus"* ou gloses de Milan (sur ces mêmes traités d'Aristote et de Porphyre).

c) *Logica "Nostrorum petitioni"* ou gloses de Lunel (sur l'*Isagogè* de Porphyre).

B) *Traduction française.*

Oeuvres choisies d'Abélard. Textes présentés et traduits par Maurice de Gandillac. Paris, Aubier, éditions Montaigne, 1945. 345 pages. (Bibliothèque philosophique).

C) *Editions.*

Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. Victor Cousin, éd. Paris, Imprimerie royale, 1836. cciii-677 pages. (Collection

de documents inédits sur l'histoire de France. Deuxième série. Histoire des lettres et des sciences).

Peter Abaelards philosophische Schriften. Bernhard Geyer, éd. Dans: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, XXI, 1-4. Munster Aschendorff, 1919-1921-1927-1933.

Glossae super librum Porphyrii secundum vocales. Carmelo Ottaviano, éd. Dans: *Testi medioevali inediti.* Firenze, Leo S. Olschki, 1933. Pages 95-207. (Fontes Ambrosiani).

PIETRO ABAELARDO. *Scritti Filosofici.* Mario Dal Pra, éd. Roma-Milano, Fratelli Bocca, 1954. xxxvii-330 pages. (Nuova biblioteca filosofica, serie II, vol. 3).

PETRUS ABAELARDUS. *Dialectica.* First complete edition of the Parisian manuscript by L.M. de Rijk. Assen, Van Gorcum and Co. N.V., 1956. cvi-637 pages. (Wijsgerige Texten en Studies).

L. MINIO-PALUELLO, éd. *Twelfth Century Logic. Texts and Studies. II, Abaelardiana inedita.* Roma, Edizioni di storia e letterature, 1958. xlviiii-160 pages.

PIETRO ABAELARDO. *Scritti di logica.* Mario Dal Pra, éd. Firenze, La nuova Italia, 1969 (i.e. 1964). xxxix-330 pages. (Publicazioni della Facolta di lettere e filosofia dell'Università di Milano, 34. Sezione a cura dell'Istituto di storia della filosofia, 3).

UNIVERSITE DE MONTREAL

SERGE TISSEUR

Detentes

Sous-rires

Philosophe, guéris-toi toi-même...

Médecin, *panse*-toi toi-même!

Un professeur éminent du Département de Philosophie de l'Université de Montréal demandait à un étudiant de lui nommer les grands philosophes. Ce dernier, non moins brillant, s'empressait de lui répondre: "Derrida, euh..., euh...???...! Un confrère, voulant lui venir en aide, et dévoilant ainsi sa *derridâtrie* malgré lui, s'écria: "Moi j'ai entendu parler d'un étudiant extraordinairement brillant qui fréquentait jadis l'Ecole Normale Supérieure, on l'appelait "*Jojo la Phéno*"..."

Plato said: "To do is to be."

J.S. Mill said: "To be is to do."

F. Sinatra said: "*Do be do be do...*"

PHILOSOPHIE

PIERRE BELLEHUMEUR

UNIVERSITE DE MONTREAL

PIERRE GIROUARD

Prochain Numéro

vol. 3 no. 2

Fév. 75

Marxisme

comprenant des textes de

Yvon Blanchard

Claude Lagadec

