



phi zéro

revue d'études philosophiques

marc bēlisle, la morale de l'échec comme échec
de la morale: kant et sade

sylvain bournival, colloque "sciences et idéologies"

marie dallaire, art et vérité

alan murphy, la théorie génétique de l'état

bertrand rioux, le concept et le caractère dicible de l'être

jacques g. ruelland, hempel et le positivisme logique

phi zéro

revue d'études philosophiques

LA PUBLICATION DE CE NUMÉRO A ÉTÉ RENDUE
POSSIBLE GRÂCE À LA COLLABORATION DE:

Nicole Godin, Pierre-Yves Barbier, Sylvain Bournival,

ET DE:

Danielle Marenger.

CONCEPTION ET RÉALISATION DES MAQUETTES: Pierre Cloutier

PHI ZÉRO est indexée dans le Répertoire analytique des articles
de revue (RADAR).

Dépôt légal - Bibliothèque Nationale du Québec

ISSN 0318-4412

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

Les textes dactylographiés devront être adressés à la revue

phi zéro,

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

sommaire

Marc Bélisle,	La morale de l'échec comme échec de la morale: Kant et Sade.	7
Marie Dallaire,	Art et Vérité.	21
Alan Murphy,	La théorie génétique de l'Etat.	53
Bertrand Rioux,	Le concept et le caractère dicible de l'être.	83
Jacques G. Ruelland,	Hempel et le positivisme logique.	97
<u>CHRONIQUES:</u>		
Sylvain Bournival,	"Colloque Sciences et Idéologies": compte rendu critique.	117
Ronald Brulé,	"Philosophie et Politique": compte rendu	135
<u>PHILOSOPHIQUES,</u>	sommaire (Vol. VII no.2)	139

la morale de l'échec
comme échec de
la morale: kant et sade

La Philosophie dans le boudoir arrive huit ans après la Raison Pratique de Kant, pour en prolonger le développement, et s'articule de ce qu'elle s'institue d'elle-même comme un manuel d'éducation à l'usage des jeunes filles. Il n'a cependant jamais été démontré que l'humour, qui d'être plus présent chez l'un que chez l'autre, suffise, dans une énonciation VRAIE, à rendre compte de l'impossibilité de créer un passage qui réussirait à provoquer une incertaine prise en charge de chacun par soi-même.

La Science se prépare en ce terrain, sur une rectification qui se demande encore des positions de l'éthique.

Kant, malgré la froideur que l'on attribue au personnage, est, selon moi, le point tournant à partir duquel s'articule toute possibilité de compréhension de la subversion sadienne: entendons que ce que Sade contourne non pas

qu'à s'y référer mais à y échapper tout à fait, c'est exactement le lieu où s'ordonne la pensée morale de Kant. Sade immoraliste, Kant moraliste, voilà qui définit assez bien d'un vif tracé comme d'un regard, ce qu'il existe d'intimité dans leur rapport réciproque. Une fois ouvert, grâce à la clé sadienne, le coffret des postulats que Kant est amené à formuler inévitablement, sans évidence apodictique, nous découvrons une perle rare: mettre à nu la subversion réprimée par la nécessité idéologique de clore le discours sur des maximes indescriptibles dans le champ moral de son époque.

Aux premiers abords de la Critique de la raison pratique, nous ne voyons dans ses conclusions - alibi de l'immortalité, l'au-delà, l'Au-delà de la vie immortelle, le Suprasensible - que du très commun; le progrès, la sainteté et l'amour sont refoulés de ce qu'ils n'existent en ce bas monde que comme noumènes. Tout ce qui pourrait advenir de satisfaisant dans la loi, c'est la loi elle-même qui ordonne que cela ne soit pas gagné. Il n'y a jamais de satisfaction à attendre de la loi (sinon elle serait du côté du *wohl* (1)) justement parce que cette loi n'est jamais satisfaite, qu'elle n'en a jamais assez. Il lui faudrait comme garantie que je lui aie déjà parfaitement obéi, que ma volonté ait la parfaite intellection de tout l'objet que la loi fait entrer dans ses maximes. Pour cela, il faudrait que j'aie accès à la totalité des possibles du monde sensible, ce qui est impossible et dont découle le fait que nous soyons tous des pécheurs par avance.

A suivre la rigueur de la pensée kantienne jusqu'à son extrême degré, nous voyons la loi morale perdre jusqu'à sa fonction d'utilité; la téléologie transcendantale est la clé de ce qui ferme: les idées de la raison pure n'ont pas force de loi. Leur force réside dans l'obéissance qu'une propension à l'utile, de notre part, leur vaut. Mais à cerner la nécessité de la loi kantienne, on la subvertit inévitablement: une loi est transgressée dans le moment même de la démonstration de sa nécessité par le fait de la méconnaissance

ce d'elle-même comme objet phénoménal qu'elle produit. L'homme se sent bien dans le bien, ce qu'il ne faut admettre que si l'on considère le caractère sythétique et non pas analytique ou tautologique de cet énoncé, ce que nos moralistes ont bien fait, pour ne pas tomber dans la mégarde. Mais pourquoi devrions-nous refuser le *wohl*, ou bien-être, comme bien, sinon qu'au principe de plaisir qu'il énoncerait ainsi - d'avoir pour tout plaisir le bien-être - serait impliquée une loi esclavagiste/esclavageante dont on pourrait attendre à peu près tout, sauf le bien moral et encore moins la certitude du bien-être recherché. Car ce qui est en cause du plaisir dans le bien-être, c'est l'objet phénoménal. Même quand le bien-être arrive à se réaliser, la loi continue de parler et rend encore plus éclatant l'échec de ce bien-être comme chemin vers le Bien. Le mal-être serait alors la loi absolue d'une volonté qui ne serait pas soumise à la loi du Bien absolu: occurrence de la possibilité de la liberté qui fonde l'apparition même de l'impératif comme catégorique, l'être-libre étant la compréhension d'une nécessité et donc l'impossibilité de ne pas s'y soumettre.

Mais l'objet de la loi morale du *das Gute* (2), c'est l'expérience même de ces voix du dedans qui, comme nous l'avons dit, commandent l'impératif comme catégorique. Ce *Gute* est donc plaisir inconditionnel, infaillible et universel d'obéir à la loi parce que celle-ci, dans toutes les situations empiriques, donne le critère de son intelligibilité, donc le choix nécessaire et raisonnable de ne pas être irraisonné, c'est-à-dire de ne pas faire de bêtises. Résister à des biens incertains ce n'est pas refuser le plaisir, bien au contraire, c'est refuser que ce plaisir cesse, renonciation à la renonciation à la jouissance, et cela se fait grâce à la subordination de la jouissance du bien-être à la jouissance de la loi morale: jouissance du Bien mesuré aux critères de la raison. On voit donc se profiler la transgression qui unira Kant et Sade. Kant transgresse sans cesse la loi du phénomène en attendant une formulation plus précise de la loi. Comme loi "intérieure", la loi morale se révèle aussi loi "extérieure", loi du discours, donc aussi loi "phénomé-

nale"; on aura donc de ce fait, entre Kant et Sade, un passage plus étroit que celui de l'analogie: deux écoutes différentes du discours de l'Autre.

1) Chez Kant, écoute de l'Autre du sujet transcendantal;

2) Chez Sade, écoute de l'Autre du discours des autres (3).

C'est donc, chez Kant, lorsque le sujet n'a plus devant lui d'objet, qu'il rencontre la loi; le Bien moral étant ce moment où l'on écoute tellement bien ses voix intérieures qu'on entend plus du tout la rumeur extérieure, ne voyant plus devant soi que ce bien et, tournant le dos aux plaisirs, les faire disparaître puisqu'ils n'existent comme plaisir que pour autant qu'on les désire; il s'agit donc de ne pas désirer le désir lui-même. Ces plaisirs sont alors rendus moins respectables, par un seul regard à ce Bien, car la nécessité intrinsèque de ce Bien oblige à ne pas *re-spectare*, regarder en arrière, se retourner pour voir: le Bien moral n'est pas respectable, n'est pas un objet de respect; il est introjecté, sujet qui (se) parle dans la pure intimité de lui-même, c'est-à-dire le sujet transcendantal universel. Bref, le sujet moral a éliminé tous les phénomènes comme objets possibles de jouissance garantie rationnellement.

La notion de volonté esquisse donc ses bornes dans la théorie kantienne. Volonté étant à la fois A) absolument déterminée; ce n'est pas le sujet empirique mais le sujet transcendantal, universel, qui parle au-dedans du sujet phénoménal individuel et y édicte la loi; et B) absolument libre - puisqu'elle n'émane pas de l'ordre des phénomènes mais de la Raison qui, ordonnant les phénomènes selon ses propres formes, enveloppe dans le même ordre, et les phénomènes, et la volonté. Mais une maxime ne sera pas une loi puisqu'il suffit d'un seul cas d'inefficience pour que l'imperatif devienne hypothétique et que nous ne soyons plus dans l'ordre de la loi. Pour annoncer la force de loi de la maxime qui n'enveloppe pas de contradiction quand le quantificateur qui la qualifie est universel, Kant amène l'exemple d'une forme qui semble tautologique et que se résumerait ainsi: pas de dépôt sans dépositaire déterminé exclusivement par la condition du dépôt, la fidélité(4). On note donc ici la forme plus analytique que synthétique: "Pas de dépôt sans

dépositaire" et pourtant la maxime nous était présentée comme non-spéculative, comme pratique, donc synthétique. Nous voyons donc apparaître le défaut du critère d'universalité en ce que la proposition pour se valider d'elle-même devrait aboutir à la vraie forme tautologique du: "Pas de dépositaire sans dépôt" et même à ce stade une critique hégélienne remettrait cela en question puisque de toute façon ce qui s'occulte c'est le rapport pragmatique qui fonde et dévoile toute possibilité d'occurrence de ce qu'on appelle encore liberté, de ce qui fait du dépositaire par une simple bascule du désir, le dernier des voleurs, qui après tout, n'a pas encore fait usage de violence sinon à abuser de la confiance d'autrui qu'il produisait seulement d'un y-croire à son tour (5). Pour consacrer la morale kantienne, il faut donc accepter d'être tous pécheurs par avance et racheter chaque fois sa liberté dans le jugement moral. La loi devenant objet phénoménal perd son caractère de loi, son universalité, sa contrainte morale. Voilà ce que nous devons rappeler avant de suivre mieux avant le passage sadien en ce qu'il confirme l'effet érotique de la Critique.

Chez Sade, dans le théâtre même de son écriture, nous assistons à la mise en scène de l'imaginaire qui trace ses propres limites, c'est-à-dire celle de la pensée comme pensée vraie, pensée qui se pense vraie de ce qu'elle ne peut désadhérer de ce qu'elle pense au moment où elle le pense. Mais notre attention de La Philosophie dans le boudoir ne porte tout spécialement que sur ce pamphlet dans le pamphlet, qui constitue à lui seul le cinquième de l'ouvrage et qui s'intitule: "Français, encore un effort si vous voulez être républicains"(6) fondant un rapport plus direct à la réalité - de la même façon que le rêve dans le rêve - que les extravagances du reste de la fiction imaginée. Par rapport à la nécessité intérieure de Kant (sélectionner parmi les principes pratiques communs, les bons principes, selon un critère universel) Sade oppose une nécessité toute extérieure - même à lui-même - , somme de principes empiriques que ne peut pas ne pas prendre comme tels quiconque n'est pas aveuglé par une prétendue révélation et qui fonde chez lui un

matérialisme et un athéisme absolu. C'est justement ce genre de criticisme qui se fonde hors croyance que Kant doit tenir sous silence pour permettre à sa Raison Pratique de produire les effets décrits et ainsi escomptés. Le descriptivisme bien particulier de Sade est tout autre; dire de l'immoral dans la langue la plus châtiée, donc soumise aux lois en tant qu'elles sont celles de l'énonciation; possibilité de dire la fiction à travers la phénoménalité de la langue, ce qui revient à caractériser la prise en charge du concept d'imagination par l'imaginaire. Sade a en effet compris les présupposés de Kant en ce qu'il dit de l'énonciateur qui, le premier des deux, prend la parole, suffit à lui donner le pouvoir de locuteur, transformant l'autre en moins qu'allocutaire; pur reflet de moi-même où je me contemple narcissiquement, ce que l'on retrouve chez Kant dans la forme du vouloir-être-[substituables-uns-aux-autres dans la substitution à l'Autre, et que du seul fait que j'aie énoncé la loi avant l'autre, l'autre ne puisse plus être qu'un double de moi-même dans l'adéquation à cette loi énoncée qu'on doit lui pré-supposer. De ce fait, l'énonciateur de la loi kantienne doit se transformer en non-phénomène, en non-personne pour échapper aux lois de la contingence qui ferait dévier la loi de sa voie impérative: "Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle" (7) s'adressant ainsi à tout sujet en ce qu'on la traduit, cette loi, pour soi-même; "Je dois agir de telle sorte que..." la deuxième personne du singulier de l'impératif impliquant la dialectique JE-TU. Sade, tout autrement, s'énonce: "J'ai le droit de jouir de ton corps peut me dire quiconque, et ce droit je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir" s'adressant à un tout autre niveau qui est celui de tous les sujets moins un, moi-même, où cette identité exclue est celle du grand Autre absolu à qui je m'identifie comme être-tout-à-fait-libre sadien. Ce que Sade repère sans trop le savoir, c'est que plus souvent qu'autrement - (mais lui fait l'erreur de voir ça comme fondant la possibilité de la loi universelle et non comme effet dont la cause est la reprise en charge de tout concept au niveau de l'imaginaire sceptique, ce que Hegel appellera la crainte de l'er-

reur comme erreur même, par opposition au "scepticisme s'accomplissant")- LE DESIR FAIT LOI. Le problème étant que nous désirons - quand nous désirons car Kant montre bien que pour désirer il faut d'abord avoir désiré le désir - toujours à travers le désir de l'autre; il s'agit pour se libérer de ces lois d'attraction de s'identifier au discours même (Sade écrit toujours des récits dans des récits) lieu par excellence du tout autre, identification aux voix intérieures de façon psychotique qui lui permet de déployer dans toute son ampleur son fantasme du "se libérer" qui ne peut être que le fait d'un prisonnier (de lui-même): paranoïa bien connue du président Schreber. Que le bonheur soit devenu un facteur de la politique, cela n'est pas vraiment nouveau comme découverte et Sade croit bien qu'il en a toujours été ainsi dans la conjugaison du sceptre et de l'encensoir. C'est la liberté de désirer qui, dans la revendication sadienne, est nouvelle en ce qu'elle pointe que dans toute révolution on se bat toujours pour la liberté du désir. De cela il découle que la loi se veut libre et qu'on retourne à l'axe le plus ancien de l'éthique qui n'est rien d'autre que l'égoïsme du bonheur - (Stoïciens, Epicuriens) - qui s'oppose à une conception du bonheur vu comme agrément sans rupture du sujet à sa vie, comme le définit classiquement la Critique. (8)

Si nous situons notre texte s'écrivant ici hors du problème, nous faisons la même erreur que celle repérée; le problème continue incessamment de se poser. Le discours théorique que je tiens ne permet-il pas aussi la possibilité du discours moral/immoral comme équivalence d'échec mais tout de même émergence probable. La morale fait échec bien sûr, nous radotons déjà, mais de le percevoir ne change rien à l'échec qui vient sans cesse se briser contre le mur de l'impossible. Le malaise des moralistes comme Kant et Sade, c'est qu'ils sont à un tel niveau d'incompréhension que celui-ci ne donne plus comme interdit l'impossible - fait commun - mais se contente de faire de nous des pécheurs: le tout est dans le jeu de la substituabilité, de faire croire chacun le parfait législateur, donc le parfait être moral par avance, ce qui suffit à rendre chacun coupable de tous, du

fait que l'on ait besoin d'un système juridique pour survivre. Les mécanismes de surmontement de l'agressivité qui sont en cause sont occultés, même si Sade en était près dans leur dévoilement. Mais justement ce qui me permet de comprendre cela, c'est la possibilité que j'ai moi-même de tomber dans le panneau, la même erreur, et c'est surtout ce possible qui permet non pas la déconstruction mais bien le désamorçage du mécanisme, du seul fait qu'on puisse anticiper que notre survie en dépend. Comment comprendre ce qui se comprend? Il ne s'agit évidemment pas d'un vouloir-comprendre contre un ne-pas-vouloir comprendre, ce qui nous ferait retomber dans la morale psychanalytique des résistances. On peut encore très facilement retomber dans un naturalisme à dire que certains ont la force de chercher les instruments de leur survie et d'autres pas, réduire tout le problème au niveau biologique et au niveau physiologique. Ca ne marche pas plus puisque l'homme décroche de l'arc stimulus-réflexe et donc, il faut discréditer autant l'hypothèse héréditaire que mésologique. Il y a tant de choses qui viennent biaiser tout à fait le rapport de l'homme à son langage, ne serait-ce que le système de gratification qui s'y rattache. Evidemment tant qu'on arrive à maintenir la possibilité de se trouver beau malgré tout, de vivre ses échecs comme succès, on se sent assez bien pour ne pas chercher ailleurs ce qui nous arrive; pas besoin de savoir ce qui nous peut rendre heureux puisqu'il nous suffit de l'être: IL N'Y A DE CAUSE QUE DE CE QUI CLOCHE. Ce serait peut-être le fait de vivre la parole comme échec de sa promesse (de suffire à l'action) qui permettrait à cette a-perception d'avoir lieu. Il ne s'agit donc pas de se faire croire que l'on vit l'échec de sa parole, mais en faire la rencontre tous les jours dans le projet pragmatique qui ne se suffit pas non plus. Puisqu'à se faire croire à l'échec théoriquement sans l'avoir perçu, on retombe comme la plupart des théoriciens au niveau du fantasme; prédire la fin du monde (de l'Histoire et de l'Homme). LE REEL EXORCISE, permet la libération de cette inhibition qui envahit l'imaginaire et permet à la psychose avancée de vivre le réel comme imaginaire, un peu comme elle permet à Kant et à Sade de vivre le monde comme la promesse du langage réalisée.

Pour Sade le refoulement sexuel est un refoulement qui part d'abord dans le langage comme Loi, c'est sur ce point que l'on peut voir son argumentation comme dénonçant ce que Kant n'aperçoit pas de sa théorie, c'est-à-dire la violence inévitable dans l'appropriation du signifiant qui permet de réduire l'autre à sa fonction d'objet (de jouissance). Mais Sade, autrement, voit le désir comme absence de limite de la même façon dont Kant crée le double divorce sentir/désirer/connaître: c'est dans la coïncidence des trois que se trouve assuré le succès. La solution sadienne sera reprise par Nietzsche et bien d'autres: il s'agit de sensibiliser la pensée, de dire "je pense" de la même façon que "je mange" et rendre toutes les actions humaines parfaitement substituables, mais non entre tous les hommes mais seulement de moi à moi-même: reprise en charge au niveau du rapport à sa propre pensée du problème de la communication à autrui.

Un mot en terminant sur ce qui aujourd'hui prend la forme d'une éthique du Bien-dire et sous-entend autant les *a priori* de Kant que ceux de Sade. Il nous semblerait évidemment trop facile de tomber dans ce rythme puisque ce qui se dénomme "bien-dire" n'est qu'uniquement ce que nous pourrions appeler une énonciation compréhensible et comprise dans un même moment. On ne dit jamais vraiment à moitié; on dit ou ne dit pas. Les réponses ne devant pas nécessairement être interprétées comme réponse à l'autre puisqu'on peut ne pas vouloir/pouvoir entrer dans son jeu. La vérité du discours philosophique serait donc la coïncidence produite au niveau de l'individu du "penser" et du "faire" dans l'énonciation de sa pensée.

*

* *

Retenons encore l'attention quelques secondes pour signifier ce qu'il en est actuellement de la limite de

l'énonciation morale si l'on dépasse quelque peu, mais c'est là la difficulté, la manière de l'*Aufklärung*.

On a compris que la substituabilité, la prétention à l'universalité fait défaut, n'a pas la possibilité de se faire du seul fait qu'elle s'énonce, n'est qu'une reprise en imaginaire. Reconduire le langage jusqu'à ses origines pour en construire un système de compréhension du monde, histoire non d'une progression mais d'un développement, voilà ce qui se joue aujourd'hui comme limite du savoir mais aussi comme théorie à reconstruire chaque fois, en chaque moment; cela ne présuppose pas de règles, ni de lois, mais seulement que cela se reconstruit à chaque moment d'énonciation.

*

* *

Marc Bélisle
Etudiant
Philosophie
Université de Montréal

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES:

- (1) le *wohl*, disons le bien-être (phénomène).
- (2) le *das Gute*, le Bien qui est l'objet de la loi morale (ce qui, dans le monde sensible, est perçu comme noumène).
- (3) Sur la fonction du "pathologique" chez Kant, qui est justement tout ce dont un sujet peut pâtir dans son intérêt pour un objet, voir Critique de la raison pratique, trad. François Picavet, P.U.F., Paris, 1943, pages 79-80.
- (4) KANT, E. Critique de la raison pratique, op.cit., Analytique, chap. I, théorème III, scolie, pp. 26-28
- (5) Voir à ce sujet la critique de Hegel qui, reprenant l'exemple même de Kant, n'en reconnaît l'universel de la validité que pour montrer par là qu'il n'a aucune valeur morale. Car les devoirs, et l'obéissance par quoi, dans les actes, on les manifeste immédiatement, s'originent d'ailleurs que de leur forme indéterminée: il ne faut pas moins qu'un peuple et son esprit pour les fonder dans la réalité. Et si Kant prétend là fonder seulement le droit universel, on mesurera son échec à ce que son critère autorise des droits immoraux. Voir la Phénoménologie de l'Esprit, trad. Jean Hyppolite, Aubier, 1941, tome II, autour de la page 180.
- (6) Marquis de SADE, La Philosophie dans le boudoir, coll. Folio, Gallimard, 1976, pp. 187-252

- (7) KANT, E., op. cit. "Loi fondamentale de la raison pure pratique". page 30
- (8) IBID , Analytique, chap. I, théorème II, pages 20-21

art et vérité

Le Chaos grec, tel que nous l'enseigne Hésiode, n'est pas une divinité mais un principe; le commencement confus de toute chose, l'image de ce qui existait avant les dieux, avant les mortels. C'est l'abîme sombre, silencieux, éternel, d'où tout est issu, l'essence mystérieuse de la vie d'où émane le monde apparent. Ainsi opposé à toute forme de réalité, le Chaos apparaît comme un Tout, universel, capable de contenir le germe de tout élément des choses et où tout se confond et s'oppose; eau, feu, terre et air.

Au terme de cette dénomination symbolique de la déroute de l'esprit devant le mystère de l'existence, sans doute serions-nous en droit de poser comme principe vrai que, d'un point de vue mythologique, l'eau peut contenir le feu ou, inversement, que le feu peut contenir l'eau. Or la science d'aujourd'hui, par surcroît, endosse ce principe. En effet, dans une perspective strictement scientifique, il nous est également permis d'affirmer qu'au niveau des processus de transformation physique, l'eau contient en puissance le feu, puisque toute matière a la possibilité d'être transfor-

mée en énergie. Cependant, au terme de notre expérience, nous dirons plutôt que l'eau ne peut contenir le feu et, qui plus est, que d'un point de vue symbolique elle s'y oppose formellement. De dire cela nous semblera tout aussi vrai.

Mais, de là, surgît une question incontournable. Des deux affirmations concernant l'eau et le feu, laquelle est la plus juste? Celle qu'endossent la mythologie et, comme à rebours, la raison scientifique, ou celle du type que le plan sensible est le plus propre à juger?

Certes, il semble que nous soyons ici en plein paradoxe. Deux énoncés portant sur le même phénomène et qui semblent vrais, sont pourtant contraires. Le surgissement de cette contradiction apparente nous pousse à prendre en considération, au niveau de la pensée, les plans méthodologiques dont s'inspire chacune de ces affirmations, plutôt que de tenter de la résoudre. Dès à présent, nous laissons de côté cet exemple auquel nous nous sommes attachés, qui n'a voulu que servir de préambule à une généralité que nous nous permettons de formuler comme suit: qu'en ce qui concerne la Vérité, deux chemins, selon nous, y conduisent, c'est-à-dire deux manières de penser les choses. Et, puisque c'est là que nous mène notre réflexion, nous tenterons, au cours des prochaines lignes, non pas d'étouffer ce que l'on appelle Vérité dans une définition close, mais plutôt de découvrir le lieu le plus propice à sa connaissance, lieu qui, dans un deuxième temps, pourrait fournir à notre réflexion son champ d'investigation, lequel poserait quelques grandes problématiques telles "la Vérité comme absolue perfection" et "de la Vérité dans l'art". Ainsi notre démarche pour ce qu'elle a d'essentiel, consistera à jeter un peu de lumière sur ce grand thème de réflexion qu'est la Vérité, le mettant en rapport, dans la troisième partie de notre développement, avec la forme d'art qui, selon Hegel, est l'art le plus riche de tous: la poésie tragique.

" Le signe de la vérité, ce n'est point une perfection "donnée" au sommet d'une échelle d'imperfections décroissantes, mais bien la présence subtile dans le fini lui-même, à travers les conjectures toujours plus vraies et les images moins inadéquates, d'un feu invisible qui se nourrit des foyers nouveaux que sans cesse il rallume, qui propage sans relâche de nouveaux incendies conquérants, "

Maurice de Gandillac

En Occident, il existe depuis des siècles deux traditions philosophiques irréconciliables et, semble-t-il, à la source de nombreux problèmes de la critique moderne. Il s'agit, bien évidemment, de la manière de penser aristotélicienne et de la manière de penser platonicienne. Considérant le niveau épistémologique propre à chacune de ces traditions, Aristote, en ce qui le concerne, procède de l'expérience, de la certitude sensible fournie par la preuve empirique des choses en soi. Quand il aborde une abstraction, il part de l'opinion commune. Ainsi, dans Ethique de Nicomaque, quand il cherche à définir le bien, il nous laisse entendre:

" L'examen de toutes ces opinions est apparemment assez vain et il suffit d'étudier les plus répandues et celles qui paraissent avoir un fondement raisonnable. " (1)

Il semble donc qu'en ce qui regarde la vérité

de toute chose, le vraisemblable en est le signe et le critère. Par conséquent, Aristote définit le bien comme le juste milieu, la moyenne entre l'excès et le manque:

"Ainsi donc, puisqu'il y a trois comportements, que deux d'entre eux sont des défauts, l'un par excès, l'autre par manque, tandis que la vertu est unique et consiste dans la juste mesure." (2)

Un troisième principe de la logique aristotélicienne semble favoriser l'accession à la connaissance: "l'unité discrète". Ainsi quand il parle de l'Etat et de son gouvernement, Aristote le décompose en sa plus petite unité constitutive: la cellule familiale.

"Comme on ne peut mieux connaître les choses composées qu'en les décomposant et en poussant l'analyse jusqu'à leurs plus simples éléments, commençons par détailler ainsi l'Etat et par examiner la différence de ces parties..." (3)

Ainsi, considérant le Tout puis le divisant en ses constituants, Aristote en articule les parties selon la classe, le genre ou la catégorie auxquels elles appartiennent.

Enfin, un principe très cher à cette logique est celui de la non-contradiction. Pour Aristote, il apparaît en effet impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps au même sujet et sous le même rapport.

Ainsi relevés de la sorte, les quelques postulats qui précèdent nous permettent, dès à présent, de mieux comprendre la méthode épistémologique aristotélicienne et d'en saisir la logique interne.

Aristote cherche dans la réalité elle-même les éléments qui en permettent la compréhension. Ainsi, selon lui, les lois du fonctionnement de l'univers se trouvent, dans l'univers, comme objet en soi, ce qui lui permet d'avancer que les principes de la substance se trouvent dans la substance. Sans doute est-ce de ce même présupposé que découle la certitude que les idées sont formées à partir de l'expérience sensible, que la mise en rapport de ces idées constitue le jugement et que finalement la vérité est la cohérence logique relevant de ces seuls jugements. Aristote, enfin, tente de classer les êtres en genres hiérarchiquement ordonnés, ce qui n'est pas sans produire une philosophie qui, dans la perspective où nous l'envisageons, fournit une vision définitivement statique du monde.

Ces quelques considérations nous permettent d'entrevoir chez Aristote, l'incapacité de trouver une définition qui subsumerait toutes les expressions du particulier, l'impossibilité de retracer le Tout, l'Universel, car toujours il se situe dans le multiple. Et, pour reprendre l'expression du poète Jacques Péret: "(...) définir c'est en effet borner, enclore le défini: et cela implique que ce qui était à définir puisse être considéré comme parvenu à un état d'achèvement suffisant." Or, on doit bien l'admettre, le texte d'Aristote (la Poétique nous en fournit un bon exemple) est marqué par un mode: la Définition, dont la connaissance ne fonctionne que sur l'évidence des choses en soi. Mais cependant, pour juger de ce qui est bien ou mal, vrai ou faux, une mobilité est nécessaire. Or nous avons reconnu chez Aristote le problème de "fixité", bien évidemment très apaisant pour l'esprit puisque la fixité, sur le plan intellectuel équivaut en quelque sorte à une sécurité recherchée.

Selon nous, la manière de penser le plus adéquatement les choses, c'est d'aller au-delà de ce qu'elles sont, au-delà de nos limites. C'est de créer, en quelque sorte, des "conditions ironiques", comme Socrate savait si bien le faire par la maïeutique, conditions qui nous permettraient de passer d'un niveau de fixité à un niveau supérieur. Ces conditions, Platon nous les fournit, puisqu'il reprend à son compte le procédé socratique et qu'il l'article.

"Platon, qui déclarera dans les Lois être le seul, comme philosophe, à pouvoir accomplir l'essence de la tragédie dans toute son authenticité, était également celui qui, dans la République, se discernait son plus grand titre de gloire et se déliyrerait son littéral droit de cité d'un seul règlement prononcé; celui de n'admettre en aucun cas cette partie de la poésie qui consiste dans la tragédie.(4)

La citation qui précède nous montre un Platon à l'esprit on ne peut plus tourmenté et bien en contradiction avec lui-même. Cette façon d'interpréter l'extrait du livre VII des Lois auquel nous réfère l'auteur de ce texte, nous fournit, certes, un brillant paradoxe mais qui trouve, d'après nous, sa solution dans le passage du sens littéral à un deuxième niveau de compréhension si l'on veut: peut-être l'ironie. Car en effet, c'est à la manière du divin Socrate que Platon utilise parfois des subterfuges pour faire passer ses idées.

"Le divin Platon lui-même ne parle qu'avec ironie du pouvoir créateur attribué au poète, dès qu'il ne s'agit plus d'un art conscient; il compare la faculté poétique au don du devin ou de l'interprète des songes, car si le poète n'était capable de créer que dans l'inconscience, il n'y aurait plus de raison en lui." (5)

Souvent Platon, ou bien interroge en feignant l'ignorance, ou bien, par le processus de l'ironie, dit précisément le contraire de ce qu'il veut faire entendre. Quoi qu'il en soit, ces considérations sur l'ironie apparaissent essentielles si ce n'est que pour les opposer au principe de non-contradiction aristotélicien. En effet, c'est bien là le propre de l'ironie que de dire une chose pour une autre et d'être ainsi entendue de deux manières souvent contradictoires. Mais il reste quelque chose d'encore plus fondamental. A notre avis, l'ironie, son processus, est apte à rendre compte de la démarche épistémologique platonicienne, apte à l'illustrer, puisque les principes qui la régissent sont capables de rendre compte du fonctionnement de l'esprit humain. L'association mentale de deux concepts ou la mise en rapport de plusieurs représentations mentales emmagasinées dans la mémoire crée, en effet, une nouvelle réalité idéale. Cette possibilité pour l'esprit d'établir des relations, de créer des liens, lui confère justement son pouvoir créateur, sa capacité d'accéder à un niveau supérieur de compréhension du monde et d'intervention dans le réel.

Le créateur de l'ironie découvre et organise un nouveau rapport entre deux réalités idéelles, rapport qui, chez Platon, est transmis par le langage au lecteur. Lorsque ce dernier repère la relation souvent implicite, son esprit reproduit à son tour le même phénomène. Et l'ironie crée, chez lui, la reconnaissance, dans son propre esprit, du processus créateur.

Dans cette perspective, il appert que le but de la connaissance chez Platon repose sans aucun doute sur sa transmission; l'immortalité d'un savoir, immortalité propre à un Dieu. Quoi qu'il en soit, c'est la raison, le niveau de l'esprit le plus élevé, qui fonde essentiellement la démarche épistémologique de Platon, l'ironie ne faisant qu'en illustrer l'articulation.

Contrairement à Aristote, chez qui la certitude sensible alimente toute connaissance, c'est, chez Platon, la certitude de l'esprit fournie par l'évidence des processus mentaux qui nourrit la connaissance et fonde la Raison. Par exemple, dans "l'argument du troisième homme", pour que l'on puisse reconnaître les concepts d'"homme individuel" et d'"homme universel", il en faut un troisième qui nous permette de faire la différence entre les deux premiers, un concept qui décrive à la fois l'universel et le particulier, le concept d'"humanité". Ces trois concepts admis, si l'on voulait les comparer entre eux, il en faudrait un quatrième, capable de contenir les trois autres. Cette démarche est en somme une forme d'élévation de perspective selon laquelle il y a toujours un niveau de connaissance supérieur qui permet à l'esprit de saisir les différences entre les choses et de les définir. Cet extrait du Timée illustre bien ce principe:

"En effet, ce modèle, qui enferme tout ce qu'il y a de Vivants intelligibles, ne peut jamais être à la seconde place, venir après un autre. Car alors, il faudrait encore un autre Vivant, celui qui envelopperait ces deux-là, et dont à leur tour, ceux-là seraient parties. En ce cas, ce n'est d'aucun des deux premiers, mais de celui qui les envelopperait, qu'il serait plus exact de dire que ce Monde est la copie." (6)

L'extrait qui précède nous révèle encore ceci qu'il est impossible pour Platon de connaître les choses en soi (contrairement à Aristote) et qu'il faut aller puiser à l'extérieur de ces choses pour les connaître. Dans ce sens, il appert que Platon ne s'attache non pas à définir le particulier, mais un Universel, non pas fixe mais mobile, transfini.

L'homme, en ce qui le concerne, par sa capacité de créer des rapports entre les choses et d'élever toujours plus haut son esprit par le raisonnement, a la possibilité d'atteindre l'Universel, l'Absolu divin. Et Platon, dans cette perspective, en appelle à Dieu. Car si Dieu est Créateur et si l'homme est fait à l'image de Dieu, l'homme est aussi créateur.

*
* *
*

Comme nous avons tenté de le démontrer dans la partie qui précède, Platon travaille sur la connaissance non pas pour le seul plaisir de la connaissance mais pour en mettre l'objet en pratique, le transmettre et viser ainsi à atteindre la sagesse. Cependant, cette connaissance n'est point dans le monde sensible car elle est immuable et éternelle tandis que le monde sensible ne l'est point. L'objet des investigations de Platon est donc au-dessus du monde sensible. Par conséquent, sa philosophie est toute dominée par sa théorie des Idées. Contrairement à Aristote, le philosophe s'élève aux premiers principes, c'est-à-dire aux idées et aux essences pour juger de là les cas particuliers. Ainsi Platon, dans sa réflexion, nous introduit aux mécanismes de la pensée, capables de nous acheminer vers la Vérité.

Certes, la direction que prend le jugement platonicien - de l'Universel (ou plutôt de ce qui voudrait s'en rapprocher infiniment) au particulier - démontre la supériorité et la transcendance de la vérité sur la raison et, selon ce rapport, son indépendance. De plus, d'après Platon, il semble que les perfections réalisées à des degrés divers dans le monde sensible rendent compte inévitablement de l'existence d'une source pure de ces perfections. Or, on le pressent, c'est à Dieu seul qu'il est permis de conférer autant d'attributs de perfection, d'indépendance et de transcendance, Lui qui se révèle ainsi comme Vérité absolue.

Dieu, la Vérité, c'est le "même" au sens où l'entrevoit Normand Doiron dans son essai; "De l'analogie à la tautologie; tragédie". En effet, il ne s'agit pas ici d'un "cas limite et purement théorique des rapports de similitude" qu'exprimerait une relation "analogique" Dieu-Vérité presque parfaite mais bien d'une "identité parfaite" qui devient, "dans la logique de la tautologie, l'unique postulat à la mesure du monde et de sa connaissance, la mesure même de la vérité en tant qu'adéquation." (7)

Tout homme est fondamentalement en quête d'une vérité. Et l'on a déjà admis ce principe de l'existence de la vérité. Or, à notre point de vue, la Vérité absolue ne peut être le propre d'un individu par le simple fait qu'elle doit se contenir elle-même et totalement, qu'elle est universelle. De sorte que si l'on considérait chaque vérité individuelle, ce serait là non seulement ne point en considérer une comme seule juste et convenable, mais aussi se perdre dans un mauvais infini, dans le multiple, et par là s'écarter à jamais la possibilité d'atteindre l'Universel.

"Ce que nous atteignons, en atteignant ces vérités, c'est un contenu de notre raison qui ne peut s'expliquer du point de vue de la raison et qui nous oblige par conséquent à la transcender pour affirmer l'existence de la lumière qui l'éclaire: la Vérité subsistante, éternelle et immuable qu'est Dieu. Tout ce que peut en cela notre pensée, c'est s'élever d'objets en objets jusqu'à la vérité comme à son terme, bien différente de cette Vérité même qui, elle, ne se cherche pas, parce que ce que la pensée humaine qui raisonne cherche, elle l'est."

(8)

Ainsi, la Vérité apparaît comme un Tout, non pas fixe, éternel et immuable, une sorte d'espace déterminé de façon dynamique de l'intérieur où l'ensemble de l'espace détermine chaque singularité qui le compose et où chaque singularité détermine en retour l'ensemble global du système.

"(...) de toutes les liaisons, la plus belle est celle qui se donne à elle-même et aux termes qu'elle unit l'unité la plus complète. Et cela, c'est la progression qui naturellement le réalise de façon la plus belle," (9)

La Vérité considérée comme totalité n'est donc pas fixe ou infinie mais bien transfinie et c'est sur son fonctionnement, son engendrement interne, et par là sur son harmonie et son auto-différenciation que nous nous sommes interrogés.

Comme nous avons tenté de le démontrer, la pensée humaine raisonnant, dans son dynamisme propre, a la possibilité et le désir profond de recouvrir cet espace qu'occupe la Vérité, point par point. En outre l'homme, dans sa quête de l'Absolu, puisqu'il est à l'image de son Créateur, cherche à Le rejoindre à tout prix, et cette quête infinie traduit justement la recherche de son propre être. L'homme se cherche lui-même à travers Dieu. Ce désir qui le possède d'atteindre la perfection absolue, traduit un désir plus fondamental qu'il a d'être identique à lui-même et de se reconnaître en tant que sujet constitué. L'homme, cet homme aux multiples visages, "lorsqu'il aperçoit l'existence de la Vérité dans sa propre pensée n'en atteint pas pour autant le terme dont la possession lui donnerait le bonheur et la béatitude éternelle mais il voit du moins quel chemin il lui reste à parcourir pour atteindre et pour jouir de cette béatitude et pour entrer dans son repos". (10)

Ainsi, la relation qui veut unir l'homme à son Dieu est l'expression d'une distanciation véritablement tragique. L'art, en tant qu'il véhicule et manifeste le beau, en tant qu'il est un acte où l'homme tout entier s'engage et où il cherche à se dépasser en se prolongeant dans un objet situé hors de lui-même, mais surtout en tant qu'il est Création et donc expression de l'acte créateur, se révèle dans ce sens comme support de cette distanciation tragique. Cet art qui, selon Hegel, "n'a d'autre destination que d'offrir à la perception sensible la vérité telle qu'elle est dans l'esprit, le vrai dans sa totalité (...) cette totalité, qui n'est autre que l'absolu lui-même dans sa vérité".(11)

Dans ses réflexions sur l'esthétique, Hegel établit entre l'art et les idées qu'il exprime, un rapport de similitude parfait, rapport qui, selon lui, est nécessairement impliqué dans l'art (12). Mais à notre point de vue, le seul fait de l'acharnement soutenu du créateur devant son

objet de création et même devant son activité continue en art, n'est pas sans démontrer l'insatisfaction qu'il éprouve nécessairement devant son inaptitude à faire coïncider l'oeuvre aux idées qu'elle tente de représenter. Or, s'il se produisait, comme la théorie de Hegel le suggère, que l'artiste en arrive à une telle perfection, sans doute ce dernier cesserait-il de produire. Ainsi l'artiste, même s'il crée, n'en atteint pas pour autant la perfection, et l'objet de sa création, loin de manifester l'**Absolu** lui-même, en manifeste plutôt la recherche infinie dans l'esprit. L'esprit dans ce sens est à l'art ce que Dieu est à l'homme...

"...la religion constitue la sphère générale dans laquelle l'homme prend conscience de la totalité concrète unique comme étant à la fois sa propre essence et l'essence de la nature, et cette réalité véritable et unique témoigne qu'elle a seule toute puissance sur le particulier et le fini et qu'elle parvient à rétablir dans une unité supérieure et absolue ce qui jusque-là était divisé et opposé. Ainsi, dans la mesure où il a affaire au vrai, objet absolu de la conscience, l'art appartient à la sphère absolue de l'esprit." (13)

La direction que s'est donnée notre réflexion sur le thème de l'art et de la vérité nous a permis de déduire de leur mise en rapport tout l'aspect irrémédiablement tragique qui sous-tend ce rapport. Est tragique, le fait que l'homme, dans son activité soutenue en art, éprouve son inaptitude à rejoindre l'Absolue perfection à l'intérieur même de la possibilité qu'il en a.

"Dans la mesure seulement où, dans l'acte de création artistique, le génie se fond avec l'artiste originel de l'univers, il pressent quelque chose de ce qui est l'essence éternelle de l'art; car dans cet art il devient mystérieusement semblable à cette inquiétante statue du vieux conte, qui pouvait tourner ses yeux en-dedans et regarder en elle-même; il est alors sujet et objet, poète, acteur et spectateur à la fois."
(14)

Le discours que nous avons tenu jusqu'à présent n'a fait que considérer l'art en général, dans son extériorité. Nous nous sommes attachés à l'art tel qu'il se présente pour tenter d'en élucider la manifestation, les attributs, ce qui nous a inévitablement conduits à le mettre en rapport avec la vérité en tant que perfection. Mais cependant, la manière de parler le plus adéquatement et le plus véritablement de l'art en terme de Vérité, ne serait-ce pas d'avoir la possibilité de considérer un discours qui appartienne en propre à l'objet d'art, qui lui soit intérieur, discours qui supporterait en retour notre propre discours? Or il est effectivement une forme d'art qui offre, plus que son objet en tant que tel, son discours; la tragédie.

Ainsi posée comme support hypothétique d'un discours sur la vérité, la tragédie, une tragédie, devrait donc pouvoir nous fournir l'illustration de principes qui ont surgis au cours de notre réflexion sur la vérité tel le rapport tragique qui veut unir l'homme à Dieu, mais surtout l'illustration de la démarche de l'homme dans sa recherche infinie de la vérité et/ou dans la recherche infinie de son propre être.

Dans la tragédie, nous savons d'emblée qu'il existe une culpabilité dont l'évidence est indiscutable certes, mais dont les causes demeurent souvent invisibles. Pour comprendre ce paradoxe il est indispensable selon nous de retracer l'origine du fait tragique par l'explication-interprétation du mythe titanesque qui ne sera pas sans nous éclairer sur les causes d'une culpabilité apparemment innocente.

Le mythe grec nous révèle qu'au tout début les hommes et les dieux jouissent d'une existence harmonieuse. Les dieux se mêlent aux hommes, enfantent des êtres mixtes, des Titans, "fils du Ciel et de la Terre" (15) dont la condition de n'être que des demi-dieux devient bientôt insupportable. Les titans se laissent emporter par la jalousie; ils attaquent la demeure des dieux, s'en prennent à Zeus. Les dieux dans une colère effroyable se séparent définitivement des hommes qui, dès lors, ne leur inspirent que des ressentiments. A l'origine donc, le fait tragique serait l'expression de cette dissociation. Et l'homme se retrouve seul dans son monde, séparé des dieux, seul devant son action et son devenir.

""Le Père a détourné des hommes son visage." La tragédie commencerait à cet abandon. L'irrationnel qu'elle manifeste ne serait que le reflet d'une expérience encore plus surprenante: le mélange, l'"accouplement" du divin et de l'humain; la nostalgie de ce Tout-Un où les premiers hommes vivaient en accord avec le ciel et la terre, dans une innocence primordiale qui les rendait égaux aux dieux. Mais l'exil de la divinité amorce le cycle de l'action humaine, séparée et coupable, se développant dans la peine et le deuil." (16)

En d'autres mots, l'explication mythologique définit la culpabilité dans la tragédie - ce qui rend le tragique - par l'incapacité qu'ont les hommes et les dieux à se rejoindre, à travers leur séparation inévitable même. Comme le remarque justement Hegel, ce conflit "ne se justifie et se légitime, qu'en se résorbant comme contradiction".(17) La tragédie nous montre donc l'homme dans son désir de retrouver l'Unité primordiale et universelle, en quête de son identité propre, souffrant de son individuation.

"L'individu, dans son effort héroïque pour s'élever au général, dans sa tentative d'échapper aux liens de l'individuation et de réaliser en soi l'Etre unique de l'univers, ressent profondément la contradiction originelle cachée au coeur des choses." (18)

Ainsi la tragédie en général décrit le mécanisme du désir infini de s'approcher toujours de l'Identité et en même temps l'impossibilité d'y parvenir tout à fait. Car l'action tragique divise et multiplie sans cesse les passions d'un personnage et fait surgir dans un même être d'innombrables visages. Dès lors le seul possible qu'il est permis d'entrevoir comme terme de la réconciliation, c'est la mort, ou la peste... Et pourtant, nous nous sommes permis de soutenir tout au long de cette réflexion qu'il était justement possible pour l'homme d'atteindre la Vérité en Dieu, de devenir en quelque sorte son "égal". Or le Prométhée enchaîné d'Eschyle ne semble pas contredire cette thèse.

On ne saurait trop vanter la hardiesse d'Eschyle qui, contrairement aux autres poètes tragiques, a construit sa tragédie sur un seul personnage, immobile par surcroît, ce qui n'est pas sans orienter tout l'intérêt de la pièce sur cette grande figure qu'est Prométhée et sur ses réflexions.

Zeus exerçant le pouvoir tyrannique dans la liberté et la toute-puissance qui lui sont dues, veut anéantir la race humaine pour créer une race nouvelle. Mais un seul être s'oppose à une telle décision: Prométhée, celui-là même à qui Zeus est redevable, en grande partie, de l'exercice du pouvoir. Prométhée, le bienfaiteur de la race humaine, fournit d'abord aux hommes un premier bienfait; il établit en eux les "aveugles espoirs". Puis il dérobe aux dieux le feu sacré, enseigne de toute civilisation, pour le donner aux mortels. Par le fait même il introduit chez eux la connaissance de tous les arts sans oublier celui qui, d'entre tous, n'est pas sans favoriser l'apprentissage de cette connaissance: l'art de raisonner.

(Prométhée)

- (v 445). "Ecoutez en revanche les misères des mortels, et comment des enfants qu'ils étaient j'ai fait des êtres de raison, doués de pensée.
- (v 455) Pour eux il n'était point de signe ni de l'hiver ni du printemps fleuri ni de l'été fertile;
- (v 456) ils faisaient tout sans recourir à la raison, jusqu'au moment où je leur appris la science ardue..." (19)

Prométhée, en offrant la connaissance aux mortels, à l'origine seule connue des dieux, se propose d'unifier le monde des hommes et celui des divinités qui sont à l'origine nettement séparés. Mais cette action lui réserve le châtimeut le plus effroyable.

Prométhée, dans son oubli de lui-même en faveur des hommes, apparaît comme l'incarnation véritable de la pitié. Sans doute, cette compassion est-elle le fruit de la parenté qui l'unit à l'homme et dont il est l'ancêtre, ce qui

d'ailleurs n'est pas sans conférer à son caractère des attributs proprement humains tels le découragement, l'anxiété, l'angoisse.

(Prométhée)

(v 98) "Las ! las ! et le mal qui m'accable et
le mal qui m'attend m'arrachent des sanglots: après quelles épreuves la délivrance luiira-t-elle enfin ?

(v 127) ...toute approche m'emplit de crainte !"
(20)

Dès lors il nous est permis de considérer la pièce non plus comme l'expression d'une lutte sauvage entre les dieux mais bien plutôt comme l'expression véritable du drame de "l'orgueil humain" dressé contre la providence divine. Ici se dessine au sein de la tragédie d'Eschyle ce que l'on pourrait appeler "la double représentation du mythe titanesque" en ce que Prométhée incarne la dissociation originelle homme-dieu, et au niveau tragique, et au niveau mythologique. Prométhée c'est donc l'homme en quête de l'Absolue Vérité, à la recherche de sa propre identité en Dieu. Et pourtant ... Zeus le frappe implacablement, lui, ce dieu apparemment hâsseur des hommes. Sans doute le lecteur est-il troublé par une telle contradiction mais, comme le souligne justement A. Bellessort dans son livre Athènes et son théâtre, "il ne doit pas oublier le mot de Pindare: "La race des mortels et la race des dieux ont la même origine; leur mère commune est la terre". " (21). A ce propos l'auteur fait également intervenir la célèbre prière de la vieille Hécube, dans Les Troyennes, pour insister cette fois sur la grandeur de Zeus:

"O toi, Zeus, support de la terre et qui sur la terre as ton siège, qui que tu sois, insoluble énigme, nécessité de la nature ou intelligence des mortels, je t'adore. Par des voies mystérieuses, tu mènes selon la justice tous (sic) les choses humaines." (22)

Quoi qu'il en soit, l'idée d'un malheur ou d'une souffrance exemplaire précédant tout bonheur éternel est inhérente à la tragédie, "l'idée que la gloire se forge sur l'enclume du malheur". (23)

Prométhée doit ainsi traverser les pires atrocités pour enfin jouir du repos éternel et nous savons d'emblée qu'il y parviendra. En effet, nous savons que la trilogie d'Eschyle (même perdue) se termine sur la libération et le pardon du titan. (24) Et, dans la perspective où nous l'envisageons, l'essentiel de la tragédie de Prométhée se rapporte à ces mots du Coryphée adressés au héros:

(le Coryphée)

(v 510) "J'ai bon espoir, moi, qu'un jour, dégagé de ces liens, tu pourras avec Zeus traiter d'égal à égal." (25)

Prométhée a cette possibilité d'atteindre son dieu, d'être son égal et de se reconnaître en lui. Mais la seule voie qui s'ouvre à lui pour le mener vers son salut, c'est celle de la raison, de la pensée raisonnante. La pièce d'Eschyle, dans son ensemble, en est une brillante démonstration.

Prométhée est immobile à son rocher. Tour à tour apparaissent devant lui les Océanides, Océan, Io, Hermès, qui, certains dans un élan de compassion, certains par intérêt, prétextent, pour la plupart, l'amitié comme le motif de l'entrevue. Le vieillard Océan et le messager Hermès ne peuvent conclure, quant à eux, qu'à l'égarement et à la folie de Prométhée lorsqu'il prétend devant eux "haïr tous les dieux".

(Hermès)

(v 976) "Je comprends: tu délirés! La maladie est grave."

(Prométhée)

(v 977) "Maladie, soit! S'il faut être malade pour haïr ses ennemis."

(Hermès)

(v 1000) "Daigne donc, pauvre fou, daigne enfin raisonner plus juste en face de ces maux." (26)

Certes, ces deux divinités n'entendent rien au caractère de Prométhée dont le fond repose sur l'intelligence subtile de l'esprit. L'une et l'autre se servent du motif de la crainte soit pour dissoudre la colère du titan, soit pour l'amener à révéler l'événement par lequel le règne de Zeus est menacé et dont il est le seul à détenir le secret. A ces dieux donc, qui usent du discours le plus moralisant, Prométhée répond "à la face du Ciel" (v 114), jouant de l'ironie et de la ruse les plus parfaites et fait lui-même la leçon qu'on se proposait de lui faire.

(Océan)

(v 306-10) "Je vois, Prométhée, et je veux même te donner le seul conseil qui convienne ici, si avisé que tu sois déjà:

connais-toi toi-même, et, t'adaptant
aux faits, prends des façons nouvelles,
puisqu'un maître nouveau commande chez
les dieux..."

(v 312) "Zeus pourrait bien t'entendre, si loin
et si haut qu'il trône..."

(v 325-30) "Aussi tandis que j'irai tenter, si je
puis de te dégager de ces peines, res-
te en repos, ne t'emporte pas en pro-
pos violents. Ne sais-tu donc pas, toi
dont l'esprit est si subtilement sage,
qu'un châtement s'inflige aux langues
étourdies..."

(Prométhée)

(v 330) "Je t'envie de te trouver hors de cause
après avoir eu part à tout et osé au-
tant que moi."

(Océan)

(v 335) "Tu t'entends mieux à faire la leçon aux
autres qu'à toi-même"...

(Prométhée)

(v 342-44) "Ta peine serait vaine à vouloir me ser-
vir - si vraiment cette peine était dans
tes projets. Reste en repos et tiens-toi
hors d'affaire..."

(v 373-74) "Mais tu n'es pas un novice et tu n'as pas
besoin de mes leçons. Mets-toi à l'abri
- comme tu sais le faire ! "

(Océan)

(v 387) "Ton langage me donne nettement congé,"

(v 391) "Ton malheur, Prométhée, est un enseignement," (27)

Certes Prométhée n'est pas dupe des paroles "aimables" et "apaisantes" du vieillard Océan et sans doute devine-t-il que Zeus, où qu'il soit, peut l'entendre. C'est ainsi non par force et violence mais par ruse que le titan compte l'emporter sur la divinité, par la seule capacité qui lui reste de raisonner, et dont il oriente l'effet sur Zeus lui-même. Voilà l'enseignement de Prométhée.

"La justice, à laquelle aspirent les hommes, n'est pas une puissance qui existe en dehors d'eux, prête à répondre à leur premier appel; c'est à eux-mêmes qu'il appartient de la faire naître et grandir, en eux comme autour d'eux, par un patient apprentissage de la vertu suprême, la sage modération (...) à qui Zeus lui-même doit d'avoir enfin établi la paix dans l'Olympe et donné aux hommes l'espoir d'un règne d'éternelle équité." (28)

L'idée de "Justice éternelle" telle qu'elle se dessine au sein de la tragédie, apparaît comme principe d'harmonie universelle. Dans ce sens, il appert que la destruction de la "particularité exclusive qui n'a pu s'accommoder à cette harmonie" (29) est inévitable et souhaitable même.

"Au-dessus de la simple terreur et de la sympathie tragiques plane donc le sentiment de l'harmonie que la tragédie maintient en laissant entrevoir la justice éternelle qui, dans sa domination absolue, brise la justice relative des fins et des passions exclusives."
(30)

Ce que l'homme cherche, hanté par toutes les contradictions et les oppositions du multiple, c'est le lieu de leur résolution, le lieu unique d'une Vérité commune à chaque être, capable de dissoudre toute contradiction, espace tant cherché et qui ne se cherche pas, parce qu'il est à l'intérieur même de l'individu, parce que ce que l'individu qui raisonne fait, il l'est.

*
* *
*

Sans doute Platon avait-il raison lorsqu'il bannit de la Cité la poésie d'imitation décrivant le caractère bas des individus. Car en effet toute description linéaire existante, n'apporte pas grand chose outre l'effet d'amener l'esprit à un état proche de " l'entropie".

Le poète tragique, dans son désir de faire coïncider le plus adéquatement possible le texte qu'il produit aux idées qu'il représente, c'est-à-dire dans son désir d'atteindre l'Absolue Perfection, la Vérité, doit être en mesure de rendre présent ce "discours" sur la quête de la Vérité, universel discours puisqu'il est à l'origine, avon-nous dit, de toute démarche artistique. Or ce discours n'est autre que l'articulation du processus de création lui-même. En effet, l'esprit qui cherche, qui s'interroge, qui raisonne

et qui, dans des élévations successives et transcendantes, tente de s'approcher infiniment de la Vérité, cet esprit-là est créateur. A notre point de vue, le Prométhée enchaîné d'Eschyle rend compte justement de ce processus. (Prométhée crée, par la seule force de son raisonnement, l'unique condition de sa libération.) Et le poète qui sait introduire à l'intérieur de son texte un tel discours sur son propre texte, n'imite en rien...

Une dernière question surgit cependant, faisant suite à cette réflexion: en quoi la tragédie - comme expression de l'irréparable et de la non-rédemption - est-elle tragique, chez Eschyle, puisqu'on y pressent nettement la victoire du titan - du moins la connaît-on -, puisqu'il n'y a là aucun meurtre, aucun suicide, aucun inceste, qu'un réquisitoire contre la tyrannie dont la pertinence laisse prévoir la victoire de celui qui le soutient ? Plutôt que de tenter de répondre à cette question, il serait peut-être plus intéressant d'établir un parallèle entre la tragédie d'Eschyle et une tragédie qui ne lui est pas sans rapport, la tragédie la plus imposante de la tradition judaïque: celle du Christ.

Cette tragédie place la passion au terme de la souffrance. Le Christ doit non seulement souffrir pour les hommes, mais également donner sa vie pour sauver l'humanité. C'est bien la passion et son but ultime qui conduit l'Homme dans les voies d'une destinée apparemment irrémédiable; la mort par crucifixion. Le Christ est mort. Cependant il ressuscitera le troisième jour après sa mort, et il s'élèvera vers le ciel, glorifié par tous les Saints. A son terme, l'Homme retrouve son Père et son infinie bonté.

"Le sujet individuel a pour destination de se mettre en harmonie avec lui-même et avec Dieu. Or, dans l'histoire de la rédemption du Christ, la négation de l'individualité immédiate s'est manifestée comme le moment essentiel du développement de l'esprit; l'individu ne pourra donc s'élever que par un sacrifice semblable, à la liberté et à la félicité en Dieu." (31)

Ainsi la tragédie - celle qui exprime l'impossibilité pour la vérité de se constituer en tant que telle - paraît être étrangère à la vision judaïque du monde, "fondée sur la raison et sur la justice." (32). Et si pour les Juifs il existe une merveilleuse continuité entre ce que les hommes savent et ce qu'ils font, peut-être existe-t-il pour les Grecs un abîme d'ironie... (33)

"Le Père à détourné des hommes son visage". La tragédie commencerait à cet abandon...

*

* *

APPENDICE

"Sur l'horizon de l'histoire se dessine l'image de la croix; croix sombre de l'humiliation et de l'agonie, croix lumineuse de la résurrection; couronne d'épine de l'outrage et de la dérision, couronne d'or du pouvoir, et le même rythme, la même alternance se montre dans les représentations du Christ tantôt crucifié, dans la douleur et l'abandon, tantôt paisible couronné, ouvrant les bras, alors que n'apparaît plus l'instrument de torture et c'est le Christ-Roi. Or, l'histoire de l'humanité montre que la tragédie, une sorte de tragédie, est la préfiguration du drame du Calvaire. Eschyle déjà avait affirmé que l'homme ne parvient à la connaissance que par la souffrance et, pour Sophocle, Ajax, Oedipe, Héraclès doivent passer par la croix de la souffrance, de l'abandon, de la solitude pour parvenir à la rose claire, lumineuse de la résurrection, cette rose dont Dante a fait le symbole même du Paradis," (34)

*

* *

Marie Dallaire
étudiante
Etudes Françaises
Université de Montréal
(avril 1980)

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

- (1) ARISTOTE, Ethique de Nicomaque, Paris, Coll. Texte Intégral, Ed. Garnier/Flammarion, 1965, chap. 4, 4, page 22.
- (2) ARISTOTE, Idem., chap. 8 page 58
- (3) ARISTOTE, Politique, Suisse, Coll. Médiations, Ed. Gonthier, 1964, page 13.
- (4) GRAVEL, Pierre, "d'un cerf à la robe tachetée et de quelques oiseaux, Essai sur l'indétermination de toute violence", in Etudes Françaises, P.U.M., octobre 1979, Vol. 15/3-4, page 102.
- (5) NIETZSCHE, F., La Naissance de la tragédie, France, Coll. Idées, Ed. Gallimard, 1949, p. 89.
- (6) PLATON, Timée, Ed. Les Belles Lettres, 31,a.
- (7) DOIRON, Normand, "de l'analogie à la tautologie: tragédie", in Etudes françaises, op.cit. page 8.
- (8) GILSON, Etienne, Introduction à l'étude de Saint-Augustin, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1943. page 21.
- (9) PLATON, Timée, op. cit. 31,c.

- (10) idée empruntée à E. Gilson, in Introduction à l'étude de Saint-Augustin, op. cit. page 20.
- (11) HEGEL, G.W.F., Esthétique, textes choisis par Claude Khodoss, Vendôme (France), Coll. S,U,P. Ed. Les Presses Universitaires de France 1973, page 92.
- (12) Hegel exprime cette idée dans Esthétique, textes choisis, op. cit. page 183.
- (13) HEGEL, G.W.F., Esthétique, textes choisis, page 209 (souligné par nous)
- (14) NIETZSCHE, F. La Naissance de la tragédie, op. cit. page 46. (souligné par nous)
- (15) DOMENACH, Jean-Marie, Le Retour du tragique, Paris, Coll. Points, Ed. du Seuil, 1967. page 27.
- (16) Idem., page 29
- (17) HEGEL, G.W.F., Esthétique, textes choisis, op. cit. page 143.
- (18) NIETZSCHE, F. La Naissance de la tragédie, op. cit. page 70.
- (19) ESCHYLE, Prométhée enchaîné, Vol. I. Texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1953. pp. 152-199.

- (20) ESCHYLE, Prométhée enchaîné, op. cit.
- (21) BELLESSERT, André, Athènes et son théâtre, Paris, Ed. Librairie académique Perrin, 1934, chap. IV: "Les dieux et le sentiment religieux dans la tragédie", page 89-90.
- (22) Idem, page 108.
- (23) Idem, page 106.
- (24) Idem, page 92.
- (25) ESCHYLE, Prométhée enchaîné, op. cit.
- (26) Idem.
- (27) Idem.
- (28) MAZON, Paul (Préface), notice précédant le Prométhée enchaîné d'Eschyle, op. cit. page 159.
- (29) HEGEL, G.W.F., Esthétique, textes choisis, op. cit. page 143.
- (30) Ibidem, p. 145.

- (31) HEGEL, G.W.F., Esthétique, textes choisis, op.cit.
page 193.
- (32) STEINER, Georges La mort de la tragédie, trad. de
l'anglais par Rose Celli, Ed. du Seuil,
1965.
- (33) Idem., page 7 à 10.
- (34) MEAUTIS, Georges, Sophocle ; Essai sur le héros tragique.

la théorie
génétique de l'état

1- Les "pourquoi" et "pour-quoi" de son émergence, ou: de sa nécessité théorico-politique;

Deux représentations idéologiques de l'Etat dominaient l'horizon, l'espace intellectuel, c'est-à-dire la pensée économique-politico-idéologique à l'intérieur duquel Marx et Engels évoluèrent, s'inscrivirent: la conception hégélienne, qui régnait surtout en Allemagne, et la conception libérale, qui s'épanouissait et se gagnait de plus en plus d'adeptes en Angleterre, en France et aux Etats-Unis. IL est à souligner, nonobstant les divergences manifestes entre ces deux conceptions, qu'elles ont un même efficace politique, les mêmes visées d'ordre apologétique, elles (re) présentent l'Etat bourgeois comme un lieu d'harmonisation de la vie sociale, comme un serviteur, neutre, de l'ensemble des citoyens.

Très tôt, et tout au long de leur existence, Marx et Engels, inlassablement et parfois violem-

ment, se sont opposés à ces conceptions; et pour ce, ils ont été amenés à produire la théorie génétique de l'Etat, théorie qui prend le contre-pied de ces conceptions et qui n'a de sens que par rapport à celles-ci: la théorie génétique est la réponse scientifique permettant de contrer toutes les tentatives de justification de l'Etat bourgeois et qui a servi de fondement théorique à l'ensemble des analyses de Marx et Engels, Expliquons!

La représentation idéologique hégélienne de l'Etat, essentiellement, (re) présente l'Etat comme l'incarnation de l'Idée, comme le produit de la volonté de cette Idée, Idée se développant de façon infra-historique mais qui s'avère substantialisée par rapport à la société en ce sens qu'elle s'impose à celle-ci du "dehors"; tellement que Hegel, quoiqu'assertant que la moralité objective se pose en trois moments, en trois phases à la fois distinctes et corrélatives, soit: la famille, la société civile et l'Etat, n'en affirme pas moins que l'Etat est générateur, principe de la société:

"Si la marche du concept scientifique fait apparaître l'Etat comme un résultat, alors qu'il se donne lui-même comme le vrai fondement, c'est que cette médiation et cette illusion s'abolissent elles-mêmes dans l'immédiat. C'est pourquoi dans la réalité l'Etat est en général bien plutôt le premier. C'est à l'intérieur de lui que la famille se développe en société civile et c'est l'idée de l'Etat elle-même qui se divise en ces deux moments." (2)

Du fait des luttes politiques et idéologiques qui furent les leurs, et pour doter le matérialisme historique d'une base scientifique et lui permettre d'ac-

céder à la crédibilité, Marx et Engels, à partir des matériaux scientifiques pertinents dont ils disposaient (3), n'ont cessé d'insister, et il s'agit là d'une des découvertes majeures et indéniables du matérialisme historique, sur le caractère historique de l'Etat, c'est-à-dire de prouver que l'Etat est "un produit de la société à un stade déterminé de son développement", et non "un pouvoir imposé du dehors à la société", "pas davantage "la réalité de l'idée morale", "l'image de la raison", comme le prétend Hegel" (4).

Mais Marx et Engels eurent d'autres adversaires, tout aussi déterminés et qui ont vu leur influence croître au point qu'elle devint dominante vers la fin du XIX^{ème} siècle; l'autre représentation idéologique qu'ils durent analyser, décortiquer et dénoncer était celle qui (re) présentait l'Etat comme le fruit d'un contrat passé entre partenaires égaux qui avaient tous intérêt à combattre l'anarchie née de l'affrontement des volontés individuelles: face aux défenseurs acharnés de cette thèse, du contrat social, Marx et Engels ont tenté, systématiquement, de démontrer, le caractère de classe de l'Etat: "L'Etat, c'est une machine destinée à maintenir la domination d'une classe sur une autre"(5).

Ainsi, la théorie génétique de l'Etat, qui vise à démontrer les caractères indéniablement historique et de classe de l'Etat, est une théorie concernant la genèse de l'Etat, donc: le rapport à son rôle dans la société, et les lois, les mécanismes qui président à son développement: tel est le point de départ de toute la réflexion marxiste sur l'Etat; mais cette théorie contient une autre dimension, par trop oubliée: en creux y sont inscrites les thèses concernant l'extinction de l'Etat: la temporalité événementielle présidant à l'émergence de l'Etat est la même, inversée, qui présidera à la disparition de l'Etat comme Etat de classe, comme pouvoir politique coercitif de classe (6).

2- Genèse de l'Etat:

L'Etat ne fut pas de tout temps: il apparaît corrélativement aux classes et est indissolublement lié aux classes, qui elles-mêmes, comme nous le verrons plus haut, originent de la division sociale du travail; autrement dit, "il apparaît là et au moment où se manifeste la division de la société en classes, quand apparaissent exploiters et exploités"(7); l'Etat, pour reprendre l'expression de N. Boukharine (8), est le régulateur essentiel et inhérent à toute société de classes:

"[...] Il (l'Etat) est l'aveu que cette société s'empêtre dans une indissoluble contradiction avec elle-même, s'écartant scindée en oppositions inconciliables qu'elle est impuissante à conjurer. Mais pour que les antagonistes, les classes aux intérêts économiques opposés ne se consomment pas, elles et la société, en une lutte stérile, le besoin s'impose d'un pouvoir qui, placé en apparence au-dessus de la société, doit estomper le conflit, le maintenir dans les limites de l'"ordre"; et ce pouvoir, né de la société mais qui se place au-dessus d'elle, et lui devient de plus en plus étranger, c'est l'Etat."(9)

Qu'est-ce à dire?...

Durant la première période du communisme primitif (10), l'homme ne se différenciait guère de l'animal: la productivité était quasi nulle et suffisait à grand peine aux besoins les plus élémentaires des hommes, qui vivaient exclu-

sivement de la chasse, de la pêche, de la cueillette de fruits:

"Ce début est aussi animal que l'est la vie sociale elle-même à ce stade; il est une simple conscience agraire et l'homme se distingue ici du mouton par l'unique fait que sa conscience prend chez-lui la place de l'instinct ou que son instinct en est un conscient," (11).

A cette époque, les hommes vivaient en harmonie entre eux et la nature; impossibilité il y a de déceler dans ces sociétés une quelconque trace de division du travail - hormis celle dite "naturelle", c'est-à-dire reposant sur les différenciations biologiques entre l'homme et la femme-, de classes ou d'Etat; les rapports relevaient de la coutume, de la tradition, du respect mutuel, etc. Mais la situation allait se modifier radicalement avec le développement des forces productives (12) rendu possible par l'apparition de l'agriculture et la domestication des animaux: coïncidant avec le début du processus d'homínisation, la productivité s'accrut à un point tel, que, pour la première fois, un surproduit, un excédent devint disponible:

"(...) à un degré assez primitif du développement de la production, la force de travail humaine devint capable de fournir un produit bien plus considérable que ce qui est nécessaire à la subsistance du producteur (...)" (13)

L'émergence de ce surproduit, né du développement des forces productives, marque un tournant décisif dans l'histoire humaine: d'une part, le développement des

forces productives impliqua et exigea qu'on eut recours, pour étendre la production, à l'esclavage; d'autre part, et la compréhension de ce fait est cruciale en ce qui a trait à la bonne intelligence de notre propos, l'existence de ce surproduit, pour reprendre l'expression de Marx, a permis que "se produisent des conditions où le surtravail de l'un peut devenir une source de vie pour l'autre"(14), et ce, en rendant à la fois possible et nécessaire la division du travail; l'accroissement de la population, la socialisation de plus en plus grande du procès du travail, l'urbanisation, le développement des échanges, la défense de la société, etc., résultats du développement des forces productives, fit en sorte qu'une partie de ces communautés fut libérée du travail directement productif et prit en charge certains intérêts communs;

"Dans chacune de ces communautés existent, dès le début, certains intérêts communs, dont la garde doit être commise à des individus, quoique sous le contrôle de l'ensemble; jugements de litiges; répression des empiètements de certains individus au-delà de leurs droits; surveillance des eaux, surtout dans les pays chauds; enfin, étant donné le caractère primitif et sauvage des conditions, fonctions religieuses. De semblables attributions de fonction se trouvent en tout temps dans les communautés primitives, ainsi que dans les plus vieilles communautés de la mark germanique et aujourd'hui encore aux Indes." (15)

Ainsi, "la société avait créé, par simple division du travail à l'origine, ses organes propres pour veiller à ses intérêts communs" (16); des groupes d'individus se spécialisèrent dans les tâches de supervision et de

direction de la vie sociale; mais ce faisant, ils représentaient les prémisses du pouvoir d'Etat (17): peu à peu, ils devinrent autonomes vis-à-vis la société, tellement, qu'ils la dominèrent:

"(...) avec le temps, ces organismes, dont le sommet était le pouvoir d'Etat, s'étaient transformés, en servant leurs propres intérêts particuliers, de serviteurs de la société, en maîtres de celle-ci," (18).

Comment s'est effectué le passage d'une autonomie relative vis-à-vis la société à sa domination, voilà une question, essentielle, nous nous devons de le souligner, à laquelle le matérialisme historique ne répond pas, n'en voyant pas la nécessité, encore moins l'urgence (19); ce qu'il est important de retenir, c'est qu'à la suite de la division sociale du travail un groupe se détacha du travail directement productif et se mit à jouir, graduellement et de plus en plus exclusivement, de l'appropriation (20) des moyens de production, du contrôle de la répartition des produits (21), de la domination politique, du monopole de la culture et de la direction intellectuelle, prérogatives d'une classe dominante, et imposa sa domination à l'ensemble de la société, l'assujettissant et l'exploitant, d'où l'énoncé suivant, capital, que Marx et Engels pouvaient induire: "C'est la loi de la division du travail qui est à la base de la division en classes" (22)

Mais pour que cette classe puisse imposer ainsi sa domination à la société, il fallait absolument (23) qu'elle puisse se doter d'un mécanisme suffisamment coercitif pour lui permettre d'imposer et de maintenir sa domination, mécanisme qui prit la forme de l'Etat et de ses appareils:

"Il ne manquait plus qu'une seule chose: (,,,) une institution qui non seulement perpétuât la naissante division de la société en classes, mais aussi le droit de la classe possédante à exploiter celle qui ne possédait rien, et la prépondérance de celle-là sur celle-ci. Et cette institution vint. L'Etat fut inventé." (24)

L'Etat est donc la cristallisation, le résumé des antagonismes de classes, "le produit et la manifestation de ce fait que les contradictions de classes sont inconciliables" (25) et, conséquemment, toute analyse qui voudra comprendre et expliquer l'articulation de l'Etat, son rôle, se devra de tenir compte de ses liens, de son rapport avec la lutte des classes et éviter de sombrer dans le "fétichisme étatique" (26), fétichisme qui consiste à conférer à l'Etat une forme de neutralité et des pouvoirs transcendant la lutte des classes qui ne sont pas siens.

Lié à une société de classes, l'Etat, selon Marx, Engels, Lénine et Trotsky, serait indéniablement appelé à disparaître avec l'avènement d'une société sans classes: alors, il serait caduque, injustifié parce qu'inutile socialement.

*
* *

3- L'extinction de l'Etat:

3.1- Les prémisses du communisme:

Cette société sans classes, où chacun pour-

ra s'épanouir librement et d'où sera exclue toute forme d'exploitation de l'homme par l'homme, porte un nom: ce sera la société communiste. Mais, disons-le, du point de vue du matérialisme historique, on ne peut dire quelle forme revêtira cette société; les matériaux manquent et aucune expérience historique ne peut nous éclairer à ce sujet (27) et personne, hormis ceux n'ayant rien, mais alors absolument rien compris au matérialisme historique, ne peut promettre, et encore moins prédire, son avènement; la société communiste est une possibilité, une alternative, et non une conséquence inéluctable de l'histoire, une nécessité inhérente à celle-ci. Lisons Lénine, qui s'est prononcé sans ambiguïté et avec sa lucidité habituelle à ce sujet:

"Il est certain qu'il ne saurait être question de déterminer le moment de cette "extinction" future, d'autant plus qu'elle constituera nécessairement un processus de longue durée." (28)

" (...) il n'est venu à l'esprit d'aucun socialiste de "promettre" l'avènement de la phase supérieure du communisme (...)" (29)

Cela dit, on peut souligner les prémisses nécessaires à l'instauration de la société communiste: celle-ci suppose à la fois l'abolition de la division sociale du travail, qui génère, qui sécrète les classes, et un haut niveau de développement des forces productives, inconnu jusqu'ici et à l'échelle mondiale, développement tel, que l'abondance des richesses permettra à chacun de travailler selon ses capacités et à recevoir selon ses besoins; il faut lire attentivement le passage suivant de Marx qui est, à n'en point douter, un des textes fondamentaux du matérialisme historique:

"Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, par suite, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail corporel, quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin de la vie; quand, avec l'épanouissement universel des individus, les forces productives se seront accrues, et que toutes les sources de la richesse coopératives jailliront avec abondance -alors seulement on pourra s'évader une bonne fois de l'horizon du droit bourgeois, et la société pourra écrire sur ses bannières; "De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins", (30).

De la première prémisse, je ne dirai que quelques mots; et ces quelques mots concernent une précision capitale: quand Marx fait allusion à la nécessaire abolition de la division du travail, il se réfère à la division sociale, et non technique, du travail, celle entre travail manuel/travail intellectuel, ou, pour être plus précis, entre tâche de commandement/tâche de subordination, contrairement à ce que laisse entendre le texte suivant, texte tiré d'une oeuvre de jeunesse (31) et trop souvent cité:

"(...) dans la société communiste, où chacun n'a pas de sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production géné-

rale ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique." (32)

Et mon point de vue est aisément justifiable: puisque la seconde prémisse nécessaire à l'instauration du communisme est un haut niveau de développement des forces productives, et qu'à celui-ci est inhérent l'accroissement de la division technique du travail d'un individu à l'autre, il s'agirait d'une contradiction majeure, d'une incongruité théorique que d'exiger à la fois l'abolition de celle-ci pour l'émergence d'une société communiste. Quoiqu'il en soit, est édifiant le fait que Marx et Engels se servent, dans l'extrait cité, d'exemples empruntés aux activités maîtresses du communisme primitif, la communauté primitive n'ayant rien à voir avec le communisme des oeuvres de "maturité".

Pour ce qui est de la seconde prémisse, il s'agit là d'une autre thèse essentielle du matérialisme historique et malheureusement par trop "oubliée", ce qui ne peut qu'être néfaste sous maints aspects (33); et la thèse implicitement contenue dans cette prémisse est la suivante: si la société de classes est légitime, c'est du fait de la pénurie et/ou privation: de toute société où sévit/sévisent celle(s)-ci, où la lutte pour l'existence est un élément déterminant dans les rapports sociaux, ne peut résulter qu'une société de classes:

"Mais si, d'après cela, la division en classes a une certaine légitimité

historique, elle ne l'a que pour un temps donné, pour des conditions sociales données. Elle se fondait sur l'insuffisance de la production; elle sera balayée par le plein déploiement des forces productives modernes. Et en effet, l'abolition des classes sociales suppose un degré de développement historique où l'existence non seulement de telle ou telle classe dominante déterminée, mais d'une classe dominante en général, donc de la distinction des classes elle-même, est devenue un anachronisme, une vieillerie." (34)

Et selon Marx et Engels, le capitalisme a réalisé ce haut niveau de développement des forces productives; ils n'ont cessé de mettre l'accent sur le fait que "la bourgeoisie a joué un rôle éminemment révolutionnaire" (35): en une période relativement courte dans l'histoire humaine elle a donné, malgré les obstacles gigantesques qui s'y opposaient, un essor inconnu jusque là au développement des forces productives, essor qui a créé les conditions rendant possible la libération:

"La possibilité d'assurer, au moyen de la production sociale, à tous les membres de la société une existence non seulement parfaitement suffisante au point de vue matériel et s'enrichissant de jour en jour, mais leur garantissant aussi l'épanouissement et l'exercice libre et complet de leurs dispositions physiques et intellectuelles, cette possibilité existe aujourd'hui pour la première fois, mais elle existe." (36)

Résumons la présente section: l'avènement du communisme, qui présuppose l'abolition de la division sociale du travail et un haut niveau de développement des forces productives (37), par conséquent l'abolition des classes, fera en sorte que l'Etat cessera d'exister;

"C'est seulement dans la société communiste, lorsque la résistance des capitalistes est définitivement brisée, que les capitalistes ont disparu et qu'il n'y a plus de classes (c'est-à-dire plus de distinction entre les membres de la société quant à leurs rapports sociaux de production), c'est alors seulement que "l'Etat cesse d'exister"." (38)

*

* *

3,2- Peut-on construire le communisme dans un cadre national?

La nécessité d'un haut développement des forces productives rend obligatoire l'interrogation sur la possibilité, ou: l'impossibilité, de construire le communisme dans un cadre national (selon la formule consacrée: "dans un seul pays"), et ce, du fait de l'importance de cette question en regard de la stratégie révolutionnaire.

Marx et Engels ont toujours affirmé que le communisme ne saurait être instauré qu'à l'échelle mondiale; à titre d'exemple, à la question: "Cette révolution se fera-t-elle dans un seul pays?" Engels répond péremptoirement et de façon on ne peut plus claire: "Non (...)

La révolution communiste (...) ne sera pas une révolution purement nationale" (39). Et l'Idéologie Allemande abonde dans le même sens:

"Le prolétariat ne peut donc exister qu'à l'échelle de l'histoire universelle, de même que le communisme, qui en est l'action, ne peut absolument pas se rencontrer autrement qu'en tant qu'existence historique universelle."(40)

Que dire de Lénine maintenant, qui faisait dépendre l'issue, le sort de la révolution soviétique de la mondialisation, si j'ose dire, du socialisme:

"Si l'on envisage les choses à l'échelle mondiale, il est absolument certain que la victoire finale de notre révolution, si elle devait rester isolée, s'il n'y avait pas de mouvements révolutionnaires dans les autres pays, serait sans espoir." (41)

Et je passe sous silence Trotsky, puisqu'il partageait lui aussi ce point de vue et qu'il y a attaché tellement d'importance, que c'en est devenu un leitmotiv à l'intérieur de son oeuvre (42).

Ainsi, ceux que l'on peut considérer, à juste titre, comme les fondateurs du matérialisme historique sont unanimes à affirmer, radicalement, que le communisme ne saurait être instauré à l'intérieur du cadre national (43). Mais pourquoi? Quelles analyses les ont poussés à avancer cette thèse?

Le haut développement des forces productives obtenu par le capitalisme n'a été rendu possible que par la réalisation du marché mondial (44), qui est son corollaire; plus précisément: le capitalisme, en se développant, a instauré une division internationale du travail, a créé un réseau d'interdépendances entre les diverses économies nationales - qu'on pense à l'impérialisme, c'est-à-dire aux liens unissant les pays du centre à ceux de la périphérie, liens qui expliquent que le développement de certaines formations sociales suppose le sous-développement des autres (45). Ce réseau tel, que toutes les économies s'articulent les unes aux autres, sont unies par des liens inextricables, fait qu'on ne peut éluder et sur lequel nous aurons l'occasion de revenir:

"La grande industrie, en créant le marché mondial, a déjà rapproché si étroitement les peuples de la terre, et notamment les plus civilisés, que chaque peuple dépend étroitement de ce qui se passe chez les autres peuples."

(46)

Conséquemment, nous sommes plus à même de constater pourquoi le communisme ne saurait être instauré à l'intérieur du cadre national, et ce, du fait: a) comme le communisme présuppose un haut niveau de développement des forces productives, et que les richesses naturelles ainsi que la technique, le "savoir-faire", etc., sont répartis inégalement, toute formation sociale qui désire construire le communisme dans son cadre national se devra soit: 1) se faire à partir de ses disponibilités, ce qui rend peu propable l'instauration du communisme chez elle, soit: 2) recourir aux échanges internationaux, ce qui, du fait de la faiblesse de cette formation sociale, qui émerge à peine d'une situation révolutionnaire, et de son isolement relatif, ne peut, une fois de plus et dans l'ensem-

ble, qu'être nuisible (47); b) mais plus grave encore: toute tentative d'instaurer le communisme à l'intérieur du cadre national - je songe ici à une formation sociale anciennement capitaliste - suppose une rupture avec le système capitaliste existant, suppose que cette formation sociale tentera de s'extirper de ce réseau d'interdépendances, ce qui ne peut qu'occasionner, qu'amener - que l'histoire est probante à ce sujet! - de redoutables pressions économique, politique, militaire et idéologique de la part des formations sociales capitalistes de ce réseau, d'où: un échec à coup sûr, à moins qu'on assiste à l'émergence de foyers (révolutionnaires) fort nombreux, surtout dans les pays capitalistes avancés.

En terminant, je m'en voudrais de ne pas citer les quelques lignes suivantes, admirables, du génial Trotsky, lignes d'une richesse et d'une justesse quasi émouvantes et qui synthétisent fort bien la position du matérialisme historique à ce sujet:

"Les forces productives de la société capitaliste ont depuis longtemps dépassé les frontières nationales (...). La société socialiste devrait représenter, au point de vue production et technique, un stade plus élevé que le capitalisme; si l'on se propose de construire la société socialiste à l'intérieur des limites nationales, cela signifie qu'en dépit de succès temporaires on freine les forces productives, même par rapport au capitalisme. C'est une utopie réactionnaire que de vouloir créer dans le cadre national un système harmonieux et suffisant composé de toutes les branches économiques sans tenir compte des con-

ditions géographiques, historiques et culturelles du pays qui fait partie de l'unité mondiale. Si, malgré cela, les créateurs et les partisans de cette doctrine participent à la lutte révolutionnaire internationale (...) c'est qu'en leur qualité d'éclectiques incorrigibles, ils unissent d'une façon purement mécanique, un internationalisme abstrait à un socialisme national utopique et réactionnaire." (48)

*

* *

Alan Murphy
dépt. de philosophie,
Université du Québec
à Trois-Rivières.

NOTES:

- (1) Contrairement à l'analyse marxiste de l'Etat sous le mode de production capitaliste, qui a été enrichie, développée par maints auteurs (Gramsci, Poulantzas, Althusser, etc.), la théorie génétique de l'Etat en est restée aux analyses de Marx et Engels, ce qui a donné lieu à des simplifications abusives ou à un dogmatisme outrageant:

"(...) les marxistes se sont accrochés à une interprétation souvent unilatérale de textes écrits sur la base des travaux ethnologiques de la fin du XIXième siècle. Pour des raisons à la fois théoriques et politiques, l'explication historique de l'Etat et de ses différentes formes devint un "ensemble clos de dogmes recettes" et cette stérilité développa un dogmatisme (...)"
(M. Miaille, Une introduction critique au droit, François Maspero, Paris 1976, pp. 146-147.)

Néanmoins, et même si les hypothèses de Marx et Engels "pèchent par excès de simplification", nous sommes justifiés de dire, à la lumière des travaux récents, qu'elles "sont justes" (ibidem, p.148). N. Poulantzas, auteur marxiste, donc: très critique face à Marx et Engels, entr'autres, abonde aussi dans le même sens: Cf. Pouvoir politique et classes sociales, tome 1, François Maspero, Paris 1968, Petite Collection Maspero, no 77, pp. 48 ss.

- (2) Hegel, Principes de la philosophie du droit, Editions Gallimard, 1940, coll. Idées, no 28, p.269. Souligné par moi.

- (3) La théorie génétique de l'Etat, circonscrite, pour l'essentiel, dans L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat (Editions du progrès, Moscou, 1976) d'Engels, fut élaboré à partir des travaux de Morgan, surtout son écrit intitulé Ancient Society (ibidem, p.29), écrit manifestant que Morgan "avait redécouvert, à sa façon, la conception matérialiste de l'histoire" (ibidem, p.11). A noter: Engels, esprit scientifique, donc: profondément honnête et prudent, précise: "(...) tant qu'une documentation considérablement élargie n'imposera pas des changements, sa (Morgan) manière de grouper les faits restera en vigueur" (ibidem, p.35). Autre et dernière précision, fort importante: cette théorie génétique, quoiqu'élaborée par Engels, provient, fondamentalement, de Marx, ce qu'Engels lui-même a reconnu: "Les chapitres qui suivent constituent, pour ainsi dire, l'exécution d'un testament. Nul autre que Karl Marx ne s'était réservé d'exposer les conclusions des recherches de Morgan, en liaison avec les résultats de sa propre (...) étude matérialiste de l'histoire (...)" (ibidem, p.11)
- (4) ibidem, p.268.
- (5) Lénine, De l'Etat, Editions en Langues Etrangères, Pékin 1970, p.11.
- (6) Point capital, qu'on déforme un peut trop grossièrement et aisément: l'extinction de l'Etat n'implique pas, du point de vue marxiste, la disparition de toute forme d'organisation sociale, de centre à vocation administrative et technique, de codes prescriptifs fort diversifiés, etc.

- (7) Lénine, op. cit.
- (8) La théorie du matérialisme historique (manuel populaire de sociologie marxiste), Editions Anthropos, Paris 1962, p.162.
- (10) Selon Engels, qui emprunte l'ordre établi par Morgan pour la préhistoire (ibidem, p.34), cette période correspond au stade inférieur de l'état sauvage (ibidem, p. 36).
- (9) Engels, op. cit., p.268.
- (11) Marx-Engels, L'Idéologie Allemande, Editions Sociales, Paris 1970, coll. Classiques du Marxisme, p.45. Cf. aussi pp. 26-27.
- (12) Ce concept, il est ici nécessaire de le rappeler, a un sens bien précis dans le matérialisme historique: il réfère aux diverses composantes du procès de travail: "Voici les éléments dans lesquels le procès de travail se décompose; 1) activité personnelle de l'homme, ou travail proprement dit; 2) objet sur lequel le travail agit; 3) moyen par lequel il agit." (Marx, Le Capital, op. cit., p.728.).
- (13) Engels, L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, p.277.
- (14) Marx, ibidem, p.1004.

- (15) Engels, Anti-Dühring, p.207. Cf. aussi, du même auteur, La question du logement, Editions Sociales, Paris 1976, coll. Classiques du Marxisme, p.109.
- (16) Engels, Introduction à La guerre civile en France (1871) de Marx (Editions Sociales, 1974, Classiques du Marxisme), p.23.
- (17) Engels, Anti-Dühring, p.207.
- (18) Engels, Introduction à La guerre civile en France (1871) de Marx, p.23.
- (19) "Comment, de ce passage à l'autonomie vis-à-vis la société, la fonction sociale a pu s'élever avec le temps à la domination sur la société; comment, là où l'occasion était favorable, le serviteur primitif s'est métamorphosé peu à peu en maître; comment selon les circonstances, le maître a pris l'aspect du despote ou du satrape oriental, du dynaste chez les Grecs, du chef de clan celte, etc.; dans quelle mesure lors de cette métamorphose, il s'est finalement servi aussi de la violence; comment, au bout du compte, les individus dominants se sont unis pour former une classe dominante, ce sont là des questions que nous n'avons pas besoin d'étudier ici." Engels, Anti-Dühring, pp.207-208.
- (20) A ne pas confondre: rapports juridiques et rapports de production: ceux-ci renvoient au contrôle effectif des moyens de production, ceux-là aux rapports de propriété, ce qui n'est pas nécessairement équivalent: ainsi, si dans les formations sociales capitalistes propriété juridique et appropriation coïncident, il n'en va pas nécessairement de même

--je simplifie à dessein en vue d'exemplifier--
 pour certaines formations sociales où peuvent co-
 exister une propriété collective et une appropriation
 privée de ces mêmes moyens de production (Cf.
 P.-M. Sweezy, C. Bettelheim, Lettres sur quelques
 problèmes actuels du socialisme, F. Maspéro, Paris
 1972, Petite Collection Maspéro, no 98, pp.6-7, et
 C. Bettelheim, Questions sur la Chine après la mort
 de Mao Tsé-Toung, François Maspéro, Paris 1978,
 coll. Economie et Socialisme, no 35, p.14.). Cette
 distinction est d'autant plus importante que maints
 analystes, foulant aux pieds l'aspect scientifique
 du matérialisme, sous l'ère stalinienne, ont cédé
 à l'illusion juridique, ce qui a nuit au développe-
 ment et à la propagation du matérialisme historique.

- (21) Une des thèses fondamentales du matérialisme histo-
 rique est que la distribution des biens de consom-
 mation découle de l'appropriation des moyens de pro-
 duction: "Toute espèce de distribution des moyens
 de consommation n'est que le résultat de la distri-
 bution des conditions de production (...) Une fois
 les éléments de la production répartis (...) la dis-
 tribution (...) des moyens de consommation s'ensuit
 d'elle-même" (Marx, Critique du Programme du Parti
 Ouvrier Allemand, op. cit., p.1421.). Cf. aussi Le
 18 Brumaire de Louis Bonaparte, Editions Sociales,
 Paris 1969, col-. Classiques du Marxisme, p.14.
- (22) Engels, ibidem.
- (23) Car, comme le souligne si justement Lénine, "on ne
 saurait obliger la majeure partie de la société à
 travailler régulièrement pour l'autre sans un appa-
 reil coercitif permanent". De l'Etat, p.12.

- (24) Engels, L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, pp. 170-171. Voir aussi p.271.
- (25) Lénine, ibidem.
- (26) "Il y a fétichisme (...) chaque fois qu'un produit d'actes sociaux tend à prendre une existence autonome, paraît se détacher des rapports sociaux, prend l'apparence d'une réalité dotée d'une activité propre qui régirait dès lors les rapports considérés." H. Lefebvre, De l'Etat, tome 2: la théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao, Union Générale d'Editions, 1976, coll. 10/18, no 1090, p.123.
- (27) "Aussi n'avons-nous le droit de parler que de l'extinction inévitable de l'Etat, en soulignant la durée du processus, sa dépendance de la rapidité avec laquelle se développera la phase supérieure du communisme, et en laissant complètement en suspens la question des délais ou des formes concrètes de cette extinction. Car les données qui nous permettraient de trancher de tels problèmes n'existent pas." Lénine, L'Etat et la Révolution, p.118.
- (28) ibidem, p. 104.
- (29) ibidem, p.120.
 Certes, l'on pourrait arguer que l'on peut repérer cette "promesse" en certains textes de Marx et Engels, ce qui est juste; cependant, je rappellerais ici le fait suivant: le dernier texte où il est fait mention, vaguement, de l'inévitabilité du communisme est le suivant: "La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancien-

ne société civile une association qui excluera les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile" (Marx, Misère de la philosophie, op. cit., p.136.); or, ces lignes sont issues du premier texte scientifique de Marx, donc: texte fort défaillant; ce qu'il faut retenir, c'est que par la suite jamais plus Marx et Engels ne lanceront une telle "promesse", se contentant de s'expliquer sur le mode du si et seulement si, les éléments utopistes de leur théorie s'estompant peu à peu et de plus en plus rapidement; et quant à Lénine, est-il besoin de le souligner? jamais une telle promesse n'a été par lui faite.

- (30) Marx, Critique du Programme Ouvrier Allemand, op. cit., p.1420. La lecture du commentaire fait par Lénine de ce texte (L'Etat et la Révolution, chapitre 5, sections 3 et 4.) ne saurait qu'être recommandée.
- (31) L'on se doit d'accepter, tout en la radicalisant, la théorie althussérienne de la rupture, et ce, à cause des remarques de Marx lui-même; par exemple: "(...) les points décisifs de notre conception furent pour la première fois indiqués scientifiquement, encore que sous la forme polémique, dans mon écrit Misère de la philosophie" (avant-propos de la Critique de l'Economie Politique, op. cit., p.274.). Cependant, un traitement différent doit être accordé à l'Idéologie Allemande, manuscrit rédigé par Marx et Engels en vue d'acquiescer "la bonne intelligence" d'eux-mêmes et qu'ils ont abandonné, "de bonne grâce", "à la critique rongeuse des souris" (ibidem), et ce, à cause de la popularité, regrettable, de cet écrit et de sa situation stratégique dans le corpus marxiste, écrit qu'il faut ma-

nier avec beaucoup de prudence car il se prête facilement à la manipulation de la part d'adversaires du marxisme. Notez que les extraits dont je me sers sont corroborés par ou interprétés à partir d'une confrontation avec les textes ultérieurs à 1847.

- (32) L'Idéologie Allemande, pp.48-49.
- (33) Qu'on pense, par exemple, à la possibilité de mener à bon terme la transition socialiste dans des formations sociales économiquement démunies, défavorisées. Nous y reviendrons lorsque nous aborderons la question du "communisme dans un seul pays".
- (34) Engels, Anti-Dühring, p.318. Voir aussi p.321. A la page 319, Engels écrit: "C'est le bond de l'humanité du règne de la nécessité dans le règne de la liberté".
- (35) Manifeste Communiste, op. cit., p.163. Pour la justification de cette thèse, voir le chapitre 1 ("Bourgeois et Proletaires") de cet ouvrage.
- (36) Engels, ibidem, p.318. Voir aussi: Trotsky, La révolution trahie, Editions de minuit, Paris 1963, p.38.
L'intérêt que peut soulever la lecture de Marcuse à partir d'Eros et civilisation est que toutes ses analyses sont centrées sur cette thèse. Cf. mon article intitulé "Hommage à Herbert Marcuse" in Bulletin de la Société de Philosophie du Québec, volume V no 4, Décembre 1979, pp.57-74.

- (37) C'est en ce sens que Lénine a pu écrire: "La productivité du travail, c'est, en dernière analyse, ce qu'il y a de plus important, d'essentiel pour la victoire du nouvel ordre social. (...) Le communisme, c'est une productivité supérieure à celle du capitalisme (...)" La Grande Initiative, pp.21-22.
- (38) Lénine, L'Etat et la Révolution, p.110. Cf. aussi: Engels, L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, p.274, Anti-Dühring, pp.316-317 et sa lettre à Bebel datée du 18/28 1875, ainsi que Lénine, De L'Etat, p.24.
- (39) Principes du communisme, Librairie Progressiste, Montréal p.15. Aussi: Manifeste Communiste, op. cit., p.180; Statuts de l'Association internationale des travailleurs, in Marx, op. cit., p.469.
- (40) P.54. Cf. aussi pp.52-53.
- (41) Oeuvres Complètes, tome 27, p.91. Voir aussi: tome 26, pp.246, 303, 463, 492; tome 27, pp.60, 95, 580.
- (42) Cf., entr'autres: La révolution permanente, Editions de Minuit, Paris 1963, Editions Gallimard, coll. Idées, no 56, pp.44ss., 204ss., 234; Bilan et perspectives, Editions du seuil, collection Politique, no64, pp.9, 14, 79,80.
- (43) A ne pas perdre de vue: jusqu'en 1923, la question du communisme en un seul pays ne s'est pas posée: c'est lorsque les perspectives révolutionnaires en Europe, sur lesquelles on comptait, s'estompèrent,

ce qui entraîna brusquement l'isolement de l'U.R.S.S., qu'elle devint impérieuse, d'où la violente polémique entre Trotsky et Staline, polémique remportée par ce dernier et dont les positions furent adoptées par tous les Partis Communistes.

- (44) L'Idéologie Allemande, p.102. Voir aussi: Manifeste Communiste, op. cit., p.165; Marx à Engels, 8 octobre 1858; Engels à Demielson, 13 novembre 1885.
- (45) Cf. la théorie du développement du sous-développement dont l'initiateur fut André Gunder Frank (Le développement du sous-développement, Maspero, Paris, coll. Textes à l'appui.).
- (46) Engels, Principes du communisme, p.15. Souligné par moi.
- (47) Encore dans L'Idéologie Allemande, p.58, Marx et Engels soulignent: "(...) toute extension des échanges abolirait le communisme local".
- (48) La révolution permanente, pp.10-11. Souligné par moi. Cf. aussi: Manifestes, thèses et résolutions des quatre premiers Congrès mondiaux de l'Internationale Communiste (1919-1923), Bibliothèque Communiste, Librairie du Travail, 1934, Réédition en facsimilé, François Maspero, 1978, p.66.

le concept
et le caractère
dicible de l'être

La formation du concept

Le problème de l'analogie et de la métaphore dans notre pensée ne peut recevoir une solution que si l'on s'interroge d'abord sur la nature même du concept. En même temps que ce dernier est produit et formé par l'intelligence humaine, il demeure ouvert sur le réel. C'est là le mystère même de la connaissance de viser le réel tel qu'il est. Il en est ainsi que parce que l'intelligence ne forme ses concepts que de l'intérieur d'une présence au sensible qui le fait apparaître comme être-sensible. Et c'est dans le sensible qu'elle saisit l'intelligible présent dans les choses auxquelles nous sommes ouverts par notre corps. A l'opposé d'une intuition d'un monde séparé d'idées subsistantes ou encore d'une constitution du sens par une raison synthétique, la raison abstractive appréhende l'intelligible dans le sensible.(1)

Ce qu'il importe de souligner, c'est que le caractère abstrait et universel de nos concepts n'est pas l'aspect métémpirique le plus important de la connaissance intellectuelle. C'est là une condition imposée au réel par notre intelligence pour se rendre présentes les choses matérielles. Il faut ajouter que c'est en regard du contenu même de nos concepts que l'abstraction intellectuelle mène au-delà du sensible et de la schématisation de l'image en dégageant le type eidétique réalisé dans le réel et développé dans la définition. C'est le contenu de tout concept qui est métémpirique en tant que l'intelligence voit l'universel dans le singulier. Cet universel consiste dans le fond d'idéalité qui constitue toute réalité matérielle et qu'Aristote appelle la forme comme unité transphénoménale qui fonde le faisceau constant des apparences d'une chose ou la série bien liée des apparences dont parle Sartre. C'est ce sens opérant dans les choses elles-mêmes qui les rend dicibles pour nous. L'intelligible n'est donc aucune idée séparée, ni l'abstrait comme forme logique de nos concepts, mais le type idéal réalisé dans l'individu. Comprendre ainsi l'activité abstractive de l'intelligence, c'est impliquer d'une part que le réel en lui-même est intelligible et, d'autre part, que l'intelligence est une raison intuitive qui voit et saisit les déterminations intelligibles du réel grâce à l'activité d'un *nous poiètikos* qui illumine les objets et les fait être intelligibles en acte et capables d'être reçus pour être connus. Cette conception aristotélicienne et thomiste de l'intellect agent est la seule solution qui puisse rendre compte que notre intelligence saisit le réel lui-même en l'accueillant et le connaît en se l'appropriant dans l'immatérialité de son agir. Le laisser-être essentiel à la connaissance trouve ainsi ses conditions de possibilité.

Mais si nos concepts s'échangent entre eux, c'est que la transgression du sensible dans l'intelligible n'a lieu que dans une compréhension de l'être qui dépasse la saisie de l'intelligible en le situant à l'intérieur de l'unité de l'être. L'intelligible est saisi dans l'unité

d'un mode déterminé de l'être. Ce mode d'être -la substance et les accidents- est à son tour au fondement des types intelligibles appréhendés dans le réel. En effet, l'idée de blanc est comprise comme l'être blanc de ce blanc du mur et de tous les blancs, ce qui n'est qu'une des manières irréductibles pour l'être de se réaliser, soit selon le mode originel et englobant de la qualité rapportée à la substance. C'est à cette unité dernière qu'Aristote est parvenu dans l'unification des sens de l'être, soit l'unité des modes de l'être en rapportant les accidents à la substance et les substances à une substance première. Pourtant, l'unité de l'être comme tel reste inquestionnée et oubliée au profit des catégories suprêmes de l'étant qui masque la compréhension de l'être comme tel.

L'unité métémpirique de nos concepts doit être cherchée en-deçà de l'universel qui représente le type eidétique réalisé dans le sensible comme la forme qui l'habite, en-deçà aussi des modes d'être qui fondent le *quod quid est* des choses. Elle doit être cherchée dans la transcendance de l'étant comme tel en cela même que l'individu à l'origine de nos concepts -ce mur est blanc- est posé dans un rapport à l'existence elle-même -ce mur est blanc-. Le réel n'est pas seulement rassemblé et fondé comme substance et accident, mais comme ce qui existe.

*
* *
*

L'analogie de l'être comme tel.

Il n'y a comparaison des étants entre eux et des domaines d'étants comme entre ce qui est matériel et ce qui ressortit à l'esprit que si le réel est connu dans l'unité de l'être. Le même de l'être fonde le semblable

dans l'ordre de la métaphore et de l'analogie entre étants. Tout concept univoque qui exprime l'une ou l'autre détermination des êtres n'est fondé et n'est rendu possible que dans l'unité transcendantale et analogique de l'être. Bref, l'unité que nous trouvons dans l'être et au sein de la connaissance n'est possible que dans l'unité de l'être éprouvée dans la compréhension de quoi que ce soit.

C'est cette unité de l'être qui constitue le coeur même de la réflexion philosophique depuis Parménide. Ce dernier en hypostasiant l'unité du verbe être qui se dit de tous les étants rend impossible toute diversité ontique. Toute réalité est absorbée dans l'unité absolue correspondant à l'affirmation absolue de l'être: l'être est. Par ailleurs, si Platon fait place à la multiplicité, c'est en pensant l'être dans l'identité de la forme pure et la participation des idées au Bien. Il y a bien une communauté des idées, mais il n'y a pas d'unité des êtres éprouvés à même leur réalité individuelle et changeante. Aristote lui, veut faire une science des êtres en tant même qu'ils ont en commun d'être des êtres, mais il ne pense rien sous le concept général et commun de l'être sinon la substance. Il opère avec un concept d'être qui reste aveugle en tant même qu'il est supragénérique. Son discours demeure catégorial et l'unité des divers sens de l'être n'est réalisée qu'au niveau des catégories de l'être selon l'unité de rapport des accidents à la substance. La question porte sur l'être commun à tout être, la réponse demeure au niveau de la substance. L'un-de-l'être en tant qu'il est commun aux substances sensibles et non-sensibles et non l'être-vrai des idées comme le mode d'être authentique platonicien, ni l'idée-cause comme Bien n'est pas thématiqué en lui-même. L'unification des sens de l'être s'effectue au niveau des catégories, de ce que sont les choses selon un rapport des accidents à la substance. Aristote ne questionne pas le rapport de l'étant à l'être comme tel parce que le verbe être n'a pas de sens propre. Sa signification s'épuise dans celle de l'être réel ou de l'attribution selon l'essence et selon l'accident.

Elle est rabattue sur l'essence substantielle ou accidentelle et ne peut avoir aucune instance propre de signification. C'est bien pourquoi, il n'y a pas d'analogie de l'être comme tel chez Aristote. Ce qu'on appelle ainsi n'est que l'unité d'ordre des catégories ou des diverses substances réduites à l'unité en regard d'une substance première. L'unité demeure au niveau ontique des déterminations essentielles du réel, elle ne rend pas compte de l'unité des êtres au plan ontologique de leur existence singulière en cela même qu'ils ne sont réels et en acte par leur être-ceci ou cela que s'ils sont. C'est ce est singulier et universel qu'il faut penser pour rendre compte de l'unité de l'être en tant qu'être.

Cette unité de l'être a été pensée puissamment par Hegel. Ce que Hegel pense ainsi, c'est l'être de l'étant en mode spéculatif et historique à partir de la subjectivité absolue comme résultat de la métaphysique caractérisée par Heidegger comme oubli de l'être et règne de l'étant.(2) L'être est pensé alors comme l'universel abstrait et l'immédiat indéterminé identique au néant de détermination dans la visée du Concept absolu. Il apparaît de l'intérieur de l'auto-manifestation de l'esprit par et dans le procès dialectique qui en accomplit le déploiement. Dès le départ, l'un de l'être est réduit à l'être de l'étant et soumis à l'initiative de la pensée comme "une production de la pensée". D'entrée de jeu, la différence de l'être et de l'étant est manquée. Il pense l'être de l'étant au sens de l'un unissant comme l'universel abstrait et pleinement indéterminé et au sens de l'un unissant du Sujet absolu.

La dialectique hégélienne se meut à l'intérieur de l'être de l'étant en tant qu'il est "posé par le sujet déterminant et conceptualisant". Elle pense l'être dans l'oubli de la différence de l'être et de l'étant. Heidegger, par contre, pense l'unité de l'étant à partir de son apparaître dans l'être singulier du "est" qui se dit de tou-

tes choses et non pas dans la pensée pure, c'est-à-dire dans la logique. Car la pensée ne pense que dans la poussée de l'être qui s'est toujours d'ores et déjà manifesté comme se voilant dans l'apparition de l'étant et du sujet capable de représentation. L'étant n'apparaît que dans le mouvement de transcendance de l'un-singulier de l'être compris sans être connu, ni représenté. L'être comme distinct de l'étant échappe à une représentation de la différence. Il n'est pas l'étant, mais ce à partir de quoi l'étant est toujours déjà compris d'entrée de jeu, ce par où l'étant est. C'est donc du sein de l'apparition de l'étant à l'homme qu'il transcende l'étant comme tel, mais dans la finitude d'une transcendance pour l'étant et dans l'étant dont il dépend comme son fondement. L'être n'est ainsi jamais sans l'étant et n'a pas de suffisance propre. L'être se produit dans l'étant comme passage au-delà de l'étant. Heidegger pense ainsi le pluriel des étants dans le singulier de l'être comme l'indicatif présent est du verbe être dans une unité pré-analogique et pré-conceptuelle. En dépassant ainsi la métaphysique en tant que l'être tombe sous la maîtrise de la logique conceptuelle, il ne lui reste pour penser l'être comme tel qu'une parole mythico-poétique qui est encore ontique et métaphorique. Pour échapper à la représentation de l'être selon un contenu essentialiste, Heidegger invite à faire le saut dans le il y a (*es-gibt*), dans l'Ereignis. Il quitte le discours métaphysique qui sépare les domaines d'étants, mais il se voit lui-même ramené au procédé métaphorique pour dire l'être lui-même. (3)

Pourtant, cette voie mythico-poétique n'est pas l'unique manière de répondre à l'appel et de surmonter son oubli. Contrairement à ce que pense Heidegger, la métaphysique comme philosophie première ne se réduit pas ni en fait ni en droit à une philosophie essentialiste qui réduit l'être à l'étant. L'exemple de saint Thomas d'Aquin fait échec aux principales thèses du maître allemand sur la nature et le dépassement de la métaphysique. En effet, pour le penseur médiéval, c'est l'être en lui-même qui est

interrogé et l'unité qui rassemble les étants peut être dite dans un discours transcategorial qui échappe au langage métaphorique. Il en est ainsi parce que si notre compréhension de l'être n'est pas de l'ordre de la représentation de l'être de l'étant et de l'appréhension abstractive, elle n'échappe pas pour cela à la vue et à la saisie de l'intelligence dans le jugement. Contrairement à l'interprétation de Heidegger pour qui le jugement est dérivé et second, il apparaît plutôt que le jugement est le lieu où l'être se révèle comme le principe qui fonde et dépasse l'étant. C'est par le jugement que l'étant est pleinement révélé dans le rapport à l'exister comme le principe qui le fonde. C'est en lui que s'effectue "le passage ou le mouvement de l'étant à l'être". Ce n'est qu'en lui que l'être déjà présent dans les phases préparatoires est pleinement révélé dans sa différence de l'étant. L'être n'est pas dégagé par abstraction et comme contenu categorial, mais il est connu par position de l'étant en rapport avec l'acte d'être qui le fonde. Car le verbe être ne signifie pas seulement le lieu des mots et des idées comme composition représentée des termes, mais il affirme l'unité de ces termes dans la réalité qui, à son tour, est comprise non seulement comme ce qui est en acte hors de l'esprit, mais comme ce qui est réel dans la différence de l'étant et de l'acte d'être. La composition effectuée par le jugement est bien dans l'esprit mais c'est en tant qu'elle est conforme à la composition réelle de l'étant et que cette composition réelle n'est plus seulement une composition ontique de modes d'être telles que substance et accident -"cet homme est grand"-, mais de la substance individuelle elle-même et d'un acte qui fait réel ce qui est en acte selon la forme -cet homme (substance et accidents) est (acte d'être)-. Le rapport d'attribution essentielle et accidentelle n'a lieu que dans la visée et sur le fondement du rapport de l'étant à l'exister lui-même.

En posant un étant dans l'être, l'intelligence voit que l'étant est un étant étant (au sens verbal),

qu'il est un être parce qu'il est et non pas, comme le souligne Gilson, il est parce qu'il est un être. L'être (*ens*) est un *esse habens* qui n'est compris et dénommé ainsi que par référence à l'*ipsum esse* qui le fonde comme un de ses modes. L'être est bien l'acte propre et singulier de chaque étant et commun à tous. Il n'est le même à la racine concrète de tout étant que si en lui-même il est intrinsèquement varié, limité chaque fois par l'étant qu'il fonde. L'un-singulier-et-universel n'est pas une position existentielle neutre et valable uniformément pour tout, mais la perfection ultime et diverse à laquelle tout étant participe à la mesure de son essence. Comprendre ainsi l'être dans un concept n'en fait pas un contenu essentiel puisque c'est dans le jugement que ce concept est formé et en tant même qu'il est un acte transessentiel.

Il n'est pas en lui-même indéterminé et vide alors que ses significations multiples seraient fonction de la multiplicité des étants, mais parce que l'étant n'est qu'un de ses modes, c'est en lui-même qu'il est singulier et multiple. Il exprime en tout étant qui est le rapport proportionnel d'un sujet déterminé à un acte singulier et propre qui le fait être réel en tout ce qu'il est. L'unité de rapport des modes d'être au plan ontique (Aristote) et l'analogie de l'être au plan théologique d'un rapport de création des étants au Tout de l'être est motivée par la médiation de l'analogie de proportionnalité découverte dans la vue par l'intelligence de l'acte d'être intrinsèquement varié découvert dans l'étant (saint Thomas d'Aquin).

C'est parce que l'intelligence s'appuie sur la perception de l'étant quand elle pose dans le jugement l'être comme fondement transcategorial, qu'elle peut avoir la prétention d'atteindre l'étant à partir de lui-même sans s'arrêter à son être pour-moi ou par-moi. C'est ce réalisme métaphysique qui seul peut fonder le réalisme de la connaissance au fondement de l'apparition pour-moi du réel.

C'est cette position de l'étant dans l'être qui rend possible de parler des structures du réel en lui-même et de sortir de l'ambiguïté des parenthèses de la phénoménologie qui retient la manifestation de l'être dans une *épokè* originare comme relation à la conscience pour Husserl ou apparition au Dasein pour Heidegger. L'étant est posé par le jugement dans la sphère de l'être tout court et fait ainsi retour à lui-même dans le dévoilement du principe qui le fonde et le dépasse.

*

* * *

Analogie et métaphore dans l'être

L'être est la signification propre et directe de tout étant et de tout domaine d'étants. Il comporte en lui-même la différence des sphères d'étants matériels et spirituels sur le fondement de la différence de l'étant comme tel et de l'acte transcategorial et transgénérique de l'acte d'être. Le même de l'être fonde ainsi en principe toute ressemblance des étants entre eux. Les significations peuvent communiquer entre elles par transgression de leur frontière respective parce que d'une part nos concepts signifient de l'intérieur de la dimension transcendantale de l'être et que d'autre part l'être n'est plus l'horizon silencieux de tout concept qui ne pourrait s'articuler dans le langage que par l'usage du langage métaphorique, mais bien l'être qui, comme acte transcendantal, est dicible en lui-même.

Il faut reconnaître que du fait même de notre connaissance abstractive, nos mots ont tous une origine sensible qui rend compte que leur signification renvoie à une signification originare sensible: par exemple le mot

être, renvoie à respiration, le mot esprit renvoie au souffle. L'empirisme étymologique pense triompher en réduisant le signifié pensé de l'être à l'origine métaphorique du mot être. Or, l'étant auquel l'être emprunterait sa signification n'est lui-même un étant que parce qu'il est compris à l'intérieur de l'être. C'est ainsi que la respiration ou la non-respiration qui doit servir d'étant éponyme de l'être, n'est cet étant déterminé que dans la pensée que la respiration est et que d'emblée elle est comme tout étant comprise dans la transcendance de l'être.(4) Il faut donc distinguer entre la signification métémpirique de tous nos concepts et la signification originelle de tous nos mots qui les rapporte à l'ordre sensible.

Par ailleurs, le rapport à ce qui est matériel est différent dans le langage métaphorique et le langage de l'analogie. Pour le langage métaphorique la référence au signifiant sensible est impliquée dans l'effet de sens de la métaphore. La métaphore n'échappe pas à la structure dedans-dehors de la spatialité. Dans le transfert métaphorique il n'y a qu'extension du sens du mot -le cygne dit de Fénelon- sans exhaussement de la signification conceptuelle. Autrement dit, il n'y a qu'un usage analogique d'un concept univoque: quand Fénelon est comparé à un cygne, la signification cygne n'est pas intrinsèquement variée, elle demeure univoque. Au contraire, dans le langage métaphorique de l'analogie, le signifié est intrinsèquement divers: le concept de vie se dit en propre de la plante, de l'animal et de l'homme parce que la perfection possédée par le vivant qui fait qu'il est principe et au terme de ses actions comporte en elle-même des degrés essentiellement différents de réalisation. La ressemblance est intérieure aux signifiants mis en rapport parce qu'elle repose sur l'unité intrinsèque des significations diverses du concept. Non seulement l'usage est analogique comme dans la métaphore, mais le concept lui-même est analogue. Dans le passage de l'homme à Dieu

auquel le concept de vie est attribué, il y a un exhaussement de la signification conceptuelle et une relève du sens en regard du vivant matériel à partir duquel cette signification a d'abord été appréhendée. L'analogie est alors un moyen de connaissance spéculative. L'utilisation métaphorique des catégories dedans-dehors pour exprimer des significations immatérielles comme par exemple quand nous disons que les êtres existent hors de Dieu, qu'une chose est dans la pensée, qu'un au-delà de la pensée est impensable ne doit pas nous donner le change et faire croire que les significations métaphysiques n'abstraient pas vraiment de la matière et du cadre spatio-temporel. Le sens spatial et matériel évoqué métaphoriquement par le mot dans et hors quand nous disons que les choses sont en nous ou hors de nous n'est pas impliqué dans la pensée par opposition à l'imagination spatiale. Dire que les choses sont en nous en le pensant, c'est dire que pour être connues par nous elles doivent exister en nous selon des conditions autres que celles qu'elles ont dans la réalité, soit la condition de l'immatérialité.

*

* *

Bertrand Rioux, professeur,
 Directeur du département
 de philosophie,
 Université de Montréal.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES:

- (1) Aristote, De l'âme, livre 111, 43294.
- (2) Heidegger, Hegel et les Grecs, in Questions 11, Gallimard.
- (3) Greisch, Jean, Les mots et les roses, Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 57 (1973), pp. 453-455.
- (4) Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, pp. 203-204 et 166.

hempel et
le potivisme logique

La vérification

C'est surtout par son examen de la vérification et de la confirmation et des problèmes qu'elles suscitent que l'on peut rattacher Carl Hempel au Cercle de Vienne, bien qu'il n'ait jamais fait partie officiellement de cette école, sa formation le rattachant plus à Reichenbach et à l'Ecole de Berlin,

Le statut de la vérification scientifique avait déjà fait l'objet des préoccupations de Rudolf Carnap:

"Dans The logical Structure of the World, Carnap avait tenté de définir tous les concepts scientifiques en les réduisant par des chaînes de définitions en termes de stricte équivalence aux expériences du sujet individuel." (1)

Mais cette tentative ne tenait pas compte des nombreux termes dispositionnels qu'utilise la science. Le problème d'un terme dispositionnel se note comme suit: "L'objet quelconque \underline{x} est dit soluble si et seulement si, pour tout instant \underline{t} , il se dissout (D) lorsqu'il est plongé dans l'eau (W)". La définition:

$$(d) \quad S_{\underline{x}} = (\underline{t}) (W_{\underline{t}\underline{x}} \supset D_{\underline{t}\underline{x}}) \quad (\supset = \text{"implique"})$$

suffit à une vérification empirique telle que conçue par le Cercle de Vienne. Mais dans Testability and Meaning (2), Carnap se rend compte que la définition (d) ne peut satisfaire l'exigence de vérification si l'on veut savoir, par exemple, si l'allumette de bois consumée hier soir est soluble dans l'eau. Faite de bois, l'allumette (\underline{a}) n'est sûrement pas soluble (S) dans l'eau. Donc l'énoncé:

$$(e) \quad S_{\underline{a}}$$

est faux. Mais selon (d), l'énoncé (e) a la même extension que:

$$(e') \quad (\underline{t}) (W_{\underline{t}\underline{a}} \supset D_{\underline{t}\underline{a}}).$$

Cependant, $W_{\underline{t}\underline{a}}$ est faux, puisqu'il n'existe jamais, c'est-à-dire que l'allumette, qui a été consumée hier soir, ne sera jamais soluble dans l'eau. Par conséquent, $W_{\underline{t}\underline{a}}$ étant faux, la valeur de son conséquent $D_{\underline{t}\underline{a}}$ est indéterminée, car *e falso sequitur quodlibet* (3) et l'allumette consumée hier soir est soluble en tout temps. Ceci va à l'encontre du bon sens, est contre-intuitif.

Carnap a alors renoncé aux définitions explicites - puisqu'elles ne pouvaient tenir compte des termes dispositionnels - et a proposé des phrases de réduction comme celle-ci (4): "Si un objet quelconque \underline{x} est plongé dans l'eau (W) à un moment quelconque (\underline{t}), alors si \underline{x} est soluble dans l'eau (S), \underline{x} se dissout (D) au moment \underline{t} , et si

\underline{x} n'est pas soluble dans l'eau ($\neg S$), \underline{x} ne se dissout pas ($\neg D$) dans l'eau", Donc la réduction:

$$(R) \quad (\underline{x}) \quad (\underline{t}) \quad (W\underline{t}x \supset (S\underline{t}x = D\underline{t}x))$$

se décompose en:

$$(R') \quad (\underline{x}) \quad (\underline{t}) \quad W\underline{t}x \supset (D\underline{t}x \supset S\underline{t}x)$$

et:

$$(R'') \quad (\underline{x}) \quad (\underline{t}) \quad W\underline{t}x \supset (\neg D\underline{t}x \supset \neg S\underline{t}x),$$

Les phrases de réduction représentent donc un abandon des définitions purement explicites par Carnap, au profit d'une conception plus nuancée de l'empiricité. Cette conception va nettement se différencier de la conception de Hempel sur la vérification et la confirmation.

La confirmation

Ainsi conçue par Carnap, la propriété d'une chose n'est plus vérifiée, mais confirmée par l'expérience.

"Si nous entendons par vérification un établissement définitif de la vérité, alors aucun énoncé n'est jamais vérifiable, Nous pouvons seulement confirmer toujours davantage un énoncé. C'est pourquoi nous parlerons du problème de la confirmation plutôt que du problème de la vérification." (5)

Les phrases de réduction permettent l'élimination des objets que l'on ne peut soumettre aux tests, et résistent donc à

l'objection émise contre les définitions extensionnelles, c'est-à-dire l'impossibilité d'introduire explicitement les termes dispositionnels dans le langage scientifique; mais les termes dispositionnels ne sont pas alors introduits par des définitions strictement explicites, les phrases de réduction n'étant justement que des réductions de ces dernières. Les phrases de réduction représentent donc un échec pour le Cercle de Vienne, pour lequel la possibilité d'utiliser des définitions strictement explicites pour introduire dans le langage scientifique tous les termes indispensables (même les termes dispositionnels) à l'ensemble des objets de connaissance possible constituait l'argument décisif en faveur de la thèse selon laquelle le langage de toutes les sciences empiriques particulières (chimie, biologie, psychologie, sociologie, etc.) est réductible au langage de la physique.

"Cette transformation profonde des doctrines de Carnap qui remplace le critère de vérification, hérité de Wittgenstein, par un critère plus libéral de confirmation et qui renonce aux définitions extensionnelles pour leur substituer des phrases de réduction beaucoup plus souples témoigne de son souci de ne pas éliminer les propositions scientifiques du langage de la science en même temps que la métaphysique." (6)

Cette nouvelle position de Carnap déplaçait la controverse entre lui-même et Popper au sujet de l'extension à donner au terme "métaphysique" sur un plan strictement linguistique.

Hempel a voulu "sauver" le projet du Cercle de Vienne en donnant de nouvelles solutions au paradoxe exposé plus haut - l'allumette consumée hier soir peut être soluble dans l'eau en tout temps - et en donnant d'abord une

nouvelle version connue sous le nom de "paradoxe du corbeau", où tout objet qui n'est pas soumis à l'épreuve empirique destinée à faire apparaître la propriété dispositionnelle sera réputé jouir de cette propriété. La règle logique mentionnée plus haut (p.) donne ici sa réciproque en appui de ce cette formulation: *Verum sequitur ad quodlibet* (7).

"Carl Hempel a donné la forme suivante à ce paradoxe: si un corbeau noir doit pouvoir compter comme une évidence partielle pour établir la loi "tous les corbeaux sont noirs", alors de la même manière, une entité qui ne serait ni corbeau ni noire doit pouvoir compter comme évidence partielle pour établir la loi "toutes les entités non noires sont des non-corbeaux". Mais cette loi est logiquement équivalente à "tous les corbeaux sont noirs". Par conséquent les entités non noires et non-corbeaux vérifient la loi "tous les corbeaux sont noirs". La problématique empiriste de la vérification est donc paradoxale." (8)

Le problème de la confirmation ne se limite pas seulement à cette formulation du paradoxe du corbeau, lequel n'avait pour but d'ailleurs que d'alimenter une controverse entre Carl Hempel et Jean Nicod, dont Israel Scheffler (9) donne un compte rendu très fidèle. Sur un autre plan, Quine a dégagé du paradoxe de Hempel toutes ses implications vis-à-vis le critère de falsification de Popper (10).

La solution de Carnap au problème de la définition des termes scientifiques (les phrases de réduction) et celle de Popper (la falsification) étant rejetées par

Hempel, il lui fallait formuler une autre solution, plus originale et répondant mieux aux attentes du programme du Cercle de Vienne.

Cette solution s'articulera sur deux points: le critère de signification et le concept de confirmation. Dans "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning" (11), Hempel fait une critique extensive des différentes versions du critère de vérifiabilité, selon lequel une proposition est sensée si elle est traductible dans un langage empirique. Les plus récentes opinions de Hempel sur le critère de signification se résument à la suivante: la dichotomie entre la signification cognitive et le non-sens devrait être remplacée par une différenciation graduée qui admettrait des degrés, et que des systèmes de propositions -- et non des propositions isolées -- seraient pris comme critère de signification.

"(...) we will have to recognise further that cognitive significance in a system is a matter of degree: Significant systems range from those whose entire extralogical vocabulary consists of observation terms, through theories whose formulation relies heavily on theoretical constructs, on the systems with hardly any bearing on potential empirical findings. Instead of dichotomizing this array into significant and non-significant systems it would seem less arbitrary and more promising to appraise or compare different theoretical systems (...)" (12)

Hempel a été parmi les premiers à donner une définition précise du concept de confirmation. Dans "A Purely Syntactical Definition of Confirmation" (1943) (13)

et "Studies in the Logic of Confirmation" (1945) (14), il donne la définition suivante:

"Un phénomène est dit confirmé quand le rapport d'observation O confirme l'hypothèse H" ...

pour les langages de structure simple. Dans "A Definition of Degree of Confirmation" (15), il propose une définition du concept de confirmation quantitative:

"L'évidence E confirme l'hypothèse H au degré \underline{r} ."

C'est la notion de degré de confirmation qui permet à Hempel de tenter de sauver le message du Cercle de Vienne, en déclarant d'une part que

"(...) the various uses of type concepts in psychology and the social sciences, when freed from certain misleading connotations, prove to be of basically the same character as the methods of classification, ordering, measurement, empirical correlation, and theory formation used in the natural sciences. In leading to this result, the analysis of topological procedures exhibits an important logical and methodological similarity between divers branches of empirical science." (16)

et en donnant le modèle déductif-nomologique, d'autre part, comme le modèle unique dont devraient s'inspirer toutes les

déductions scientifiques, qu'elles soient des énoncés des sciences physiques ou des énoncés des sciences sociales:

$$"C_1, C_2, \dots, C_k$$

$$L_1, L_2, \dots, L_r$$

E

Here, C_1, C_2, \dots, C_k are statements of particular occurrences (...), and L_1, L_2, \dots, L_r are general laws (...); finally, E is a sentence stating whatever is being explained, predicted, or post-dicted. And the argument has its intended force only if its conclusion, E, follows deductively from the premises." (17)

Le modèle déductif-nomologique devrait pouvoir s'appliquer aussi bien aux sciences sociales qu'aux sciences physiques, le rôle des lois générales étant le même dans les sciences de la nature et en histoire.

Le rôle des lois générales en histoire

Le rôle des lois générales dans les sciences sociales peut être examiné à travers la controverse qui a opposé Carl Hempel à William Dray.

Nous avons déjà examiné la position de Hempel: si l'histoire (prise comme modèle des sciences socia-

les en ce sens qu'elle est la science sociale qui ressemble le moins à la physique, qui donc peut le moins être exprimée dans des énoncés dont l'allure scientifique pourrait rappeler des énoncés de la physique), veut devenir une science véritable, il faut qu'elle élabore des lois semblables aux lois générales de la physique, lois qui ont par ailleurs le même rôle en histoire et en physique.

La position de Dray est radicalement opposée à cette conception de l'histoire. Dans Laws and Explanation in History (18), Dray soutient que l'histoire ne s'élabore pas avec des lois générales, mais avec des raisons. L'historien élabore ses raisonnements avec des raisons, qui lui paraissent suffisantes; il ne suit aucune loi.

Au milieu de cette opposition s'imisce l'opinion de Popper; l'histoire ne peut avoir ses propres lois parce qu'elle n'est pas et ne sera jamais une science expérimentale. (On reconnaît là le positivisme d'Emile Durkheim et celui de Marcel Mauss.) Le caractère de scientificité qu'elle se donne n'est qu'apparent, car il ne se compose que d'emprunts faits à d'autres disciplines des sciences physiques ou des sciences formelles. Toutefois, la position de Popper ne fera pas l'objet d'une étude dans le cadre de cet article,

Hempel expose son point de vue dans son article "The Function of General Laws in History" (19). Son exposé commence par une précision de vocabulaire:

"By a general law, we shall here understand a statement of universal conditional form which is capable of being confirmed or disconfirmed by suitable empirical findings. The term 'law'

suggests the idea that the statement in question is actually well confirmed by the relevant evidence available; as this qualification is, in many cases, irrelevant for our purpose, we shall frequently use the term 'hypothesis of universal form' or briefly 'universal hypothesis' instead of 'general law', and state the condition of satisfactory confirmation separately, if necessary." (20)

Les événements expliqués par l'historien doivent être déduits selon le modèle déductif-nomologique:

- "The scientific explanation of the event in question consist of
- (a) a set of statements asserting the occurrence of certain events C_1, \dots, C_n at certain times and places,
 - (b) a set of universal hypotheses such that
 - (1) the statements of both groups are reasonably well confirmed by empirical evidence,
 - (2) from the two groups of statements the sentence asserting the occurrence of event E can be logically deducted." (21)

Il résulte de ces règles que:

- "1. A set of events can be said to have caused the event to be explained only if general laws can be indicated which connect "causes" and "effect" (...).

2. No matter whether the cause-effect terminology is used or not, a scientific explanation has been achieved only if empirical laws (voir: les 'universal hypotheses' dans la citation précédente) have been applied.
3. The use of universal empirical hypotheses as explanatory principles distinguishes genuine from pseudo-explanation (...)" (22)

Dans son article "Aspects of Scientific Explanation" (23), Hempel décrit les limites du modèle déductif-nomologique vis-à-vis l'explication en histoire: les lois de "recouvrement" ("covering laws") ne sont pas des lois minimales qui limitent le modèle déductif-nomologique, elles sont au contraire, sous leur forme d'hypothèses universelles, l'explication, sous l'examen de cas particuliers, de théories plus larges et plus générales (24).

La position de Hempel pourrait faire l'objet de nombreuses analyses et de commentaires encore plus nombreux. Malheureusement, l'espace de cet article ne nous permet pas de donner une description complète de la philosophie hempélienne de l'histoire. En quelques mots nous pouvons dire ce à quoi en particulier s'oppose William Dray.

Dray s'oppose en tout premier lieu à la recherche de lois générales en histoire:

"What is the point there of saying that a general law has an indispensable function in the explanation given ? (...)" (25)

D'après Dray, le tort qu'ont eu les positivistes a été de considérer que l'explication était un terme de logique formelle, alors que ce n'est qu'un terme de pragmatique. Il n'y a pas non plus de séries d'événements, de sortes d'événements, comme le prétendait Hempel (26). Dray soutient que les événements doivent être considérés comme autant de faits uniques ou raisonnablement - mais non logiquement - assimilables à d'autres:

"Historical events and conditions are often unique simply in the sense of being different from others with which it would be natural to group them under a classification term." (27)

Il n'y a pas de connexion logique entre les causes et les effets dans les explications historiques, ce que l'on appelle "loi de connexion causale" relevant de la logique:

"According to one currently popular view, a law of causal connection, by contrast with a mere law of observed correlation, derived its necessity from a logical connection between cause and effect, in the sense of some accepted general theory of the subject-matter (...) The objection of the idealists is not so much 'cause' is too loose and slippery a word for scientific history, as that it is, when understood, found to be an irrelevant or inappropriate category. According to Oakeshott, its use betrays an anti-historical way of thinking about the subject-matter - an attempt to convert history into a kind of science." (28)

Pour Dray, il n'y a pas de lois (au sens de Hempel) en histoire:

"(...) it would be misleading to say that the historian's causal conclusion was warranted by a covering causal law, may nevertheless be tempted to argue that his conclusion requires a law of another kind. (...)" (29)

Le jugement historique n'a seulement qu'un rôle explicatif, il n'apporte qu'une explication hypothétique, assise sur des raisons suffisantes, mais non sur des lois générales.

La controverse Hempel-Dray permet de bien situer la position de Hempel sur le rôle des lois générales en histoire et dans les sciences sociales, et de voir en quoi il convient de la rapprocher du positivisme logique du Cercle de Vienne.

Conclusions

Les divers éléments de la philosophie des sciences de Carl Hempel que nous venons d'esquisser brièvement nous ont permis de situer Hempel par rapport au Cercle de Vienne, à Carnap en particulier, et de catégoriser son positivisme par rapport à la philosophie de l'histoire de Dray.

La réfutation par Hempel de l'opérationalisme de P.W. Bridgman est articulée sur des arguments nettement différents de ceux que pourrait invoquer Hempel pour réfuter la philosophie de l'histoire de Dray; néanmoins, ces deux réfutations auraient un point commun: le primat du modèle dé-

ductif-nomologique sur tout autre modèle d'explication. La raison de ce primat n'est pas seulement la nécessité de tenir compte des interrelations conceptuelles, de leur mutuelle dépendance, de leurs principes de liaison, ou encore de subsumer sous des lois générales des événements que l'on aurait tendance à interpréter isolément - , c'est surtout de réunir l'explication scientifique et l'explication historique sous un même modèle et dans un même langage: celui de la physique, que le Cercle de Vienne voulait utiliser pour rendre compte de l'unité de la science.

Si cette unité, qui était un programme à réaliser pour le Cercle de Vienne, n'a pas encore fait l'unanimité des différents projets positivistes contemporains, mais, au contraire, se butte de plus en plus à des oppositions aussi nombreuses que diverses, ce n'est sans doute qu'en raison de l'implacable évidence des raisonnements logiques qui la sous-tendent et la font apparaître comme un totalitarisme scientifique. Ce caractère totalitaire de la science transparaît nettement dans la philosophie de Hempel; la formation des concepts ne s'explique que par des principes de liaison des concepts, le modèle déductif-nomologique tend à regrouper sous des lois générales tous les cas individuels de l'histoire, les lois générales de l'histoire et celles des sciences de la nature doivent avoir la même structuration et des rôles similaires, etc. Il suffit de penser à ces quelques aspects de la philosophie de Hempel pour se demander si lui, qui est rattaché dans les manuels et les encyclopédies à l'Ecole de Berlin, n'est pas encore plus viennois que les membres du Cercle de Vienne. Si le programme d'unification de la science doit être sauvé dans son essentiel, c'est-à-dire en concédant l'abandon du langage physicaliste pour les sciences sociales, abandon déjà amorcé semble-t-il par Hempel lui-même, il semble évident que ce ne sera possible qu'à la condition de développer la philosophie des sciences telle que la conçoit Carl Hempel.

Jacques G. Ruelland
 Professeur
 Collège Edouard-Montpetit.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

- (1) MALHERBBE, Jean-François, La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique, Paris, P.U.F., 1977, 313 pp., p. 70.
- (2) CARNAP, Rudolf, Testability and Meaning. Philosophy of Science, Baltimore, 1936,
- (3) ROBERT, Serge, La Logique, son histoire, ses fondements, Montréal, Le Préambule, 1978, 290 pp., p, 96.
- (4) Carnap, op. cit., pp. 44-441. Cité dans Malherbe, op. cit., p. 72.
- (5) Carnap, op. cit., p. 420. Cité dans Malherbe, op. cit., p. 74.
- (6) Malherbe, op. cit., p. 76.
- (7) Robert, op. cit., p. 96.
- (8) Malherbe, op. cit., p. 72.
- (9) SCHEFFLER, Israel, The anatomy of Inquiry. Philosophical Studies in the Theory of Science, New York, The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1963, 338 pp., pp. 236-251.

- (10) QUINE, W.V., "On Popper's Negative Methodology", The Philosophy of Karl Popper, ed. by Paul A. Schilpp, LaSalle, Open Court, 1974, 2 vols., vol. 1, pp. 218-220.
- (11) HEMPEL, Carl G., "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", Revue Internationale de Philosophie, Bruxelles, 11 (1950), pp. 41-63. Réédité dans HEMPEL, Carl G., "Fundamentals of Taxonomy", Aspects of Scientific Explanation and Others Essays in the Philosophy of Science, New York, Free Press, 1970 (c. 1965), pp. 107-122. Combiné avec "The Concept of Cognitive Significance : A Reconsideration", Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, 80 (1951), pp. 61-77, sous le titre "Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes".
- (12) Hempel, "Fundamentals of Taxonomy", op. cit., p. 117.
- (13) HEMPEL, Carl G., "A Purely Syntactical Definition of Confirmation", The Journal of Symbolic Logic, 8 (1943), pp. 122-143.
- (14) Hempel, Aspects of ..., op. cit., pp. 3-46.
- (15) HEMPEL, Carl G., "A Definition of Degree of Confirmation", Philosophy of Science, 12 (1945), pp. 98-115. Ecrit avec Paul Oppenheim.
- (16) Hempel, Aspects of ..., op. cit., p. 171.

- (17) Idem, p. 174.
- (18) DRAY, William H., Laws and Explanation in History,
New-York, Oxford University Press, 1957.
- (19) Hempel, Aspects of ..., op. cit., pp. 231-243.
- (20) Idem, p. 231.
- (21) Idem, p. 232.
- (22) Idem, p. 233.
- (23) Idem, pp. 331-489.
- (24) Idem, p. 347.
- (25) Dray, op. cit., p. 19.
- (26) Hempel, Aspects of ..., op. cit., p. 233.
- (27) Dray, op. cit., p. 47.
- (28) Idem, pp. 88-89 et 89-90.
- (29) Idem, p. 101.

- "COLLOQUE SCIENCES ET IDÉOLOGIES": compte rendu critique.

(5ème Colloque de la Société de Philosophie du Québec,
s'étant tenu les 4 et 5 octobre 1980 à l'U.Q.T.R.)

par Sylvain Bournival.

- "PHILOSOPHIE ET POLITIQUE" : compte rendu

(Table ronde présentée le 30 septembre 1980 à la
Société de Philosophie de Montréal).

par Ronald Brulé.

chroniques

"COLLOQUE SCIENCES ET IDEOLOGIES":

COMPTE RENDU CRITIQUE

Les 4 et 5 octobre derniers se déroulait à l'Université du Québec à Trois-Rivières le cinquième colloque de la Société de Philosophie du Québec intitulé: "Sciences et Idéologies". Je donnerai ici un aperçu des questions qui y ont été abordées et des principaux résultats issus des conférences, des tables rondes et des discussions. Malheureusement, je ne pourrai rendre compte de deux des six séances qui se sont déroulées au total, n'ayant pu y être présent; il s'agit de la table ronde intitulée "Les approches théoriques de l'idéologie" et de la conférence "Culture vs science et technologie" de David Braybrooke. Ceux que les limites de mon travail, inhérentes à tout compte rendu, laisseront insatisfaits, pourront trouver bientôt dans des périodiques québécois à caractère philosophique les analyses d'un certain nombre de philosophes ayant participé au colloque.

Le programme du colloque a subi quelques modifications. On a surtout remarqué l'absence de M. Jean-François Lyotard, qui devait donner une conférence intitu-

lée: "L'idéologie dans la science". Voici le programme tel qu'il s'est effectivement déroulé.

PROGRAMME

Samedi, 4 octobre

9h30 : Bilan des travaux de l'équipe sur l'analyse des idéologies

- Claude Savary (philosophie, U.Q.T.R.) : "Historique du projet et principaux résultats".
- Claude Panaccio (philosophie, U.Q.T.R.) : "Problématique de l'analyse des idéologies".

14h00 : Table ronde : Les approches théoriques de l'idéologie

- Alfred Dumais (sociologie, Laval) : "Herméneutique et idéologie".
- Roberto Miguez (sociologie, Ottawa) : "La tradition interprétative".
- Nicole Laurin-Frenette (sociologie, U.Q.A.M.) : "La sociologie contemporaine de l'idéologie: marxisme versus fonctionnalisme".
- J. Nicolas Kaufmann (philosophie, U.Q.T.R.) : "La théorie de l'idéologie dans la perspective critique de l'école de Francfort".

20h00 : Conférence : Le rapport à la science: connaissance ou appropriation

Jean-Claude Guédon (Institut d'Histoire et de Socio-politique des Sciences, U. de M.)

Dimanche, 5 octobre

9h30 : Table ronde : Idéologie et légitimation de la science

- Robert Nadeau (philosophie, U.Q.A.M.) : "L'épistémologie comme idéologie".
- Marcel Fournier (sociologie, U. de M.) : "Le renversement du discours sur la vérité".
- Normand Lacharité (philosophie, U.Q.A.M.) : "La thèse de la non-neutralité de la science et le projet d'une science critique".
- Brigitte Schroeder-Gudehus (Institut d'Histoire et de Socio-politique des Sciences) : "L'activité scientifique et le bien public".

14h00 : Panel : Vulgarisation scientifique et idéologie

- Pierre Sormany (Radio-Canada)
- Baudoin Jurdant (lettres et sciences humaines, Strasbourg)

16h00 : Conférence : Culture vs science et technologie

David Braybrooke (philosophie et sciences politiques, Dalhousie).

Bilan des travaux de l'équipe sur l'analyse des idéologies

1) "Historique du projet et principaux résultats" (Claude Savary)

Claude Savary, directeur de l'équipe de recherche sur l'analyse des idéologies depuis sa formation en 1975, nous explique dès le départ l'orientation fondamentale qui a guidé le travail des chercheurs; il ne s'est pas agi de répondre à la question; "Qu'est-ce que l'idéologie ?" mais de chercher à déterminer comment est construit un discours idéologique. Dans l'esprit de l'équipe cette démarche est un préalable nécessaire à une analyse plus substantielle, étant donné la confusion considérable qui se rattache à la notion d'idéologie et aux discours s'y rapportant. Il s'agissait donc (et il s'agit encore) de systématiser cette notion et de mettre à jour la structure du discours idéologique. Ainsi, la sémiologie et la pragmatique de la communication se révèlent être les voies de recherche susceptibles de répondre à la question: "A quoi reconnaître le discours idéologique ?" Trois exigences théoriques, qui servent à baliser la démarche de l'équipe, ont été déterminées:

- a) clarification, précision et systématisation (sémiologie, pragmatique) de l'emploi du concept d'idéologie et des notions qui lui sont relatives;
- b) ne pas perdre de vue que le terrain idéologique en est un polémique, et donc éviter d'escamoter cet aspect essentiel par la formalisation;
- c) par le biais de l'herméneutique et de la psychanalyse, aborder la question de la pulsion dans le discours idéologique afin de "dédramatiser" celui-ci et ses incidences.

Les recherches effectuées jusqu'ici se rattachent surtout à la première exigence.

Quant aux résultats, M. Savary s'est contenté de mentionner les diverses publications et divers mémoires des membres de l'équipe. Cependant, la conférence de Claude Panaccio, qui suivait immédiatement, devait nous en donner une illustration concrète et édifiante.

2) "Problématique de l'analyse des idéologies" (Claude Panaccio)

C'est avec brio et éloquence que M. Panaccio a proposé à son auditoire attentif une reconstruction de la problématique de l'analyse des idéologies selon la perspective qui vient d'être décrite. Etonné de "l'époustouflante prolifération des discours sur l'idéologie" et agacé du "véritable imbroglio conceptuel" qui forme la trame de ces discours, Claude Panaccio estime que seule une "approche scientifique" peut mener la recherche à des résultats solides. Cette approche repose sur deux exigences : une exigence de rigueur (cohérence et précision) et une exigence de "testabilité".

Ainsi, l'essentiel de la communication de M. Panaccio a consisté en une illustration du travail fait et (surtout) à faire en vue d'obtenir une formalisation systématique des problèmes que pose l'analyse des idéologies. Il fallait d'abord se donner, comme point de départ inévitable, une définition "pré-théorique", donc arbitraire, de l'idéologie. Le conférencier l'a formulée ainsi: "Système de croyances partagé par un groupe social et destiné à justifier des institutions et des entreprises sociales". Elle met en lumière la fonction centrale qu'occupe en son sein le terme "croyance". Ce terme opère en effet la jonction entre le sujet de la croyance et le contenu propositionnel, dont la relation peut être formalisée ainsi: "x croit que p". La notion de croyance, ambiguë et floue, demande à être précisée car il va de soi que selon le contexte elle modifie le rapport du sujet au contenu de sa croyance (contenu

propositionnel), rapport dont la précision permettrait justement de cerner ce qui, d'un point de vue formel, appartient en propre au discours idéologique. Claude Panaccio a ensuite proposé une série de modèles de formalisation d'énoncés idéologiques plus complexes. Ce faisant, il voulait démontrer la possibilité de parvenir à élaborer une grammaire générative du discours idéologique, et affichait sa propre démarche comme une amorce en ce sens. La limitation de mes compétences ne me permet pas de rendre compte de cette partie de l'exposé de Panaccio; les lecteurs intéressés pourront trouver le détail de ces questions dans les publications passées et à venir du conférencier.

Qu'on me permette toutefois de formuler ici une remarque ayant trait à la démarche générale de M. Panaccio. Dans le cadre du colloque celle-ci se posait comme une contribution générale et fondamentale au problème plus spécifique du rapport de la science à l'idéologie: une problématisation adéquate de l'analyse des idéologies permettrait en effet de mieux cerner la part de l'idéologie dans les constructions scientifiques. De science, il n'est donc point immédiatement question ici, si ce n'est indirectement dans la démarche même de Panaccio qui revêt délibérément un caractère scientifique. Or peut-être faudrait-il s'interroger sur la teneur idéologique de l'attitude qui cherche à rendre compte *scientifiquement*, en tant qu'approche, sinon exclusive, du moins privilégiée, du discours idéologique. Et ici, pour éclairer ce problème, il faudrait bien trouver des philosophes ...

Le rapport à la science: connaissance ou appropriation
(Jean-Claude Guédon)

A M. Guédon, spécialiste de l'histoire de la chimie, incombait samedi soir la tâche ingrate de discourir à la place de Jean-François Lyotard. L'essentiel de sa contribution, dont il a douté, avec une sympathique modes-

tie, qu'elle puisse vraiment intéresser un public de philosophes (dont la performance langagière de la journée lui avait fait craindre un problème de communication), consistait à insister sur le rôle du phénomène psycho-social de l'appropriation dans le développement de la science afin d'affaiblir la conception courante qui envisage le mouvement de la science essentiellement comme un progrès de la connaissance. L'appropriation comporte deux aspects: elle est d'abord l'appropriation par une ou plusieurs institutions sociales du travail et des résultats de la recherche scientifique; elle est ensuite l'appropriation par l'homme de science lui-même d'un statut (prestance) social que l'institution lui confère en échange de son travail. On voit bien qu'un tel rapport de dépendance liant le scientifique à l'institution qui le subordonne (en quelque sorte) affecte nécessairement, d'une façon ou d'une autre, les résultats mêmes de la recherche scientifique. C'est donc par le biais de l'institution et en vertu de la dépendance de l'homme de science vis-à-vis elle que s'insinue l'idéologie au coeur même de la science. M. Guédon a étayé cette position par des exemples empruntés à l'histoire des sciences; je ne les reproduirai pas ici.

Bien que courte et peu étoffée (le conférencier n'avait disposé que de peu de temps pour mettre au point son texte), la communication de Jean-Claude Guédon n'a pas manqué de susciter dans l'auditoire un bon nombre d'interventions qui ont donné lieu à un échange particulièrement intéressant. On a par exemple opposé au conférencier la possibilité pour un homme de science de travailler, et même de persévérer dans sa recherche, envers et contre toute institution existante. Claude Panaccio a par ailleurs fait remarquer qu'on ne peut raisonnablement inférer de la valeur de vérité d'une proposition scientifique à partir de la constatation de l'influence de facteurs sociaux dans la recherche. A l'appui, il nous a servi cet exemple: le coup d'échec qui fait mat demeure bon en soi, que je l'aie joué en toute liberté ou qu'il m'ait été imposé par qui que ce soit. L'exemple eut du succès: plusieurs l'ont repris pour

illustrer des thèses divergentes. M. Guédon a répondu de son mieux à M. Panaccio et aux autres intervenants, mais ce qu'il appréhendait se produisit: on s'est mal compris de part et d'autre et les thèses qui parfois semblaient s'opposer nettement étaient en réalité voisines. Disons que M. Normand Lacharité a considérablement contribué à confondre les esprits par une intervention évanescence et indécise où il s'opposait à Panaccio et que M. Guédon a malencontreusement interprétée comme une critique à son endroit, ce qui, étant donné les circonstances, se comprend fort aisément. M. Guédon a par ailleurs grandement contribué à rendre cet échange des plus enrichissants et des plus plaisants en jouant toujours, lorsqu'une incompréhension s'installait entre lui et un intervenant, d'une charmante modestie qui lui faisait attribuer la cause du malentendu à l'insuffisance de son langage. Assurément, voilà une leçon pour bon nombre de philosophes.

Idéologie et légitimation de la science (table ronde)

1) "L'épistémologie comme idéologie" (Robert Nadeau)

M. Robert Nadeau, dont les recherches avoisinent celles de Claude Panaccio, n'a pas manqué d'originalité en nous suggérant, dans un colloque où la réflexion épistémologique tentait de déterminer la part d'idéologie dans la science, que l'épistémologie elle-même est une activité partisane, inféodée à l'idéologie. Sa critique visait surtout des relativistes tels que Kuhn et Feyerabend. Pour l'essentiel, son argumentation consistait à souligner l'existence d'énoncés scientifiques, ou plutôt d'énoncés métascientifiques, qui échappent à toute influence idéologique en vertu de leur caractère conventionnel: il s'agit des énoncés stipulatifs. J'avoue ne pas avoir compris en quoi l'existence de tels énoncés peut le moins préserver la science des critiques de Kuhn et de Feyerabend. Car ceux-

ci ne nient évidemment pas leur réalité; ils s'attardent simplement à d'autres aspects, plus fondamentaux et significatifs, du discours scientifique. Chez Kuhn, par exemple, la "science normale" produit certes des énoncés stipulatifs (qui ne peuvent être ni vrais ni faux), mais ceux-ci n'ont de sens véritable que rattachés à un paradigme, lequel articule les conceptions fondamentales mises en oeuvre pour expliquer un aspect de la réalité. Aucune de ces conceptions n'est assurément de nature stipulative, et ce sont sur elles que l'essentiel de ce qu'on appelle le "progrès scientifique" repose.

Mais quoiqu'il en soit de cette question, il aurait été intéressant que Robert Nadeau nous précise ce qui pour lui est caractéristique de l'idéologie épistémologique. En début de conférence, celui-ci posait un double problème: il s'agissait de "vérifier s'il est vrai que l'épistémologie est idéologique" et de "vérifier s'il est vrai que l'épistémologie parvient à formuler des énoncés vrais". Mais "vrais" en quel sens? Au sens d'une vérité scientifique? Si tel est le cas, et c'est ce que nous a laissé croire l'ensemble de la conférence, l'analyse de Nadeau suggère implicitement que toute connaissance qui n'est pas scientifique est idéologique! A ce compte-là, il ne reste plus aux philosophes qu'à s'enrôler. Si la Science t'intéresse ...

2) "Le renversement du discours sur la vérité" (Marcel Fournier)

M. Marcel Fournier, dont les habitudes de travail matinal sont généralement, d'après ses dires, très empiriques (élaboration de tests, évaluation de sondages), s'est bien gardé en ce dimanche matin de nous servir des considérations hautement spéculatives (et nous lui en sùmes gré). Simplement, il nous a donné une interprétation historico-sociologique du renversement de l'attitude à l'égard de la vérité survenu au Québec dans les années soixante.

Comment, dans les milieux intellectuels québécois, s'est alors opéré le passage de la vérité conçue comme un dogme, c'est-à-dire comme une donnée de la révélation, à la vérité envisagée comme le terme d'une recherche qui confronte la pensée à la réalité empirique ? Son explication devait souligner tout l'artifice de l'opposition science/idéologie, la réalité historique montrant par de nombreux exemples l'interrelation intime de la science et de l'idéologie.

Plus précisément, M. Fournier cherchait à déterminer les conditions qui ont permis aux intellectuels qui adoptaient la seconde attitude à l'égard de la vérité de supplanter ceux qui participaient à la première. Est-il besoin de spécifier le lieu de formation de ces derniers ? Comme en d'autres domaines, le séminaire assurait la formation scientifique et s'assurait de rendre les thèses scientifiques complémentaires à celles du dogme : une curieuse symbiose unissait l'oratoire au laboratoire. La philosophie religieuse conservait ainsi le sommet de la hiérarchie des connaissances ; la doctrine thomiste demeurait le régulateur du discours scientifique.

C'est en vertu d'impératifs socio-économiques que la seconde classe d'intellectuels en est venue à s'imposer. Pour résumer l'analyse du conférencier, il s'agissait pour celle-ci de s'accorder à la conception et à la pratique dominantes de la science (incarnées par l'anglophone québécois) afin de pouvoir occuper une place dans le monde scientifique. Ici encore une fois le désir de francophones de briser l'hégémonie anglo-saxonne afin d'accéder à un mieux-être devait transformer profondément les mentalités -, transformation qu'il n'est donc pas juste d'attribuer, dans le cas du discours sur la vérité, à la seule logique (s'il en est une) de la progression scientifique.

- 3) "La thèse de la non-neutralité de la science et le projet d'une science critique" (Normand Lacharité)

En prenant l'exemple d'une polémique ayant opposé deux épistémologues italiens (l'orthographe de leurs noms m'échappe), M. Normand Lacharité a voulu étayer la thèse de la non-neutralité de la science, laquelle soutient essentiellement que, même dans ses constructions conceptuelles techniques, la science n'échappe pas à l'influence de facteurs psychiques et sociaux. Son texte, qu'il nous a lu minutieusement, comportait de nombreux détours et de nombreuses subtilités, mais il était surtout fort long et ne se prêtait aucunement à une communication de table ronde. Comme M. Lacharité a fort incivilement empiété sur le temps de la conférencière qui suivait, l'obligeant ainsi à mutiler indûment sa communication, je ne lui accorderai pas une ligne de plus ici afin de favoriser à son tour Mme Schroeder-Gudehus.

- 4) "L'activité scientifique et le bien public" (Brigitte Schroeder-Gudehus)

Mme Schroeder-Gudehus confiait à Robert Nadeau, quelques instants avant le début du panel, qu'après avoir entendu discourir la journée précédente nombre de philosophes, leur langage et le sien lui apparaissaient aussi "dissemblables que peuvent l'être entre elles deux galaxies". Sans doute en était-il ainsi, mais je crois qu'en réalité la différence qu'elle observait, et qu'aussi elle appréhendait, tenait plutôt à la divergence des intérêts et des orientations respectifs dans l'étude critique de la science. Car nous avons tous fort bien saisi l'exposé de cette historienne; reste à savoir si les épistémologues-logiciens y ont trouvé leur compte. Lui rendre justice ne sera pas aisé tant son exposé fut bref. Il ne fut pas pour cela sans intérêt et aurait sans doute été, nous le pressentions,

des plus intéressants s'il avait pu suivre son développement normal.

Pour Mme Schroeder-Gudehus, mettre en relation l'activité scientifique et le bien public c'est tenter de déterminer le rôle que joue le recours à la notion de bien public dans la légitimation de la science. (Soulignons-le, nous rencontrons directement ici, pour la deuxième fois seulement (la première étant la communication de M. Fournier), le thème de cette table ronde.) Par le passé, ce recours constituait l'essentiel de la légitimation nécessaire à la science. On attribuait même à celle-ci les contributions les plus décisives dans la recherche du bien public. Toutefois, l'apparition et le développement d'une critique sociologique de la science et de la notion de bien public devait altérer considérablement l'attitude de la confiance spontanée accordée à une activité scientifique soi-disant bienfaitrice. Progressivement, la science voit sa légitimité sociale se corroder: la perception que l'on a d'elle passe de l'idée d'un bienfait incontestable à celle d'un compromis inévitable. Si le recours, explicite ou implicite, au bien public demeure pour les communautés scientifiques actuelles un aspect important de leur légitimation, la communauté entière n'y agrée plus d'emblée comme auparavant, la science étant devenue une activité de compromission parmi d'autres dans la recherche de ce bien commun si malaisé à définir.

La séance de questions qui suivit la table ronde fut des plus instructives. Mais, comme il en va souvent ainsi, son intérêt ne tenait pas dans la substance des interventions qui eurent lieu. C'est leur destination qui méritait plutôt d'être remarquée. En effet, sur un total de dix questions, cinq furent adressées à Robert Nadeau, quatre à Normand Lacharité et une seule à Brigitte Schroeder-Gudehus. Marcel Fournier, lui, n'en ayant reçu aucune, a dû croire que la confection de sondages lui seyait mieux

qu'une participation à un colloque d'épistémologie, du moins l'avant-midi. M'est avis qu'il devrait ramener avec lui à son lieu de travail certains philosophes afin de leur enseigner le comportement des "x" lorsqu'ils baignent dans le milieu "r" de leur réalité sociale. Le moins qu'on puisse dire c'est que, pour une table ronde dont le thème était l'idéologie et la légitimation de la science, les philosophes avaient l'esprit ailleurs.

Vulgarisation scientifique et idéologie (panel)

1) Communication de M. Pierre Sormany

Aussi peu soucieux de présenter à son auditoire un discours inédit que de donner un titre à sa communication, M. Sormany, vulgarisateur scientifique à Radio-Canada ("Sciences et réalités"), en a amusé plusieurs en affirmant, le plus sérieusement du monde, qu'il allait nous présenter quelques réflexions tirées à même les notes d'un cours de journalisme qu'il avait dispensé quelques années plus tôt en Afrique.

Pierre Sormany nous a servi une auto-critique de sa profession. Loin de vouloir minimiser le rôle de l'idéologie dans la vulgarisation scientifique, il en a précisé l'influence tout en soulignant que le phénomène de l'idéologie dans la vulgarisation se rattache intimement à celui de l'idéologie dans la science. Ainsi, par exemple, scientifiques et vulgarisateurs ont tendance à présenter comme acquis les résultats de la recherche plutôt que d'insister sur les failles que comporte le processus d'acquisition de la connaissance. De part et d'autre cette attitude concourt à légitimer une activité socialement onéreuse. La vulgarisation scientifique, en ne présentant que les "succès" de la recherche, contribue à accentuer la dépendance du pu-

blic à l'égard de ceux qu'il imagine posséder une connaissance infaillible: la relation morbide de dépendance du malade à son médecin, pour choisir un exemple parmi les plus connus, illustre bien cette situation. Par ailleurs, s'il est vrai que la vulgarisation simplifie indûment, et même déforme l'information scientifique, il faut voir que cette "mauvaise habitude" se retrouve d'abord dans les milieux scientifiques eux-mêmes: pour s'en rendre compte on n'a par exemple qu'à constater comment les modèles utilisés en sciences, reçus d'abord comme des représentations symboliques et utiles de certains aspects de la réalité, finissent par être considérés par les savants comme des explications suffisantes des phénomènes étudiés.

Pour M. Sormany, la vulgarisation scientifique demeure malgré tout nécessaire dans nos sociétés fortement influencées par le développement des sciences: il faut tendre à rendre celles-ci accessibles à la culture générale. Mais cet effort doit désormais tenter d'échapper à la puissance dominatrice du paradigme scientifique: on devra transformer la vulgarisation simple en une vulgarisation critique en insistant davantage sur les limites de la science que sur son pouvoir d'explication.

2) Communication de M. Baudoin Jurdant

M. Baudoin Jurdant nous a présenté une réflexion des plus stimulantes, de loin à mon avis la plus intéressante de celles auxquelles j'ai assisté. Selon lui, science et idéologie sont d'abord antagonistes: le langage de la science transgresse les lois du langage commun, par lequel est véhiculé le savoir idéologique (que Jurdant définit ainsi: "savoir qui a oublié sa dimension épistémologique"), et menace ainsi la cohésion sociale. Dès lors l'idéologie tend à s'infiltrer dans la science par "l'institutionnalisation" de son exercice. La vulgarisation participe évidemment au premier chef à cette opération: "consti-

tutive de l'idéologie", elle permet à celle-ci de rétablir le langage ordinaire dans ses droits afin d'assurer la cohésion sociale.

Dans cette perspective précise, idéologie et vulgarisation apparaissent jouer un rôle utile et souhaitable, voire même nécessaire. Mais cela suppose une vue très partielle des rapports qui articulent science, idéologie, vulgarisation et société. Il faut en effet apercevoir l'enjeu essentiel qui le plus souvent sous-tend ces rapports: le pouvoir et la domination. L'impact des réalisations de la science dans tous les secteurs de la vie sociale confère à la communauté scientifique un pouvoir indéniable. Or la vulgarisation, dont le rôle semble à première vue de permettre le partage du savoir, de rendre accessible la connaissance scientifique à la culture générale, creuse en fait plus profondément le fossé qui sépare les deux niveaux de culture en mettant le public en situation d'infirmité par rapport à ceux qui possèdent le savoir. C'est qu'en effet la vulgarisation présente le savoir scientifique comme venant d'en haut, comme un inaccessible qui, par la vertu d'une médiation - et par cette seule vertu - devient momentanément accessible et désirable mais que cependant toujours on ne peut s'approprier suffisamment: la médiation terminée, le savoir remonte dans son Olympe et la représentation prend fin après avoir fait naître chez le commun un désir d'appropriation qui n'a d'autre effet que d'élever le prestige de la science et de renforcer l'infirmité de "celui qui ne sait pas". Ainsi la vulgarisation colonise-t-elle l'ignorance et transforme-t-elle le pouvoir de la science en une force de domination.

Contrairement à M. Sormany, M. Jurdant ne croit pas qu'une réforme de la vulgarisation scientifique puisse éliminer le rapport de domination: on le maintiendra bien toujours d'une façon quelconque ou, pire, il pourrait bien se maintenir en quelque sorte de lui-même. Car, ainsi qu'Albert Memmi l'a naguère montré dans une perspective plus vaste (il a depuis étrangement édulcoré sa pensée), le

comportement du colonisé a souvent pour effet de préserver la domination du colonisateur. (J'ai pris la liberté d'établir ce parallèle avec la pensée d'Albert Memmi.) La solution doit donc être trouvée au niveau de l'individu. Essentiellement, il s'agit de transformer l'attitude de "celui qui ne sait pas" face à l'objet de son ignorance. Cet objet, qu'il perçoit comme "ce qu'il devrait savoir" devra simplement lui apparaître comme "ce qu'il ne sait pas". En d'autres termes, il s'agit pour lui d'assumer son ignorance. Et c'est là, selon Baudoin Jurdant, la façon de faire advenir la créativité dans les rapports sociaux et d'éviter l'issue stérile et néfaste à laquelle mène l'installation et le renforcement de rapports hiérarchiques.

Sceptique, M. Panaccio n'a pas manqué de demander au conférencier comment concrètement il pouvait envisager que le fait d'assumer l'ignorance puisse favoriser l'émergence de la créativité dans les rapports sociaux. Question dont on aurait pu se passer tant l'échange qui avait suivi la conférence de M. Guédon la veille venait illustrer à merveille les propos de M. Jurdant.

*
* * *

Conclusions

Dans le prospectus du colloque on pouvait lire:

"Grâce à son caractère interdisciplinaire, il (le colloque) permettra d'échanger de l'information et de confronter des méthodes d'approche.

Sur le plan des orientations, il procé-

dera particulièrement en se reliant à deux questions générales: 1) comment une approche scientifique des phénomènes idéologiques est-elle possible ? ; 2) comment les phénomènes idéologiques se manifestent-ils à l'intérieur même de la science ?"

De confrontation des méthodes d'approche, il n'y en a guère eu, sauf à la suite de la conférence de M. Guédon et grâce aux circonstances que j'ai déjà mentionnées. On s'est plutôt borné à constater les différences de ces méthodes, les philosophes sûrs de la leur et à l'aise dans leur statut d'hôtes et d'organisateur, et les autres intimidés par l'hermétisme et par la prétention scientifique du discours philosophique. Singulièrement, ce sont ces derniers - sociologues, historiens des sciences, communicateur(s) scientifique(s) - qui ont contribué presque seuls à éclaircir la question de l'idéologie dans la science. Les philosophes, pour la plupart, en tentant d'éclairer le problème par une approche scientifique, présupposaient qu'il existe une méthode scientifique désincarnée, distincte de la science, et donc échappant à la contamination idéologique. Et c'est sur le fondement de cette présupposition qu'ils ont évité systématiquement de répondre directement aux questions: "Qu'est-ce que l'idéologie ?" et "Quelle place l'idéologie occupe-t-elle dans la science ?".

Par ailleurs, si l'on a pas manqué de souligner l'absence de M. Lyotard, il ne s'est trouvé personne, me semble-t-il, pour déplorer publiquement l'absence, combien plus lourde, des scientifiques eux-mêmes. Assurément, l'épistémologie doit être au centre des préoccupations

d'un certain nombre d'entre eux. Et sans doute ces messieurs auraient-ils aimé discourir sur la méthode scientifique et sur le problème de l'idéologie dans la science. Mais peut-être auraient-ils empêché de penser en rond.

*
* *

Sylvain Bournival,
étudiant.
Université de Montréal.

"PHILOSOPHIE ET POLITIQUE"

(Compte rendu de la table ronde présentée le 30 septembre 1980 à la Société de Philosophie de Montréal).

Cet événement rassemblait messieurs Vincent Descombes, Garbis Kortian et Jean-François Lyotard. Pour vous parler de cette soirée, j'ai regroupé les interventions sous des thèmes commodes qui, malheureusement, ne rendent justice ni à la diversité des interventions ni à la qualité des intervenants. La justice, cependant, est un idéal et mon projet, plus terre à terre, est de vous intéresser à la problématique de cette table ronde.

*
* * *

Penser le Politique

Il n'y a pas de science du Politique, voilà un point où les philosophes présents ont facilement été d'accord.

La société est opaque, donc la volonté politi-

que commune (à supposer que cela existe) est inconnaissable. La conscience politique des membres d'une société est trouble, plusieurs discours politiques pouvant coexister dans une même personne - l'être humain ayant en propre autant la possibilité de l'irrationnel que du rationnel. De plus, le Politique est essentiellement conflictuel. La pluralité des valeurs et des intérêts dans la société - voilà ce qui fait problème et qui fonde la politique.

Sur la possibilité d'une science du politique, M. Lyotard affirme que "Le problème politique est du domaine des jugements d'opinion et non de vérité". Par contre M. Kortian pense, en se basant sur Hegel, que bien qu'il n'existe pas à l'heure actuelle une telle science, cela n'implique pas que ce projet ne soit pas fondé.

*
* *
*

Philosophe et Politique

Les participants ont tous, à des degrés divers, dénoncé l'alliance de la philosophie et du politique. Concrètement, l'exemple d'échec le plus employé, a été le marxisme et ses "réalisations".

M. Kortian voudrait que le philosophe s'entienne à une pratique académique de la philosophie.

M. Lyotard a une position plus complexe. Sa méfiance à l'égard du Pouvoir s'étend à toutes ses manifestations. Et ce sur quoi il insiste, c'est l'indépendance du philosophe face au Pouvoir. Il voudrait, en quelque sorte,

remplacer la "philosophie de l'engagement" - populaire il y a quelques années - par une philosophie de la lucidité. Plutôt que d'établir un système et risquer de faire de l'idéologie, le philosophe devrait faire de la lumière partout où c'est possible, démasquer l'idéologie, montrer les enjeux. En résumé, M. Lyotard affirme à propos de la tâche des philosophes: "Notre faire, c'est de dire". Cette tâche des philosophes peut être, dans certaines circonstances historiques, de dire ce que le Pouvoir veut occulter. Je ne pense pas qu'il serait faux de dire que, face au Pouvoir quel qu'il soit, le philosophe dans cette optique est potentiellement toujours dissident.

M. Descombes a pour sa part une position politique. Il s'agit d'une réaction contre le totalitarisme. Au nom d'un réalisme politique il est sympathique à un certain néo-libéralisme. Dans cette optique, le politique est un mal nécessaire et le meilleur gouvernement, celui qui gouverne le moins. M. Descombes dénonce la croyance que le philosophe puisse avoir un enseignement philosophico-politique à donner aux non-philosophes. On ne fait pas de la pédagogie en politique sous peine de rétablir le despotisme du Maître à penser. D'ailleurs, selon M. Descombes, le débat politique n'est pas un débat d'idées, ce qui est en jeu ce sont des forces et des intérêts.

Cette position donne à la prétention philosophique une certaine humilité face au Politique et place ainsi le philosophe comme l'égal de ses concitoyens.

*

* *

En guise de conclusion...

Une table ronde étant par la force des choses non-systématique et "éclatée", je voudrais ici vous communiquer d'autres interrogations soulevées ce soir-là. Elles n'eurent pas de réponses mais elles sont intéressantes en ce qu'elles donnent à penser.

-En quoi sommes-nous concernés par la liberté?

-En quoi l'expérience de la pensée est-elle politique?

-Où se trouve la politique dans ce qui suscite la philosophie?

...

*

* *

Ronald Brulé
Etudiant
Université de Montréal.

PHILOSOPHIQUES

Revue officielle de la Société de Philosophie du Québec.
Publication semestrielle.

Abonnement annuel: Institution: \$13.00 Etudiant: \$6.00
Individu : \$10.00 Le numéro: \$7.00

Les éditions Bellarmin, 8100 boul. St-Laurent, Mt1.H2P 2L9

Volume VII, numéro 2

Octobre 1980.

1. ARTICLES

- P.Gravel : Métaphore-Carthisis-Aufhebung.
G.Bouchard : Le recours à l'auditoire universel
implique-t-il une pétition de principe?
L.Giroux : La connaissance historique via l'inter-
liaison psychique: Wilhelm Dilthey,

2. QU'EST-CE QUE PROUVER SCIENTIFIQUEMENT? (Colloque tenu à l'U.Q.T.R., du 10 au 12 octobre 1979).

- C.Panaccio : Présentation
R.Nadeau : Problématique de la preuve en épistémologie contemporaine.
N.Kaufmann : Les trois niveaux de la preuve dans les sciences empirico-formelles.
C.Savary : Les sciences humaines et l'interprétation.
R.L.Hould et : Ethologie et cybernétique: leur approche à
M.-A. Provost la psychologie.

3. ETUDES CRITIQUES

- G. Bouchard : L'a.b.c. de la sémiologie. A propos de *Silence, on parle: introduction à la sémiotique*, par Jurgen Pesot.
L.Monette : D'une lecture coupable de tout ce qu'elle laisse choir...A propos de *Freud et le problème de la culpabilité*, par G.Charron-

4. BULLETIN

- L.Giroux : Le colloque sur "La philosophie de l'histoire et la pratique historique aujourd'hui" tenu à l'Université d'Ottawa du 18 au 20 avril '80.

LA PETITE REVUE DE PHILOSOPHIE

Périodique semestriel du Collège Edouard-Montpetit.
Prix du numéro: \$2.50 Etudiants: \$2.00
Abonnement institutionnel annuel : \$10.00
Adresse de correspondance: Secrétariat général
Collège Edouard-Montpetit
945, Chemin de Chambly
Longueuil, Qué.
J4H 3M6

SOMMAIRE

Vol. 2, no.1
(Automne 1980)

Liminaire	:		p.iii
Philippe Thiriart	:	Les positions épistémologiques des collégiens en sciences humaines.	p.1
Louis Armantier	:	Discours scientifique et néologie.	p.27
Reynold Clément	:	La sagesse, un art non-duel.	p.45
Claude Gagnon	:	L'amour conjugal contre l'amour scortatoire.	p.57
Pierre Bertrand	:	Réflexions inactuelles.	p.95
Jacques G. Ruelland	:	La controverse Habermas-Popper.	p.105
Roland Houde	:	Sartre ici.	p.137

Abonnement annuel	\$ 7,00
Abonnement de soutien	\$10,00
Institutions	\$15,00
Prix de ce numéro	\$ 2,75

phi zéro
revue d'études philosophiques