



PHARES

Vol. 4

été 2004

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- Faculté de Philosophie de l'Université Laval
- Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie (AGEEPP)
- Association des chercheurs étudiants en philosophie (ACEP)
- Association des Étudiants et Étudiantes de Laval Inscrits aux Études supérieures (ÆLIÉS)
- Service des affaires étudiantes (<http://www.sae.ulaval.ca>)
- CADEUL

Revue Phares
Bureau 514
Pavillon F.-A.-Savard,
Université Laval, Québec
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca
<http://www.phares.fp.ulaval.ca>

ISSN 1496-8533



PHARES

DIRECTION

Marc-André Nadeau

RÉDACTION

Julie Baribeau

COMITÉ DE RÉDACTION

Julie Baribeau

Joëlle Boivin

Maxime Bonin

Nicolas Fillion

Marc-André Nadeau

Mathieu Robitaille

Mathieu Saucier-Guay

ASSISTANCE À LA RÉDACTION

Antoine Cantin-Brault

François Chassé

Louis-Philippe Demars

Pierre-Luc Dostie-Proulx

Mathieu Gauvin

Étienne Groleau

Jean-David Lafrance

Caroline Mineau

INFOGRAPHIE

Paul-Émile Boulet

MISE À JOUR DU SITE INFORMATIQUE

Pierre-Luc Dostie-Proulx

Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelques lumières sur l'obscur et redoutable océan philosophique. Sans prétendre offrir des réponses aptes à guider ou à éclaircir la navigation en philosophie, cette revue vise, en soulevant des questions et des problèmes, à signaler certaines voies fécondes à l'exploration et à mettre en garde contre les récifs susceptibles de conduire à un naufrage. En outre, le pluriel de *Phares* montre que cette revue entend évoluer dans un cadre aussi varié et contrasté que possible. D'une part, le contenu de la revue est formé d'approches et d'éclaircissements multiples : chaque numéro comporte d'abord un ou plusieurs DOSSIERS, dans lesquels une question philosophique est abordée sous différents angles ; puis, une section COMMENTAIRES, qui regroupe des textes d'analyse, des comptes rendus, des essais, etc. ; et, enfin, une section RÉPLIQUES, par laquelle il est possible de répondre à un texte précédemment publié ou d'en approfondir la problématique. D'autre part, la revue *Phares* se veut un espace d'échanges, de débats et de discussions ouvert à tous les étudiants intéressés par la philosophie. Pour participer aux prochains numéros, voir la politique éditoriale publiée à la fin du présent numéro.

PROCHAIN DOSSIER : *Quel portrait de notre époque se dessine à travers l'art québécois ?*

DATE DE TOMBÉE : 1^{er} février 2005.

Nous vous invitons à consulter notre site internet (<http://www.phares.fp.ulaval.ca>), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*. Cette initiative a pour but de susciter des débats autour des textes. Le comité de *Phares* espère que vous serez nombreux à y transmettre vos réactions.

Table des matières

Dossier : La philosophie au collégial 7

Entretien avec Georges Leroux : l'enseignement de la philosophie au collégial 12

MATHIEU SAUCIER-GUAY

La philosophie est plus que jamais nécessaire 23

THOMAS DE KONINCK

Actes du colloque de la SPQ 28

Renouvellement de la théorie critique et renouvellement de la dialectique 31

BENOÎT ARSENAULT

L'herméneutique événementiale de Claude Romano et sa critique de l'ontologie fondamentale 48

NICOLAS BEAUDOIN

La structure de la subjectivité selon Hegel : Désir, Reconnaissance, Altérité 60

OLIVIER DIONNE

La conférence « Que veut dire penser ? » de Heidegger 70

EMMANUELLE GRUBER

Avons-nous *le* temps pour l'art ? Regard critique sur la relation entre « authenticité » et « temporalité » dans l'expérience esthétique gadamérienne 79

OLIVIER MATHIEU

Le contrat social après Babel. Rationalité et multiculturalisme 94

DAVID ROBICHAUD

Quelques considérations sur la logique temporelle actualiste 117

OLIVIER ROY

Fernand Dumont et la philosophie 137

HUGO SÉGUIN-NOËL

La philosophie au collégial

À Québec, les 9 et 10 juin derniers, s'est tenu le *Forum sur l'avenir de l'enseignement collégial*. L'événement, organisé par le Ministère de l'Éducation, rassemblait divers acteurs de la scène politique, des secteurs de l'éducation et d'organisations syndicales. L'objectif de ces deux journées de consultation était de faire le point sur l'état de l'institution tout en dégagant des propositions de changements afin d'améliorer la structure collégiale. Ceux qui auront lu les mémoires préparés à l'occasion du forum, par exemple ceux du Ministère de l'Éducation du Québec (MEQ), de la Conférence des Recteurs et des Principaux des Universités du Québec (CREPUQ) ou de la Fédération des Commissions Scolaires du Québec (FCSQ) auront vite remarqué que l'argumentaire évacuait beaucoup de questions fondamentales pour se concentrer sur des questions d'ordre économique et administratif. Au cours du colloque et dans les textes de préparation qui le précédèrent, la formation générale du cégep, et donc la philosophie, a subi une critique plus ou moins explicite. Convaincue de l'apport positif de la philosophie à notre culture, convaincue que la place de la philosophie au cégep ne saurait se réduire à des considérations économiques, à des questions de fluidité au sein du cheminement scolaire ou à quelque objectif de diplomation, la revue *Phares* consacre le présent dossier à *l'avenir de l'enseignement de la philosophie au collégial*.

Afin de donner une véritable dimension historique au présent et à l'avenir de cet enseignement philosophique, il convient de revenir sur son passé, des collèges classiques d'antan jusqu'aux cégeps actuels. Ce bref rappel des grandes lignes de l'histoire de la philosophie au sein de la structure collégiale québécoise puise ses sources principalement dans les travaux de l'historien Yvan Lamonde. À cette courte introduction, suivent les deux textes qui composent le dossier. Le premier, un entretien avec Monsieur GEORGES LEROUX, professeur de philosophie à l'UQAM, propose une réflexion critique sur l'universalité et l'enracinement politique de l'enseignement philosophique au collégial. Le second texte, écrit par Monsieur THOMAS DE KONINCK, professeur de philosophie à l'Université Laval, réaf-

firme la place capitale que peut et doit prendre la philosophie dans notre culture¹.

Quelques jalons historiques de l'évolution de la philosophie dans les collèges. De 1665 à aujourd'hui.

En 1635, les Missionnaires de la Compagnie de Jésus ouvrent les portes du premier collège de la Nouvelle-France. Ce collège avait pour mission première de convertir les autochtones (« sauvages », disait-on à l'époque) au christianisme. Cependant, le besoin d'éduquer les enfants des colons se fit rapidement sentir, modifiant conséquemment la vocation de ce premier collège.

La philosophie fut enseignée très tôt, mais il faudra attendre l'année 1665 pour qu'un père jésuite enseigne cette matière en portant le titre reconnu de « Professeur de philosophie ». La nécessité pour la colonie de former ses propres clercs – due au fait que la métropole française n'envoyait pas suffisamment de nouveaux prêtres – favorisa particulièrement l'enracinement de la philosophie en Nouvelle-France. L'enseignement se faisait en latin, langue du savoir et de l'Église, et suivait assez rigoureusement les prescriptions du *Ratio Studiorum*, écrit en 1586. Ce texte capital hérité des Jésuites indiquait ce qui devait être enseigné ainsi que la manière avec laquelle on devait le faire. Aristote, saint Thomas et quelques commentateurs scrupuleusement choisis formaient le centre de gravité de cette formation philosophique. Bien que le *curriculum* du *Ratio Studiorum* prévoyait trois ans pour l'enseignement de la philosophie, les élèves de la colonie française ne disposaient que de deux ans au sortir desquels ils avaient étudié les quatre grands domaines de la philosophie universelle aristotélicienne, soit la logique, la physique, la métaphysique et l'éthique. Cette formation, il va sans dire, était destinée à orienter les lumières de la raison vers la reconnaissance de l'unique Créateur. La philosophie n'était pas une discipline autonome, mais strictement une propédeutique à la théologie dont, dit-on souvent, elle était la servante. Ainsi, les étudiants qui complétaient leur philosophie se destinaient pour la plupart à l'état ecclésiastique.

En 1759, lors de la conquête de la colonie par l'armée anglaise, l'enseignement s'interrompt pour ne reprendre qu'en 1770. Pendant les années 1770 à 1835, le contenu des cours de philosophie se

détache quelque peu de l'aristotélisme et du thomisme médiévaux, bien que par ailleurs l'enseignement de la philosophie demeure sous la responsabilité des collèges catholiques. Cette modification des contenus des cours s'effectue sous l'influence du cartésianisme et de la pensée des Lumières qui pénètrent de plus en plus la société canadienne-française. Les professeurs de philosophie – qui le plus souvent sont aussi professeurs de théologie – ne savent guère comment réagir face à cette « philosophie moderne » qui, avant la foi, donne préséance à la raison. Les idéaux de 1789, de souveraineté du peuple, de liberté, d'autonomie de la philosophie et de la raison se voient débattus et proclamés dans une presse canadienne française qui s'organise et se diversifie progressivement. Les philosophes-théologiens des collèges catholiques, face au mutisme de Rome quant à la valeur de la philosophie moderne, réagissent de façons diverses : ils réfutent, condamnent et, parfois, adaptent et intègrent cette philosophie à l'enseignement collégial catholique.

Il importe de mentionner l'ouvrage récent de Jean-François de Raymond, *Descartes et le Nouveau Monde*², qui examine la pénétration du Nouveau Monde par le rationalisme cartésien. Le travail de J.-F. de Raymond montre entre autres que le cartésianisme eut un impact supérieur à ce que laissent entendre les études d'Yvan Lamonde. Au XVIII^e siècle, dans les collèges, les programmes de cours montrent notamment que l'on discutait de problématiques proprement cartésiennes³. Cela s'effectuait évidemment dans un contexte critique où la scolastique imposait un certain encadrement.

Ce n'est qu'après 1835 que les représentants de la « vraie philosophie », de la philosophie chrétienne, identifient clairement les thèses jugées dangereuses et profanes issues de cette « philosophie impie » qui avait pris naissance en dehors des collèges et qui s'exprimait principalement dans la presse canadienne. Ce « philosophisme », largement influencé par le libéralisme des Lumières, est vivement répudié par les autorités cléricales. Ce courant de pensée qui prêche en faveur de la démocratie, de la liberté de presse et de conscience, qui fait l'éloge de l'autonomie de la raison et qui, finalement, clame haut et fort sa foi envers le progrès des Lumières et l'émancipation de la raison humaine, est systématiquement attaqué par une élite religieuse qui se fait de plus en plus nombreuse et influente. Le triomphe des philosophes de l'Église s'effectuera, à

partir de 1835, par une restauration progressive de l'enseignement du thomisme dans les collèges.

Jusqu'aux années 1920, où commencent à se développer les facultés universitaires de philosophie, c'est principalement dans les collèges classiques, masculins et féminins, que la discipline philosophique est la plus vivante. Le thomisme y est prépondérant et le restera pendant une quarantaine d'années. Les années 60 marquent, avec l'élection du gouvernement libéral de Jean Lesage, le début de la « Révolution Tranquille ». À cette époque, plusieurs lois sont votées afin d'engager le Québec sur la voie de la modernité. Dans le domaine de l'éducation, en 1961, la *Commission Royale d'Enquête sur l'enseignement*, communément nommée *Commission Parent*, entreprit une vaste enquête sur les systèmes d'éducation nord-américains. Dans la foulée de cette enquête, plusieurs recommandations sont faites au gouvernement pour restructurer le secteur de l'éducation. Le système scolaire, qui était encore à cette époque sous la responsabilité de l'Église catholique, est confié à l'État. Suivant le conseil de la *Commission Parent*, le gouvernement crée donc le Ministère de l'Éducation du Québec. En 1967, les autorités instaurent une institution originale intermédiaire au secondaire et à l'université : les collèges d'enseignement général et professionnel (CEGEP). Plusieurs raisons motivaient une telle proposition dont, principalement, la démocratisation de l'enseignement supérieur. L'intention était d'élargir les canaux menant à une éducation avancée qui n'était disponible, du temps des collèges classiques, qu'à une minorité favorisée. Lors de la création des cégeps, l'enseignement de la philosophie fut importé d'une structure à l'autre. La question de savoir si on allait ou pas enseigner la philosophie ne semblait pas poser problème ; cette transposition apparaissait aller de soi.

Comme le laissent paraître les propos de Georges Leroux⁴, l'enseignement de la philosophie évolua dans les cégeps de façon fort inégale⁵. En 1993, la Réforme Robillard imposa une diminution du nombre d'heures de cours et exigea de préciser les intentions pédagogiques liées à l'enseignement de la philosophie. Les prochaines modifications qui seront apportées au réseau collégial toucheront presque assurément la formation générale. Il est difficile de prédire précisément ce que le Ministre de l'Éducation, M. Pierre Reid, proposera en termes de réforme, mais il est à prévoir que la philosophie,

tout comme la littérature et l'éducation physique⁶, devront défendre leur place au sein de la structure collégiale.

MATHIEU SAUCIER-GUAY

-
1. C'est la seconde fois que le texte de Monsieur De Koninck est publié ; il y eut une première parution dans le journal *Le Soleil* du 9 juin, date d'ouverture du *Forum sur l'avenir de l'enseignement collégial*.
 2. J.-F. De Raymond, *Descartes et le Nouveau Monde. Le cheminement du cartésianisme au Canada, XVII^e-XX^e siècle*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et Librairie philosophique J. Vrin, 2003.
 3. Par exemple, la doctrine des idées innées ou celle du *cogito*.
 4. Voir *Entretien avec Georges Leroux : l'enseignement de la philosophie au collégial* publié dans le présent dossier.
 5. Ce cours texte introductif gagnerait en complétude s'il faisait état des nombreuses discussions, études, mémoires, etc. qui marquèrent l'histoire de l'enseignement collégial depuis les années 70.
 6. Le tronc commun au cégep est assuré par l'enseignement de l'anglais, de l'éducation physique, de la littérature et de la philosophie. Des quatre disciplines, seule celle de l'anglais ne semble pas concernée par les réformes qui auront certainement lieu dans les prochaines années.

Entretien avec Georges Leroux : l'enseignement de la philosophie au collégial

Mathieu Saucier-Guay, *Université Laval*

PHARES : *Depuis longtemps, vous suivez avec intérêt l'évolution de l'enseignement de la philosophie au collégial. Vous vous êtes toujours prononcé en faveur de la pertinence d'un tel enseignement. De quand date cet intérêt concernant la place de la philosophie au cégep ?*

GEORGES LEROUX : Cette question m'intéresse depuis toujours. J'ai été élève des Jésuites. J'ai été formé dans l'ancienne structure du cours classique où j'ai étudié la philosophie. Dans le cours classique, la philosophie avait une place terminale ; elle succédait, dans son rôle de formation de la jeunesse, aux disciplines littéraires que sont la versification, les belles lettres et la rhétorique. Dans la structure du cours classique, la philosophie formait donc une récapitulation des arts de l'histoire humaine, dont elle était pour ainsi dire l'aboutissement. C'est un modèle, ça ne veut pas dire que c'est le seul, mais c'est *le grand modèle* qui a été façonné par les Jésuites de la Renaissance dans un texte qui s'appelle le *Ratio Studiorum*, que tout le monde a imité après sa publication à la fin du XVI^e siècle. À aucun moment dans l'histoire européenne, dans l'histoire de la culture occidentale, la place de la philosophie n'a été remise en question, jamais.

Les premières contestations concernant la place de la philosophie dans notre société sont arrivées assez vite. Peut-être, entre autres, parce que le Rapport Parent a mis en place des arguments en faveur de la philosophie qui ne sont pas toujours très clairs. Il y a donc eu des difficultés et des dérives dans notre histoire de l'enseignement de la philosophie au cégep. Le grand coup a été porté en 93 avec la Réforme Robillard.

Sans aller dans le détail, j'ai suivi cela, à ce moment-là, parce que j'ai vu que l'enseignement de la philosophie n'était pas une simple question disciplinaire ; c'est une question, sur le plan civili-

sationnel, qui concerne la structure de la culture telle qu'on la transmet, c'est la place de la philosophie dans notre culture ! Donc, je me suis dit que c'était quelque chose qui devait absolument être protégé ; il fallait à tout prix intervenir. En 93-94, on est intervenu massivement. Le débat a été pénible, mais pas très long. On a eu alors le sentiment que les gens avaient compris. D'une part, les professeurs de philosophie ont accepté de se réformer eux-mêmes en rigorisant leurs pratiques, ils ont mis en place des commissions et rédigé des intentions éducatives et, d'autre part, le gouvernement a été sensible au fait que la population tenait effectivement à la philosophie parce qu'elle est l'apprentissage de la raison critique, de l'autonomie. Donc, même si, avec la Réforme Robillard, il y a eu une perte dans le nombre d'heures de cours de philosophie, il y a eu un processus de réconciliation.

PHARES : Avant la Commission Parent, la philosophie n'était enseignée, dans les collèges classiques, qu'à une minorité. Lors de la création des cégeps, en 1966, le gouvernement n'a pas hésité à universaliser l'enseignement de la philosophie. Quel regard portez-vous sur les arguments qui soutenaient une telle décision ?

GL : Ces arguments étaient vagues parce que la justification traditionnelle de la philosophie dans les collèges était la justification scolastique, c'est-à-dire que la philosophie était la servante de la théologie. Elle devait conduire l'esprit humain à l'acceptation de l'existence de Dieu, au statut transcendantal des normes pour la morale et, en général, à la reconnaissance de l'universel dans le plus de domaines possibles ; la philosophie avait beaucoup de fonctions qui étaient « socialement requises ». Elle créait un consensus qui était très important dans la société traditionnelle, en particulier quant à la valorisation de l'autorité. La raison, en d'autres mots, ne pouvait pas contredire l'autorité. Ça, c'est très important. Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet, en particulier sur l'histoire de la philosophie au Québec¹. On voit dans cette histoire que ce n'est pas tout le monde qui voyait du même œil la place de la discipline philosophique dans la formation des jeunes. Certains jugeaient que c'était pour consoli-

der l'autorité et d'autres, au contraire, qu'elle servait à la contester. Enfin, l'important est de voir que les justifications fournies par la scolastique ne pouvaient pas être les mêmes que celles que les commissaires Parent allaient importer pour justifier la philosophie dans leurs nouvelles institutions. Donc, dans ce rapport, on voit qu'ils hésitent. Ils hésitent, non pas sur le fait de mettre de la philosophie dans les cégeps, mais plutôt sur les motivations pour le faire : ils ne pouvaient pas dire que la philosophie doit servir à conduire à la théologie naturelle et aux preuves de l'existence de Dieu. Par conséquent, ils parlent par exemple d'apprentissage de la raison, c'est-à-dire qu'ils mentionnent les aspects formels en laissant de côté les aspects plus substantiels de la philosophie.

PHARES : Les arguments qui ont été invoqués pour généraliser l'enseignement de la philosophie seraient donc à revoir ?

GL : Absolument. Ils ne sont pas assez précis, ils ne sont pas assez différenciés. À l'époque de la Commission Parent, on pensait qu'il fallait universaliser à toute la classe d'âge la formation qui avait fait ses preuves pour 10% de cette classe d'âge. À mon avis, les commissaires du Rapport Parent n'avaient pas de véritable philosophie de la formation comme on en trouve aujourd'hui chez certains auteurs comme Martha Nussbaum et Michael Walzer. En fait, il y a aujourd'hui plusieurs théoriciens américains qui plaident pour une philosophie publique pour la jeunesse.

PHARES : La philosophie a toujours subi plusieurs critiques. C'était déjà le cas dans les collèges classiques, mais cette critique s'est intensifiée lorsque la philosophie fut intégrée à la structure du cégep. D'où venaient ces critiques ? Qu'est-ce qui fonde selon vous cette récurrente remise en doute de la place de la philosophie au collégial ?

GL : Avant la création des cégeps, dans l'histoire européenne des collèges, la place de la philosophie était jugée exorbitante en général par les personnes qui, dans les villes où il y avait des collèges,

trouvaient que les Jésuites formaient des gens de robe, c'est-à-dire des prêtres et des avocats. Le cours classique était, selon eux, inadapté aux besoins de l'économie. Ils voulaient qu'on forme des gens qui ont le sens du commerce.

Après ça, il y a eu des débats à l'intérieur même de l'institution sur la place relative des *contenus* de l'enseignement de la philosophie. Mais le principe de l'enseignement de la philosophie en tant que tel n'était pas remis en cause ; c'est ce qu'il fallait en faire qui était discuté.

Et puis, dans les cégeps, je viens au fond de votre question, l'argument principal était tout bêtement que les élus, les responsables du Ministère de l'Éducation ne se reconnaissaient pas dans la présentation pédagogique de la génération des années 70. Ils jugeaient qu'elle était libertaire, qu'elle était marxiste ; pour le dire d'un mot, il y avait une anarchie croissante des contenus. Il y avait beaucoup d'expériences scandaleuses dont moi-même j'ai fait les frais parce que mes enfants ont quelquefois eu des enseignements de la philosophie qui étaient absolument inacceptables... j'aime autant ne pas en parler. Il y a donc eu des dérives et, en ce sens, le public avait raison de dire « est-ce que vraiment on veut ça ? » Alors, les professeurs des cégeps ont été obligés d'admettre qu'ils géraient mal leur maison. Il y avait de bons cégeps, mais il y en avait aussi qui faisaient n'importe quoi. Il y a donc eu une réaction face à cette dérive pédagogique. Mais lorsque Madame Robillard a demandé que ça change, c'est qu'elle voulait quelque chose de plus utile, pas nécessairement de mieux argumenté. Sa réforme a causé un recalibrage de tout l'enseignement, et en un sens on peut dire que ce fut une bonne chose. C'est exactement la même situation que nous subissons maintenant : on ne critique pas la rigueur, on vise directement l'utilité.

PHARES : L'un des maîtres arguments se portant à la défense de la philosophie est qu'elle est l'apprentissage de la pensée critique. Sans contester que la philosophie soit une discipline critique, opérons-nous, selon vous, à une réduction de la philosophie si nous ne la justifions que par l'indépendance critique que cette dernière apporte ?

GL : Ça, c'est un débat bien identifié à l'intérieur de la discipline, c'est-à-dire que c'est un débat entre ceux qui l'enseignent dans les collèges. Pour réagir aux objections de la réforme de 93, certaines personnes ont dit que la seule façon de sauver l'enseignement de la philosophie est de ne pas la transmettre de façon substantielle, mais d'abord de manière formelle. Les apprentissages *formels* sont le raisonnement, la logique, etc. Il ne s'agit pas de dire aux étudiants que Anselme avait trouvé deux bonnes raisons de dire que Dieu existe, ou encore de leur parler de Platon, saint Thomas, etc. Ces aspects de l'enseignement, la transmission d'un fond culturel commun, les contenus philosophiques, apparaissaient moins importants que l'utilisation de la discipline philosophique pour des habiletés transférables. Ce langage plaît beaucoup aux fonctionnaires parce que, évidemment, le *transférable*, ça veut dire la mobilité et l'adaptabilité. Un étudiant qui apprend à raisonner en philosophie saura le faire en informatique ; tandis qu'on ne voit pas comment il tirerait quelque chose pour devenir un meilleur technicien en technique policière s'il apprenait un argument de Pascal. Et ce n'est pas faux de dire ça. On oublie en cours de route cependant qu'il deviendra une meilleure personne, mais cela semble si peu important.

Alors, ces arguments-là ont convaincu un nombre assez important de collègues, mais pas la majorité. Le débat a fait rage, car il y avait des opposants à cette manière de faire qui désiraient insérer leurs étudiants dans un continuum en transmettant des textes, des traditions ; ces cégeps ont donc eu une longue côte à remonter, leur conception était beaucoup plus difficile à « vendre » dans ce contexte. Le débat était très rude dans les années 96-97. À cette époque, je faisais beaucoup de formation dans plusieurs collèges ; je voyais là l'épuisement des troupes, c'était un contexte très difficile. Enfin, il y a eu cette turbulence pédagogique qui tentait de régler l'anarchie antérieure et, finalement, il y a eu une entente entre les cégeps qui donnait un devis pour chaque cours, avec des intentions éducatives, c'est-à-dire ce que le cours doit transmettre en spécifiant le minimum de contenu. Très paradoxalement, parce qu'on aurait pu s'attendre à ce que ça ne fonctionne pas, cela a très très bien marché. Cela a mis fin au débat ; un immense soulagement !

Ce fut un électrochoc lorsque, le 21 novembre dernier, le sous-ministre, Monsieur Guy Demers, nous a donné un texte qui nous informait que ça recommencerait. Et c'est là qu'on a appris que, depuis le mois de septembre 2003, le gouvernement Charest avait donné un mandat aux directeurs pédagogiques de tous les collèges afin d'identifier ce qui dans la structure des collèges pouvait être unifié en revenant sur les cours de la formation générale, et cela sans consulter les départements concernés, ni littérature ni philosophie. Donc, ils ont fait ça tout en secret pendant l'automne, ce qui est à proprement parler scandaleux !

PHARES : *Selon le Répertoire des Programmes et des Cours de l'enseignement collégial, la formation générale vise trois objectifs principaux : 1) donner aux étudiants un fond culturel commun ; 2) leur permettre d'acquérir et de développer des habiletés génériques ; 3) favoriser l'appropriation d'attitudes souhaitables. Est-ce que la philosophie est la discipline la mieux disposée, selon vous, pour répondre à ces exigences ?*

GL : Ma position sur cette question est très claire. Elle est en gros la même que Martha Nussbaum. Aucune discipline ne peut assurer à elle seule la formation générale, aucune ! Pourquoi ? Parce que les habiletés, les compétences, les vertus qu'on voudrait transmettre sont diversifiées. Dans le cas de la littérature, elle est indispensable ; on ne peut pas former la jeunesse sans l'enseigner. Notre civilisation, plus que toutes celles qui nous ont précédés, est engagée dans la représentation : on a la télévision, le cinéma, etc. La littérature est le seul outil qui permette à un jeune de comprendre comment on doit utiliser une expression symbolique pour nous représenter à nous-mêmes comment vit l'autre. Et dans une société, c'est indispensable. Lorsqu'on lit un roman, un poème, on fait l'exercice d'être dans le regard de l'autre et il n'y a que la littérature qui permette cela. Pour ce qui est de la philosophie, de ses compétences spécifiques comme l'examen critique de soi-même, la critique des opinions, le travail argumentatif, la question éthique et politique, la formation citoyenne, tous ces arguments-là peuvent être parfaitement développés. Il

s'agit d'arguments cohérents et solides, dans le contexte du développement d'une philosophie publique de l'éducation.

Maintenant, on pourrait se demander si, dans la formation générale, l'histoire devrait avoir une place fondamentale. La réponse à cette question est : non. Pourquoi ? Parce que l'histoire, dans la formation du jeune, a une place du primaire jusqu'au collège ; il y a de l'histoire partout. Par contre, il n'y a pas de philosophie ni de littérature, il ne faut pas l'oublier. On pourrait aussi se demander si les disciplines qui ne sont pas dans la formation du jeune au primaire et au secondaire – par exemple la science politique, la sociologie, la psychologie – devraient être enseignées dans la formation générale, précisément parce qu'elles ne figurent pas dans la formation avant le collège. Cette question est plus difficile parce que ces disciplines, qui correspondent le plus souvent à des méthodologies empiriques, ont à l'intérieur d'elles-mêmes des conflits épistémologiques. Aucune de ces disciplines n'a universalisé son programme épistémologique aussi bien que la philosophie qui, elle, hérite évidemment d'une tradition beaucoup plus longue, qui plonge ses racines beaucoup plus loin.

Personnellement, je serais favorable à une offre diversifiée, une maquette repensée selon les programmes. Dans le système actuel, je ne pense pas qu'il soit souhaitable que *tous* les étudiants de *tous* les programmes reçoivent trois cours de philosophie. Ce n'est pas nécessaire. Je dirais qu'il pourrait y avoir des combinaisons. Par exemple, les étudiants de sciences devraient, à mon avis, faire plus de philosophie parce qu'ils ont besoin d'éthique et d'épistémologie de manière plus développée. C'est essentiel à leur formation sur un plan disciplinaire. D'autres étudiants, dans d'autres programmes, pourraient avoir moins de philosophie et cela pourrait remplir parfaitement la fonction de les rendre sensibles au fond culturel commun. Ce ne serait peut-être pas nécessaire pour eux d'avoir trois cours de philosophie. En France, dans les filières du baccalauréat, les littéraires et les scientifiques, les filières B et C, ont des heures et des heures de philosophie, ils en ont beaucoup, alors que les baccalauréats techniques ont beaucoup moins d'heures. Ça, ce sont des choses auxquelles on pourrait penser, mais pas avec le couteau sous

la gorge et pas avec la menace de la suppression. Ce n'est pas un contexte pour discuter avec un gouvernement.

PHARES : *Vous êtes donc de l'avis qu'il est temps de renouveler notre approche de l'universalité de l'enseignement de la philosophie en délaissant la structure rigide des trois cours et en allant vers quelque chose de plus souple et de différent ?*

GL : Oui. On pourrait notamment diversifier l'offre de cours optionnels de philosophie pour certains programmes, l'enrichir au-delà des cours obligatoires.

PHARES : *Dans l'une de vos conférences, vous argumentiez aussi en faveur d'un enracinement politique de l'enseignement de la philosophie. Pourriez-vous développer sur ce point ?*

GL : Aujourd'hui, nous sommes dans une société très pluraliste, très métissée, qui devrait être pour les autres un modèle de tolérance, d'échange, de liberté. Ce sont là les idéaux politiques de la pensée des Lumières et ce sont les idéaux que la philosophie peut stimuler ; ce sont ceux dont la société a le plus besoin aujourd'hui. Nous vivons dans un contexte où le pluralisme, dans le conflit de la vie bonne et la diversité des formes de vie, nous interpelle. Le cours de philosophie pourrait être un laboratoire où les conceptions de la vie bonne sont mises à l'examen. Un cours de philosophie politique comme moi j'en rêve, c'est-à-dire un cours d'éducation à la citoyenneté, au respect de la justice, etc., c'est au cégep qu'il devrait avoir lieu. Il ne faut pas penser que cette éducation va se faire naturellement dans les cours du secondaire, comme nos réformateurs actuels nous le laissent entendre. Dans la situation actuelle, la philosophie pourrait, c'est le sens de ma position, tenter d'approfondir sa conviction citoyenne et faire en sorte qu'une des missions importantes de l'enseignement philosophique au collégial soit une mission de philosophie politique. Cela peut justifier beaucoup mieux que la transférabilité des habiletés formelles le fait de l'imposer à une classe d'âge indépendamment de ses orientations professionnelles. Ce

n'est peut-être pas intéressant de leur parler de Platon, je suis prêt à entendre cela, même si cela heurte de front mes convictions d'humaniste ; mais c'est certainement intéressant de leur parler de philosophie sociale, de justice, d'accueil de l'autre, de tolérance, d'ingérence internationale, de devoir humanitaire, etc. Mais il faut que cela se fasse sérieusement, c'est-à-dire sur un terrain philosophique.

PHARES : Croyez-vous que le cégep présente un espace particulièrement propice à l'enseignement de la discipline philosophique ?

GL : Oui, absolument. Ça pourrait être autrement, comme aux États-Unis ou en France. Nous, nous avons un système à part, et je dirais que c'est très bien. Par moment, je pense que ce serait bien d'avoir une année ou deux de philosophie pour enfant au primaire ou au secondaire. Ça remplacerait tellement bien les cours d'enseignement moral et religieux ; c'est bien mieux d'avoir une petite communauté de recherche qui réfléchit sur ses options avec un socratismes adapté aux jeunes que d'avoir je ne sais trop quelle stupidité. Mais la société n'est pas du tout prête pour ça. C'est un idéal et, malheureusement, je crois qu'il est sans avenir, aux États-Unis comme ici. En fait, je suis perplexe parce que l'obstacle qui est devant nous est tellement énorme sur le plan civilisationnel : c'est la virtualité de la connaissance qui est le problème. Personne aujourd'hui ne peut penser qu'il maîtrise même une fraction de la connaissance. Un chimiste aujourd'hui, ce n'est pas quelqu'un qui connaît la chimie, c'est quelqu'un qui, par exemple, connaît les polymères. Donc, on cherche aujourd'hui à instrumentaliser les jeunes le plus possible. On voit ça dans les universités : si, par exemple, vous proposez à des collègues en psychologie de modifier le baccalauréat pour introduire un cours de philosophie ou de littérature, ils vont vous dire que vous êtes fou, ils vous diront qu'ils n'ont pas assez des heures dont ils disposent pour transmettre le *b.a.-ba* de la psychologie. Et c'est ainsi dans tous les domaines. On peut argumenter contre ce type de discours en disant qu'en laissant place à une approche multidisciplinaire, on favorise l'apprentissage d'habiletés fondamentales plus importantes qui permettent aux élèves d'accueillir mieux la virtualité

té de la connaissance dans laquelle on veut les inscrire. En un mot, tenter de leur donner l'occasion d'apprendre à apprendre.

PHARES : *Quel est votre sentiment quant à l'avenir de l'enseignement de la philosophie au collégial ?*

GL : Je suis très partagé. J'ai des amis qui sont optimistes, qui croient que la raison va prévaloir, que nous ne jetterons pas notre héritage. Mais je vois aussi beaucoup de signes très destructeurs. Notre société est emportée par une maladie auto-immune qui est en fait la maladie du savoir. Jusqu'à maintenant, si on pense par exemple à Francis Bacon, Descartes, Kant – qui furent chacun à leur manière des réformateurs face à une crise des sciences –, la culture européenne a toujours réagi avec beaucoup d'équilibre à l'excès virtuel de ses connaissances. Cette culture n'a jamais été mal à l'aise face à ses connaissances et n'a jamais tenté, comme nous le faisons, de contrôler la chimie, la biologie, etc. De sorte que cette culture n'a jamais eu de difficulté à libérer de l'espace pour les disciplines, dont la philosophie, qui proposaient une hiérarchie, qui donnait sens à ces connaissances. Il y a toujours eu un équilibre. C'est certain qu'il y a eu des conflits. Si on lit le *Conflit des Facultés* de Kant, on voit son grand désir de mettre la théologie à sa place en imposant la rationalité. C'est un très beau texte, toujours très actuel d'ailleurs. Aujourd'hui, cependant, c'est le règne de la raison instrumentale et nous cherchons à former de bons ingénieurs, mais nous avons tendance à oublier l'autre raison, celle qui cherche les finalités et développe la critique. Au fond, je suis plutôt pessimiste. Ce sont des sociétés très avancées, très libres qui peuvent prendre le risque d'ouvrir une place à la philosophie, c'est-à-dire de maintenir quelque chose d'apparemment inutile. Athènes l'a été pendant une petite période et l'Europe aussi ; elle a été grandiose et l'est encore, mais l'Amérique cherche encore la voie de sa rationalité propre dans le modèle d'éducation de sa jeunesse et elle laisse l'instrumentalisation, qui est un réflexe naturel, s'imposer pendant qu'elle hésite sur le fond. Au Québec, nous ne faisons que répercuter cette hésitation.

Je ne peux pas dire à un ingénieur avec certitude que le fait de lire le *Criton* de Platon va faire de lui un meilleur ingénieur que s'il fait trois heures de plus en tuyauterie. Non, je ne peux pas l'affirmer. Ce que je peux dire par contre, c'est que je vais en faire un meilleur homme. Ça je peux absolument l'affirmer. Pourquoi une société en arrive-t-elle au point où elle hésite à l'affirmer collectivement ?

PHARES : *Le diagnostic que vous portez sur l'état de la philosophie dans notre société est assez sombre. Quel message vous est-il important de transmettre aux étudiants en philosophie à l'université ?*

GL : Nous sommes dans une lutte, c'est notre combat. Il ne faut pas imaginer que, par le passé, la situation de la formation libérale, c'est-à-dire la formation de l'homme libre, a toujours été quelque chose de facile. Il y a toujours eu des luttes pour combattre l'instrumentalisation de l'homme. Certaines époques, parce qu'elles formaient des élites, ont eu plus de facilité que la nôtre. Notre défi est celui de la démocratisation, du pluralisme, de la sécularité. Je tente de regarder la réalité en face, je ne minimise pas les difficultés, mais quand je vois l'État se dérober, alors évidemment mon regard s'assombrit. La nouvelle génération qui prendra la relève dans les collèges n'a pas connu les formations d'élite d'autrefois, elle en est libre, et cela est sa chance : elle est moins prisonnière d'une nostalgie du passé qui, peut-être, handicape ma génération, et à proportion plus sensible aux enjeux du monde pluriel et virtuel dans lequel la jeunesse évolue. J'ai confiance dans sa lucidité et dans son énergie.

1. Voir Yvan Lamonde, *L'Enseignement de la philosophie au Québec*, Thèse, Université Laval, 1977, et *Historiographie de la philosophie au Québec*, Montréal, Hurtubise, 1972.

La philosophie est plus que jamais nécessaire

Thomas De Koninck, Titulaire de la Chaire *La philosophie dans le monde actuel*, Université Laval

La proposition de rendre optionnels les cours de philosophie au cégep trahit une conception étriquée de cette dernière et manque singulièrement de réalisme. L'éducation supérieure doit apprendre à penser toujours mieux. Ce qu'il s'agit de former avant tout, c'est le jugement critique ; lui seul rend autonome, libre.

Les problèmes de société et les problèmes politiques s'avèrent de plus en plus globaux, complexes au sens de tissés ensemble, cependant que le déploiement des connaissances va dans le sens opposé, suivant des labyrinthes toujours plus spécialisés, fragmentés, détachés du tout. Paradoxalement, de moins en moins de personnes sont préparées, par leur formation, à faire face à ces problèmes globaux. On sait pourtant ce que risque de donner au niveau collectif l'écoute exclusive d'un expert – en économie, par exemple, mais quel que soit le domaine – expert qu'on ne comprend souvent du reste plus guère. En même temps les nouveaux pouvoirs de communication restructurent tant l'action politique que le monde de l'économie et de la science et façonnent la société selon de nouveaux modèles culturels. Leur impact sur la vie des personnes et des peuples, le libre afflux des mots et des images à l'échelle mondiale, transforment les relations humaines à tous les niveaux, et même la compréhension du monde, démontrant à neuf à quel point l'évolution des sociétés est déterminée par la culture d'abord, bien avant les modes de production ou les régimes politiques. On le voit, jamais une bonne formation générale n'a été aussi nécessaire, et à la base de celle-ci, la philosophie.

Toute démocratie dépend de la qualité de la formation des citoyens, de leur jugement, mais par conséquent aussi du langage et de la capacité de discerner, de détecter ce qui est démagogique, de tenir de véritables débats rationnels sans lesquels la démocratie périlite vite en son contraire. L'histoire l'a démontré d'innombrables

fois : à proportion que la faculté d'expression, de communication, de penser dépérit dans une société, la violence croît. Cette violence prend notoirement au Québec la forme d'une violence faite à soi-même : le suicide. La démocratie véritable est extrêmement concrète et complexe, elle implique le dynamisme constant de recherches, de découvertes, de développements, de choix en vue du bien commun, qu'on s'efforce dès lors sans cesse de réaliser de manière pratique. Elle suppose une éducation aidant chacune et chacun à se forger, de façon critique, une culture philosophique propre. Seule une telle culture peut sauver l'expert de son expertise, le technicien de sa technique, les sociétés humaines de la montée de l'insignifiance.

Tout être humain a une philosophie implicite, consciente ou point, certes souvent peu critique, mais qui commande sa vie entière. Les questions les plus « brûlantes » (Husserl) sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de la vie. Ces questions engagent la totalité de l'expérience humaine. Or cette préoccupation est au cœur même de la philosophie. L'importance que l'on accorde à la démarche des sciences pures vient de ce qu'elle est la seule qui paraisse rendre possible un accord universel, en reposant sur une réduction préalable de l'expérience humaine à deux domaines, extrêmement limités l'un et l'autre : celui de la perception et celui du raisonnement formel. La décision méthodique de s'en tenir à leur double évidence implique la mise entre parenthèses de dimensions fondamentales de la vie humaine qui toutes doivent trouver à se dire, s'explicitier et se comprendre. Les arts, les lettres et la philosophie s'avèrent en cela indispensables.

L'implication réciproque de tous les problèmes au niveau planétaire et les effets de la techno-science sur la nature mettent chaque jour davantage en relief l'importance de l'humain. Il y a lieu de s'en réjouir s'ils suscitent leur pendant éthique, le lien de solidarité, le fait de tenir et de porter ensemble la responsabilité de l'humain comme tel. Cette personne-ci, chacune et chacun d'entre nous, est ce qu'il y a de plus complexe et de plus concret à la fois en ce monde. De là vient la difficulté de l'éthique et le défi majeur qu'elle pose à la philosophie.

L'éducation vise l'être humain concret, donc total. Dans le respect de tout ce qu'il est, dans le concret de la dignité égale de tous les humains, quels qu'ils soient. La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 a posé en principe « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables », comme constituant « le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». Une prise de conscience accrue de cette valeur fournit un repère indispensable aujourd'hui dans la pluralité des cultures, parmi tant de morales différentes, permettant la convivialité, le vivre ensemble. La dignité humaine, rappelle la philosophie, signifie que chaque être humain est au-dessus de tout prix, unique au monde, devant être considéré comme une fin, et jamais réductible à un moyen – ainsi que l'affirmait si justement Kant – avec toutes les conséquences pratiques que cela entraîne. Seule la philosophie peut, dans le contexte pluraliste actuel, pleinement assurer une telle prise de conscience et la porter à maturité.

On a d'autre part raison d'insister aujourd'hui sur l'urgence d'éveiller plus que jamais à « la connaissance de la connaissance », c'est-à-dire à l'évaluation critique du savoir, permettant de mieux prévenir la part d'illusion qui aura été si considérable dans l'histoire, s'agissant de l'être humain lui-même ou de telle forme de savoir qu'on croyait définitive alors qu'elle ne l'était pas du tout. La connaissance de la connaissance, en premier lieu la connaissance de l'illusion, revient à savoir discerner, être critique, face aux vues simplètes qui se présentent comme autant d'absolus. On reconnaît là encore une des tâches les plus aisément identifiables de la philosophie.

En ce moment l'éducation publique s'aligne sur les besoins du marché de l'emploi. Cette approche d'apparence pratique ne l'est pas du tout, elle est largement illusoire. Se concentrer sur la technologie, par exemple, générera des diplômés obsolètes. Il saute aux yeux, en pleine révolution technologique, que cela signifie enseigner ce qui sera périmé dans cinq ou dix ans – à l'instar des ordinateurs du même âge – et qui ne fera par suite qu'accroître davantage encore les frustrations. Le problème n'est pas celui de créer des habiletés

au sein d'une technologie galopante, mais bien plutôt d'enseigner à des étudiants à penser et leur fournir les outils intellectuels qui les rendront aptes à réagir à la myriade de changements, y inclus de changements technologiques, auxquels ils auront à faire face dans les prochaines décennies.

Les gouvernements doivent s'appliquer à redonner aux humains le « goût de l'avenir », selon l'expression de Tocqueville. En pareille perspective, le premier défi de l'éducation est de générer l'enthousiasme qui poussera les jeunes, les décideurs de demain, à progresser d'eux-mêmes vers de nouvelles quêtes de sens et de savoir et de nouvelles questions, en n'évitant pas les questions les plus brûlantes, à savoir les questions ultimes dont nous parlions, comme celle du sens de leur vie elle-même et de leur collectivité. Rien n'est plus nécessaire à cet égard encore, dans le présent contexte, que la philosophie.

Ont également signé ce texte :

Pierre-Yves Bonin, directeur, Département de philosophie,
UQTR

Yves Bouchard, président de la Société de philosophie du
Québec

R. Philip Buckley, directeur, Département de philosophie,
Université McGill

Christopher B. Gray, directeur, Département de philosophie,
Université Concordia

Luc Langlois, doyen, Faculté de philosophie, Université Laval

Georges Leroux, professeur, Département de philosophie,
UQAM

Claude Piché, directeur, Département de philosophie,
Université de Montréal

Alain Voizard, directeur, Département de philosophie, UQAM

Andrew Wayne, Université Concordia

Les représentants, représentantes des départements de philosophie du Québec, réunis en assemblée du *Comité des enseignants et enseignantes de philosophie*, vendredi le 21 mai à Québec : Sylvain Auclair (Collège Notre-Dame-de-Foy), André Baril (Cégep régional

de Lanaudière à Joliette), Gaétan Beauchamp (Cégep de l'Abitibi-Témiscaminque), Jacques Beaulieu (Cégep de Jonquière), Annie Bérubé (Collège Mérici), Geneviève Boucher-Awissi (Collège de Rosemont), Josée Brunet (Institut de Technologie agroalimentaire/Campus de Saint-Hyacinthe), Marc-André Brie (Cégep de Drummondville), Renée Cauvier (Collège Mérici), Jacques Chamberland (Collège de Maisonneuve), Daniel Cloutier (Collège Jean-de-Brébeuf), Denis Côté (Cégep de Baie-Comeau), Louis Côté (Collège d'Alma), Jacques Daigle (Cégep de Victoriaville), Patrick Daneau (Collège François-Xavier-Garneau), Luc Desautels (Cégep régional de Lanaudière à l'Assomption), Chantale Deslauriers (Collège Lionel-Groulx), Katerine Deslauriers (Collège Jean-de-Brébeuf), Louis Desmeules (Collège de Sherbrooke), Pierre Després (Collège Montmorency), Michel Duguay (Cégep de Rivière-du-Loup), Frédéric Dulac (Cégep de Granby), Michel Emond (Cégep de Granby), Harold Fournier (Cégep de la Gaspésie et des Îles), Martine Francis (Cégep de Lévis-Lauzon), Barbara Gagné (Collège Lionel-Groulx), Valérie Guilloteau (Étudiante à la maîtrise, UQAM), Jean-Guy Lacroix (Cégep du Vieux Montréal), Michel-Rémi Lafond (Collège de l'Outaouais), Bernard Larivière (Cégep de St-Jérôme), Patrick Lemieux (Collège Mérici), François Lett (Collège Gerald-Godin), Michel Mallette (Collège de Bois-de-Boulogne), Isabelle Malouin (Collège Montmorency), Benoit Mercier (Collège Montmorency), Marceline Morais (Cégep de Saint-Laurent), Jacques Nadeau (Cégep de St-Félicien/CECC Chibougamau), Jocelyne Ouimet (Collège Édouard-Montpetit), Louise Pinsonneault (Collège Lasalle), Hélène Plante (Cégep de Sept-Îles), Serge Proulx (Cégep de Saint-Hyacinthe), Louis-André Richard (Cégep de Sainte-Foy), Sylvie Rochon (Cégep Saint-Jean-sur-Richelieu), Michel Ross (Cégep de Rimouski), Réal Roy (Cégep de Limoilou), Pierre Sauvageau (Cégep de Sorel-Tracy), Louis-George Simard (Cégep de St-Félicien), André Sylvestre (Cégep régional de Lanaudière à l'Assomption), Marc Thédrel (Collège de Rosemont), Michel Tourigny (Cégep de Drummondville), Alain Tremblay (Cégep de Chicoutimi), Katia Tremblay (Cégep de Granby), Lucie Turcotte (Collège Gerald-Godin).

Actes du colloque de la SPQ

Le dix-neuf mars 2004, l'Université Laval fut l'hôte du deuxième colloque du regroupement des étudiantes et des étudiants de la Société de philosophie du Québec (SPQ). Ayant pour objectif d'offrir la possibilité à toutes les étudiantes et à tous les étudiants diplômé(e)s en philosophie de présenter l'état de leurs recherches, ce colloque fut pour les conférencières et conférenciers l'occasion de participer à de riches discussions particulièrement animées. Étant donnée l'importance de ces discussions pour toute réflexion philosophique proprement dite, cette activité se révéla extrêmement formatrice autant pour les participant(e)s que pour l'audience. La qualité exceptionnelle des communications présentées lors du colloque, ainsi que celle des discussions qui se sont ensuivies, montre sans conteste l'intérêt suscité par la pratique philosophique au Québec et souligne avec éclat l'excellence de cette dernière.

Afin de donner suite à ce colloque, c'est avec un grand plaisir que nous réunissons dans ces *Actes du colloque du regroupement des étudiantes et des étudiants de la SPQ* les textes qui y furent présentés. Puisque les participants n'étaient pas soumis à des contraintes thématiques, leurs textes reflètent la grande diversité de la réflexion philosophique québécoise. Il nous est donc apparu vain, dans ce contexte, de forcer des regroupements factices entre des textes qui diffèrent grandement les uns des autres.

Dans le premier texte, « Renouveau de la théorie critique et renouvellement de la dialectique », BENOÎT ARSENAULT s'interroge sur les difficultés auxquelles doit faire face toute théorie critique de la société soucieuse de renouveler son rapport à la sociologie. Il soutient qu'une telle théorie doit s'allier aux deux types d'approches descriptives de la société, qui semblent à première vue s'exclure l'un l'autre, et montre, après une analyse critique de la théorie de Jürgen Habermas, que celle de Luc Boltanski et d'Ève Chiapello y parvient.

Dans le deuxième texte, « L'herméneutique événementiale de Claude Romano et sa critique de l'ontologie fondamentale », NICOLAS BEAUDOIN présente l'herméneutique phénoménologique de Romano dont le but est de déterminer l'humain comme « adve-

nant », c'est-à-dire comme celui qui se porte garant de ce qui lui arrive à partir des événements qui sont ses noyaux de sens. Puisque l'herméneutique événementiale de Romano s'inscrit dans le cadre des thèses de Heidegger, l'auteur aborde l'herméneutique événementiale de Romano comme une reprise et une critique de l'ontologie fondamentale et montre en quoi certains éléments de son herméneutique étaient déjà présents dans l'ouvrage *Sein und Zeit* de Heidegger.

Dans le troisième texte, « La structure de la subjectivité selon Hegel : Désir, Reconnaissance, Altérité », OLIVIER DIONNE pose la question qui anime tout être humain et qui est celle de savoir « qui sommes-nous ? » À son avis, certains passages de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel permettent de répondre à cette interrogation, laquelle est alors abordée par l'auteur sous l'angle de l'origine de la conscience de soi, ou encore du désir du désir de l'autre, et dans une perspective sociale.

Dans son article « La conférence “Que veut dire penser ?” de Heidegger », EMMANUELLE GRUBER procède à une analyse minutieuse de la conférence « Que veut dire penser ? » de Heidegger et montre qu'elle amène à réfléchir non seulement la conception heideggérienne de la pensée, mais aussi celles de l'être humain, de l'être lui-même et du temps. L'auteure indique que ce n'est pas en ayant recours à la pensée métaphysique, qui impose un cadre conceptuel sur les choses et qui se caractérise par un oubli de l'être, qu'on répondra à la question « Que veut dire penser ? » Il faut plutôt aller voir du côté de la poésie, laquelle est une pensée qui laisse l'être se présenter tel qu'il est.

Dans le cinquième texte, « Avons-nous *le temps* pour l'art ? Regard critique sur la relation entre “authenticité” et “temporalité” dans l'expérience esthétique gadamérienne », OLIVIER MATHIEU se questionne sur la nature de l'expérience authentique de l'œuvre d'art, où ce qui distingue cette dernière des autres expériences est que l'œuvre manifeste une prétention à la vérité. L'auteur reprend l'idée gadamérienne selon laquelle l'authenticité de l'œuvre d'art s'exprime par l'accomplissement de la conscience qui oublie ses préoccupations quotidiennes et retrouve son être propre. Par contre, *a contrario* de ce que préconise Gadamer, l'auteur suggère que l'expérience de l'œuvre d'art ne peut être comprise de la même manière que l'expérience de la fête.

DAVID ROBICHAUD, dans « Le contrat social après Babel. Rationalité et multiculturalisme », examine la théorie politique contractualiste de David Gauthier. D'une part, l'auteur signale que la conception qu'a Gauthier de la langue et de la culture implique qu'un choix individuel ou collectif fondé sur une préférence pour la langue et la culture est irrationnel. D'autre part, il montre non seulement que ces choix peuvent être considérés rationnels, mais aussi qu'il est possible de les incorporer à la théorie de Gauthier. L'auteur termine son analyse en argumentant en faveur de la nécessité de prendre en considération de tels choix dans une théorie contractualiste.

Le septième texte, « Quelques considérations sur la logique temporelle actualiste » de OLIVIER ROY, porte sur deux approches en logique temporelle proposées pour rendre compte de la valeur de vérité d'une prédiction : l'ockhamisme priorien et l'ockhamisme actualiste. L'auteur évalue deux objections que les tenants de l'approche priorienne ont adressées à ceux de l'approche actualiste. Il montre que la première n'est pas fondée parce qu'elle utilise un argument qui peut être retourné contre les prioriens et propose une approche qui permet d'éviter la deuxième.

Enfin, dans « Fernand Dumont et la philosophie », HUGO SÉGUIN-NOËL fait le portrait du rapport qu'entretenait Fernand Dumont avec la philosophie. Il montre, en premier lieu, que de nombreux écrits de Dumont témoignent d'un intérêt particulier de ce dernier pour la philosophie. Ensuite, il se tourne vers *Le Lieu de l'homme* et *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* de Dumont et tente d'en dégager la conception dumontienne de la philosophie. Cette analyse révèle encore une fois l'intérêt porté par Dumont à la philosophie en montrant que ce dernier accorde une importance particulière à celle-ci dans la société.

En plus de témoigner de la diversité de la réflexion philosophique universitaire québécoise, la variété des sujets des articles que nous réunissons ici donne une richesse inestimable à ces *Actes du colloque du regroupement des étudiantes et étudiants de la SPQ* qui sauront, nous l'espérons, plaire aux lectrices et lecteurs.

JEAN-DAVID LAFRANCE
Organisateur du Colloque
Représentant de l'Université Laval auprès
du Regroupement étudiant de la SPQ

Renouvellement de la théorie critique et renouvellement de la dialectique

Benoît Arsenault, *Université Laval*

Présentation

Par le présent article, qui reprend les thèmes de la conférence que j'ai prononcée dans le cadre du colloque dont le présent volume réunit les actes, je me propose de livrer quelques réflexions concernant le renouvellement du cœur théorique de la théorie critique de la société qui, sur certains points, commence à éprouver quelques difficultés à rendre compte adéquatement des phénomènes sociaux pathologiques qu'elle veut décrire et critiquer. Si la théorie critique a besoin d'un renouvellement de ses bases philosophiques, j'insisterai davantage dans cet article sur la nécessité plus pressante dans laquelle elle se trouve de renouveler son rapport à la sociologie, en ce qu'elle se trouve actuellement dans l'obligation de clarifier les schèmes théoriques de base qu'elle doit utiliser lorsqu'elle tente de faire une description aussi juste que possible de la société occidentale actuelle et des pathologies qui y sévissent.

Concrètement, cette obligation se résume à une nécessité pour la théorie critique de la société de participer à la fondation de ce qui pourrait devenir un nouveau paradigme pour une sociologie qui, pour l'instant, est divisée sur le plan de ses fondations théoriques. Dans le présent article, je me propose d'abord d'exposer la problématique plus proprement sociologique à laquelle une théorie critique de la société se doit de faire face, puis de présenter les tentatives de résolution de cette problématique qu'ont proposées au cours des dernières années d'une part le théoricien critique Jürgen Habermas, d'autre part les sociologues Luc Boltanski et Ève Chiapello, dont la tentative de constitution d'un programme unifié de sociologie est l'une des plus intéressantes actuellement disponibles.

1. Problématique

Pour situer quelque peu la problématique de cet article, disons d'abord que la théorie critique de la société, en sociologie, appartient

au groupe des approches sociologiques que nous pouvons appeler « dialectiques », à condition cependant de comprendre ce terme selon une acception plus large que celle qui est courante en philosophie. Le groupe des approches dialectiques comprend toute approche qui met davantage l'accent sur les phénomènes dynamiques observés à l'intérieur de la société plutôt que sur des phénomènes de constance ou d'équilibre. Les approches dialectiques sont donc des approches qui cherchent principalement à comprendre l'évolution de la société dans son ensemble, en cherchant les principes ou les mécanismes qui guident en quelque sorte son évolution. Souvent inspirées d'une tradition dérivée d'une façon plus ou moins lointaine de la dialectique hégélienne, ces approches accordent souvent beaucoup d'importance aux phénomènes conflictuels ayant lieu dans une société, en cherchant à comprendre de quelle façon des conflits peuvent survenir dans la société et de quelle façon ceux-ci peuvent en venir à être surmontés, en tant que ces conflits sont souvent considérés comme un élément moteur important de l'évolution des sociétés.

Ces approches ne peuvent toutefois pas vraiment fonctionner de façon autonome : puisqu'elles étudient la dynamique de « quelque chose », soit la société, qu'il doit bien être possible de définir convenablement, elles se trouvent presque toujours associées à une approche sociologique plus descriptive, en ce que seule une telle approche peut fournir une conception plus globale d'une société qui n'est, après tout, pas faite uniquement de conflits. Cependant, lorsqu'une approche sociologique dialectique désire ainsi s'associer à une approche sociologique plus descriptive, elle se retrouve devant une alternative, puisque, force nous est de le constater, la sociologie n'est pas une discipline unifiée. Au contraire, il subsiste depuis longtemps en sociologie une scission entre deux grands groupes d'approches descriptives, divisées sur la question de savoir lequel entre l'individu et la société est premier par rapport à l'autre¹. Pour simplifier notre présentation de ce en quoi consiste cette scission, et malgré les inexactitudes que l'emploi d'une telle terminologie peut comporter, nous appellerons « fonctionnalistes » les approches considérant la société comme première par rapport à l'individu, et

« interactionnistes » les approches considérant plutôt l'individu comme premier par rapport à la société. Je vais maintenant, pour éclaircir ce en quoi consistera le problème de la théorie critique de la société, préciser quelque peu ce en quoi consiste chacune de ces deux approches.

D'une part, le groupe des approches fonctionnalistes comprend de façon générale les approches sociologiques qui accordent la priorité aux grandes structures de la société, et qui mettent l'accent sur la description des caractéristiques des grands ensembles sociaux, caractéristiques qui ne se laisseraient pas déduire d'un examen de l'action individuelle. Cette action individuelle est d'ailleurs interprétée par les approches fonctionnalistes d'abord et avant tout comme accomplissant une fonction nécessaire à l'intérieur de ce grand ensemble qu'est la société. Pour clarifier cette idée, nous pouvons faire un parallèle entre la structure de la société et celle de l'organisme vivant : pour les approches sociologiques fonctionnalistes, la société dans son ensemble fonctionne d'une certaine manière comme une sorte de méga-organisme, qui doit maintenir son équilibre ou encore le rétablir s'il passe par une période de crise. L'individu, dans cette optique, est en quelque sorte considéré comme une « cellule », dont le travail individuel correspond à une fonction sociale qui doit être remplie pour le fonctionnement de « l'organisme » tout entier. Pour les approches fonctionnalistes, c'est donc l'étude des structures de la société qui prime, en ce que l'individu se trouve à s'imbriquer à l'intérieur de ces dernières par l'entremise d'instances telles, par exemple, les lois du marché, qui répartissent les emplois qu'occuperont les individus en fonction des besoins de la société dans son ensemble.

D'autre part, les approches interactionnistes, quant à elles, mettent au contraire l'accent sur l'individu en tant que source de l'action primordiale dans une société et source des décisions qui détermineront la structure que prendront les institutions sociales. Ces approches mettent donc l'accent sur la façon dont les individus interagissent entre eux, et sur la façon dont ils réussissent à coordonner leurs actions, notamment par l'entente rationnelle des individus entre eux. Ainsi, dans cette optique, sont prises au sérieux les

raisons (ou « bonnes raisons » pour reprendre l'expression de Raymond Boudon) que les acteurs mettent de l'avant pour justifier leurs actions, en tant qu'elles se font révélatrices d'une activité rationnelle dont la source provient des individus eux-mêmes, et qui se fera structurante pour la société dans son ensemble. Corollairement, ces approches tendent à prendre au sérieux les thèses émises par la phénoménologie en ce qui a trait à la notion de monde vécu, en tant que lieu de l'interaction intersubjective et source de certitudes non problématisées disponibles pour l'entente. La société dans son ensemble tend ainsi à être considérée par les approches interactionnistes comme le gigantesque résultat d'actions et de décisions individuelles, et dont chaque composante peut éventuellement être remise en question et être modifiée conformément à l'évolution de la volonté des individus.

Pour bien des sociologues qui, dans le cadre de leur travail, s'intéressent à des questions plus précises ou plus empiriques, l'une de ces deux approches convient parfaitement. Les sociologues étudiant des phénomènes plus « mitoyens » peuvent même le plus souvent se satisfaire d'une simple juxtaposition de ces deux approches. Même les sociologues dont le travail relève davantage des approches dialectiques se satisfont habituellement d'une association avec l'une ou l'autre de ces deux grandes approches descriptives : qu'on ne songe qu'à Karl Marx dont les analyses ont un visage nettement fonctionnaliste ou à Pierre Bourdieu qui s'inspire davantage des approches interactionnistes. Cependant, pour une théorie critique de la société, qui cherche à comprendre les pathologies sociales de grande ampleur et les perturbations sociales d'ordre macrosociologique tout en cherchant de quelle façon les acteurs eux-mêmes pourraient parvenir à surmonter ces perturbations, une simple association de cette théorie critique de la société, soit avec une approche fonctionnaliste, soit avec une approche interactionniste, reviendrait à importer en son sein les difficultés théoriques qui sont caractéristiques de chacune de ces approches. Si bien des branches de la sociologie peuvent fonctionner adéquatement avec ces difficultés, elles s'avèreraient, au contraire, proprement inadmissibles au sein d'une théorie critique de la société.

En effet, d'une part, les approches fonctionnalistes, qui s'avèrent les mieux outillées pour comprendre les phénomènes sociaux d'ordre macrosociologiques dont les mécanismes dépassent les capacités d'intervention des individus, ont le défaut de ne pas prendre au sérieux les « bonnes raisons » que peuvent mettre de l'avant les acteurs pour défendre leurs décisions et leurs actions. Si nous prenons au sérieux les concepts interactionnistes d'action rationnelle et de monde vécu, nous devons dire que les individus, lorsqu'ils avancent de bonnes raisons pour leurs décisions et leurs actions, se réfèrent à des éléments culturels dont la valeur transcende tout contexte empirique concret. Ces éléments culturels tendent cependant à être réduits par les approches fonctionnalistes à des éléments induits par le système social dans la volonté des acteurs, de sorte que ceux-ci, ainsi « manipulés », répondent adéquatement aux impératifs du système et occupent les fonctions qui doivent être remplies au niveau de la société dans son ensemble. En termes plus polémiques, les approches fonctionnalistes tendent à prendre les acteurs pour des « idiots », manipulés par le système en fonction des fins propres de celui-ci, et tendent à dévaloriser les bonnes raisons que peuvent avancer les acteurs comme autant de manifestations indirectes des composantes culturelles internes au système social.

D'autre part, les approches interactionnistes ont quant à elles le défaut de se montrer plus ou moins aptes à rendre compte des phénomènes sociaux d'un haut niveau de complexité, et dont les rouages échappent en fait aux interventions possibles des acteurs individuels. Mettant l'accent, contrairement aux approches fonctionnalistes, sur les actions que posent les acteurs et sur les « bonnes raisons » qu'ils peuvent mettre de l'avant pour justifier leurs décisions et leurs actions, les approches interactionnistes tendent à oublier que les systèmes sociaux hyper-complexes peuvent prendre une forme qui soit, sur le plan logique, tout à fait indépendante à l'égard des individus et des actions qu'ils peuvent poser. En reprenant l'analogie de Norbert Elias, qui rappelait dans *La Société des individus* qu'il est impossible de découvrir les caractéristiques d'une maison sur la base d'un examen tout aussi approfondi soit-il des caractéristiques des briques qui la compose, nous pouvons dire que

la société présente, dans son ensemble, des traits qui ne se laissent pas déduire de l'action individuelle, et que la société dans son ensemble poursuit une évolution qui lui est propre. En d'autres termes, les approches interactionnistes font l'erreur de tout imputer aux individus, alors que la société dans son ensemble poursuit au contraire une route qui lui semble être bien propre.

Puisqu'une théorie critique de la société doit s'associer à un modèle descriptif de la société, et puisque les approches fonctionnalistes et interactionnistes actuellement disponibles présentent des difficultés avec lesquelles la théorie critique de la société, en s'associant avec l'une ou l'autre d'entre elles, se retrouverait prise, nous comprenons l'intérêt que trouve la théorie critique pour la résolution de cette scission qui divise actuellement la sociologie. S'intéressant fortement aux perturbations d'ordre macrosociologique qui peuvent survenir dans une société et aux moyens que les acteurs pourraient employer pour les résoudre, la théorie critique de la société trouve donc un intérêt particulier à ce que soit constituée, sur le plan descriptif, une *théorie sociologique unifiée*, capable de rendre compte à la fois de l'indépendance des systèmes sociaux hyper-complexes et de la capacité qu'ont les acteurs d'agir rationnellement et de fournir, au besoin, de bonnes raisons pour leurs décisions et leurs actions, raisons se référant culturellement à des éléments transcendant le contexte même des systèmes sociaux.

Aussi n'est-ce pas un hasard si l'une des plus importantes tentatives de conciliation des approches fonctionnalistes et interactionnistes ait été effectuée par un représentant « officiel » de la théorie critique de la société, à savoir Jürgen Habermas, qui a jeté les bases d'une théorie sociologique unifiée dans son ouvrage *Théorie de l'agir communicationnel*².

2. La société à deux niveaux de Jürgen Habermas

En effet, l'ouvrage *Théorie de l'agir communicationnel*, en plus de donner les bases d'une théorie de l'agir communicationnel comme l'annonce son titre, présente une tentative originale de conciliation des avantages des approches fonctionnalistes et interactionnistes telles que défendues par certains auteurs classiques de la

sociologie. Je voudrais maintenant présenter brièvement cette tentative que fait Habermas de constituer une théorie sociologique unifiée, en soulignant certaines difficultés importantes qui se font jour cependant en son sein.

Reconnaissant que les approches fonctionnalistes de même que les approches interactionnistes ne sont ni les unes, ni les autres, totalement dans l'erreur en ce qu'elles arrivent toutes deux à saisir certaines réalités sociales, Habermas en vient à considérer qu'il faut concevoir la société comme société à deux niveaux. Ces deux niveaux sont pour Habermas d'une part le monde vécu, selon une conception s'inspirant fortement des approches interactionnistes, et d'autre part le système, selon une conception se rapprochant nettement de celle des approches fonctionnalistes, notamment celle de Talcott Parsons. Ces deux niveaux, pour Habermas, coexistent socialement, et la société dans son ensemble peut être interprétée comme présentant à la fois ces deux faces, soit les faces système et monde vécu.

Pour préciser quelque peu ce que Habermas entend par système et monde vécu, il est possible de donner une caractérisation fort générale de ce que regroupent ces deux concepts. Le monde vécu, d'abord, est décrit par Habermas comme le lieu de l'interaction communicationnelle, soit le milieu de l'interaction quotidienne entre les acteurs, dans lequel ces derniers peuvent s'entendre, par la discussion, sur les fins qui doivent être poursuivies collectivement ; corollairement, il s'agit du milieu où, par la même discussion, peuvent être surmontés d'éventuels conflits, interprétés dans ce cadre comme autant de dissensus entre les acteurs. Ce monde vécu repose sur une réserve de savoir culturel tacite, fournissant aux acteurs un horizon culturel commun à partir duquel ceux-ci s'entendent toujours déjà sur l'essentiel de leur situation d'actions, et c'est à partir de cette réserve de savoir tacite que les acteurs peuvent rétablir par la discussion une entente qui se trouve à être perdue lorsqu'il y a conflit entre acteurs ou entre groupes d'acteurs. Possédant ces caractéristiques, le monde vécu se trouve donc à être le milieu à l'intérieur duquel les acteurs coordonnent eux-mêmes leurs actions par le moyen de la communication, ou, pour le dire comme Habermas, par

l'agir communicationnel. Cet agir communicationnel, permettant l'entente rationnelle entre les acteurs, permet également d'entretenir ce monde vécu lui-même, en ce que les acteurs, en s'entendant sur leurs situations, se trouvent à utiliser et du fait même à renouveler le contenu du monde vécu comme réserve de savoir tacite, de sorte que l'agir communicationnel devient le moyen par lequel la société se reproduit elle-même sur le plan culturel.

Le système, quant à lui, est le milieu d'actions décrites par Habermas comme plus stratégiques, milieu autrement dit dans lequel les acteurs entrent en concurrence dans le cadre d'une poursuite de leurs fins individuelles. Le système lui-même peut être considéré comme le résultat de l'entremêlement des conséquences qu'ont ces actions stratégiques individuelles, de sorte qu'il forme, comme le croient les approches fonctionnalistes, un ensemble impersonnel dont le fonctionnement est indépendant de la volonté des acteurs. Dans cette optique, le système se trouve lui aussi à jouer un rôle dans la coordination des actions des individus, mais la coordination s'y fait via des médiums régulateurs tels que, par exemple, l'argent dans le système économique. Cette forme de coordination de l'action, excluant d'emblée toute discussion de la part des acteurs au sujet des fins à poursuivre collectivement, pousse l'évolution du système dans son ensemble dans une direction qui reste toujours indépendante par rapport aux volontés individuelles. Au niveau de la société dans son ensemble, le système joue néanmoins un rôle essentiel : coordonnant les actions stratégiques des acteurs, le système, via ses médiums régulateurs, se trouve à prendre en charge la reproduction de la société dans des sphères où la soumission de chaque décision individuelle à l'accord rationnel des autres acteurs nuirait grandement à l'efficacité de l'ensemble de la société. C'est ainsi que, par exemple, le système économique s'avère en fin de compte être l'instance par excellence pour la prise en charge de la reproduction matérielle de la société.

Par une telle description de la société comme société à deux niveaux, Habermas réussit d'une certaine manière à conserver, au sein d'un même cadre théorique, les avantages des approches fonctionnalistes et des approches interactionnistes. Cependant, sa théorie

ne dit pas grand-chose sur la façon dont les niveaux système et monde vécu interagissent concrètement. En fait, Habermas semble davantage comprendre leur interaction comme une sorte de division du travail qui est socialement à faire entre le système et le monde vécu, de sorte que, d'une part, les tâches de coordination de l'action par l'agir communicationnel et la reproduction culturelle de la société reviennent au monde vécu, tandis que, d'autre part, les tâches de coordination des actions stratégiques via des médiums régulateurs et la reproduction matérielle de la société reviennent au système. En fait, par son concept de société à deux niveaux, Habermas se trouve non pas tant à avoir concilié les approches fonctionnalistes et interactionnistes, mais à les avoir simplement juxtaposées, de sorte que les avantages propres à chacune de ces deux approches se trouvent en quelque sorte additionnés à l'intérieur d'un même cadre théorique.

Cette simple addition des avantages propres à chacune de ces deux approches sociologiques rend cependant l'usage du programme théorique que propose Habermas problématique pour une théorie critique de la société, et ce caractère problématique ressort fortement de la tentative que Habermas lui-même fait de concevoir les pathologies sociales à partir de son propre programme. En théoricien critique qu'il est lui-même, Habermas tente en effet de cerner ce en quoi peuvent consister les pathologies sociales dans une société conçue comme société à deux niveaux, et dont les deux niveaux se divisent le travail de la coordination des actions individuelles et de la reproduction de la société. Pour Habermas, cette « interaction » distante entre les deux niveaux de la société peut à l'occasion s'avérer problématique, en ce que le système tend à l'occasion à empiéter sur les sphères de compétence propres au monde vécu : Habermas définit en effet les pathologies sociales comme une colonisation du monde vécu par le système, phénomène par lequel le système en vient à coordonner lui-même, via ses médiums régulateurs, des secteurs de la société dont la coordination relevait normalement du monde vécu tels, par exemple, l'éducation ou la diffusion médiatique de l'information.

Une telle compréhension des pathologies sociales pose cependant certains problèmes, d'abord et avant tout en ce qu'elle interdit d'interpréter ces pathologies d'une façon au moins partielle comme conflits pouvant être surmontés par l'agir communicationnel. En effet, le système, tel que présenté par Habermas, forme un complexe impersonnel dont le déploiement se fait essentiellement hors du milieu du langage. En ce sens, le système possède beaucoup plus en commun avec, par exemple, un phénomène naturel dont les forces échappent à la volonté de tout individu, qu'avec une institution qui serait progressivement construite par ces mêmes individus. Considérant qu'un conflit, opposant des acteurs qui ne sont pas d'accord au sujet de la validité d'une quelconque action ou décision, ne peut avoir lieu, et, de plus, ne peut être résolu que s'il met en scène deux groupes qui s'opposent à l'intérieur du milieu du langage lui-même, soit au sein même du monde vécu, le « conflit » subsistant donc entre système et monde vécu selon Habermas ne peut en effet pas vraiment être considéré comme un conflit en ce que, le système étant une réalité se déployant principalement hors de la sphère du langage quotidien, il devient en quelque sorte aussi absurde de s'adresser à lui en l'accusant de provoquer des perturbations dans la société que de s'adresser, en l'accusant de livrer le monde à quelque injustice, à un phénomène naturel quelconque. S'il peut vraiment y avoir « conflit » entre système et monde vécu, et il faut ajouter que de tels conflits ont effectivement lieu dans la société et sont souvent dans les faits surmontés par l'agir communicationnel, un tel conflit doit comporter au moins minimalement une dimension dialogique pour qu'une théorie critique de la société puisse vraiment s'opposer au système et aux injustices qu'il induit, sans quoi une telle théorie critique se trouverait refoulée à un rôle qui ne serait plus que strictement défensif.

Il est évident que la présentation que je viens de faire de la difficulté que comporte le programme sociologique de Habermas serait sans doute considérée par ce dernier comme quelque peu caricaturale. Néanmoins, c'est cette difficulté qui a attiré à Habermas des accusations selon lesquelles il aurait cédé trop de terrain aux approches fonctionnalistes, et qu'il se serait par là même empêché

de pouvoir concevoir une théorie critique de la société comme pouvant intervenir dans un dialogue conflictuel entre deux groupes. Aussi le principal représentant actuel de la théorie critique, soit Axel Honneth, prône-t-il un retour radical à une association entre la théorie critique et une approche interactionniste, seule capable selon lui de pouvoir rendre compte de la dimension conflictuelle des perturbations sociales. Si les travaux de Honneth s'avèrent fort intéressants pour la précision qu'ils apportent sur la nature des conflits eux-mêmes, il reste que Honneth se trouve à appliquer un modèle de sociologie plus primitif eu égard à la question de la constitution d'une théorie sociologique unifiée qui nous préoccupe ici. En fait, c'est chez Luc Boltanski et Ève Chiapello que se trouve appliqué, me semble-t-il, le modèle de théorie sociologique unifiée qui pourrait le mieux succéder à celui de Habermas, en ce qu'ils arrivent à concevoir eux aussi une société à deux niveaux, dans laquelle se trouve thématisée la manière dont ces deux niveaux interagissent d'une manière qui ne se réduit pas à une simple division du travail social entre système et monde vécu.

3. La dialectique de l'évolution du capitalisme de Luc Boltanski et Ève Chiapello

Avant de présenter la réponse que font Luc Boltanski et Ève Chiapello aux difficultés théoriques que présentait le projet de théorie sociologique unifiée de Habermas, je me dois cependant de préciser deux points relativement au rapport entre d'une part Boltanski et Chiapello et d'autre part Habermas lui-même. D'abord, Boltanski et Chiapello, s'ils sont souvent associés au courant de la théorie critique de la société, ne se considèrent pas eux-mêmes comme les successeurs des membres de ce qu'il convient d'appeler l'école de Francfort, et ne font que très peu d'allusions aux auteurs classiques de ce courant de pensée (tels Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse ou Jürgen Habermas lui-même). Ensuite, leur ouvrage *Le Nouvel Esprit du capitalisme*³, même s'il a pour objectif de redonner de nouveaux outils à la critique de la société dans un contexte social qui s'est trouvé profondément transformé depuis le milieu des années 70, n'a pas pour but premier de proposer un nou-

veau modèle théorique pour la sociologie, de sorte que la présentation du « paradigme » sociologique qu'ils emploient et que je désire faire ici consiste davantage à extraire cette théorie sociologique de leur ouvrage qu'à exposer ce qu'eux-mêmes mettent de l'avant de façon directe.

Néanmoins, la théorie sociologique à partir de laquelle travaillent Boltanski et Chiapello se trouve tout à fait dans le sillage de celle que proposait Habermas, de sorte que, à toutes fins pratiques, c'est carrément une version améliorée de la théorie sociologique présentée par Habermas qui s'y trouve appliquée. Boltanski et Chiapello travaillent en effet eux aussi à partir d'un concept de société à deux niveaux, mais selon une conception quelque peu plus complexe que celle qui est en jeu chez Habermas. Voyons en quoi elle consiste.

Étudiant plus particulièrement l'interaction et l'influence réciproque qui subsistent entre le capitalisme lui-même et ses critiques, Boltanski et Chiapello en viennent à élaborer une conception de la société que nous pourrions à la limite décrire comme une dialectique de la société à trois termes. Le premier de ces trois termes est le *capitalisme* lui-même, défini par Boltanski et Chiapello comme une forme d'organisation sociale structurée par une exigence d'accumulation illimitée de capital. Cette définition du capitalisme et la description plus précise qu'en font Boltanski et Chiapello ont beaucoup en commun avec le concept de système économique chez Habermas, et rejoint sur bien des plans la description que font les approches fonctionnalistes du système capitaliste. Pour Boltanski et Chiapello, le capitalisme fonctionne comme un vaste complexe impersonnel, composé, si l'on veut, de l'entremêlement des conséquences des actions individuelles des acteurs sur le marché. Pris dans sa globalité, le capitalisme poursuit sa route propre dans le sens d'une accumulation toujours plus grande de capitaux, et il poursuit cette route d'une façon qui reste toujours exempte de tout principe rationnel. Pour renchérir sur cette dernière idée, le capitalisme fonctionne davantage sous l'égide d'une immense pulsion pour l'accumulation, sorte de « pulsion infinie du système lui-même » qui ne peut guère être contrôlée via des actions ou des décisions individuelles.

Formant ainsi un ensemble évoluant, pour ainsi dire, sans l'accord des acteurs individuels, le capitalisme se trouve cependant, pour Boltanski et Chiapello, dans une situation quelque peu particulière, en ce que, en tant qu'il est constitué d'un entremêlement de conséquences d'actions individuelles, il a besoin pour fonctionner de la participation des individus. En termes plus habermassiens, il dépend en quelque sorte, pour son existence même, de l'existence d'actions stratégiques individuelles, puisqu'il forme un complexe composé de ces dernières, un peu comme l'organisme dépend, après tout, pour son existence, de l'existence des cellules dont il est composé. La difficulté pour le capitalisme pris comme système subsiste dans le fait que ses « cellules » sont des acteurs rationnels, qui ne veulent pas participer au fonctionnement du capitalisme sous n'importe quelles conditions. Dans cette optique, le capitalisme a besoin d'un allié au sein même du monde vécu, qui reste le lieu chez Boltanski et Chiapello de l'interaction quotidienne, allié qui puisse fournir aux acteurs de « bonnes raisons » de participer au capitalisme, et qui puisse même motiver les acteurs à y participer en présentant les bienfaits qu'une telle participation entraîne tant pour les individus que pour la collectivité. Pour Boltanski et Chiapello, c'est *l'esprit du capitalisme*, soit l'idéologie propre au capitalisme, qui joue ce rôle dans la société d'allié du capitalisme au sein du monde vécu, auquel cependant le monde vécu tel que le conçoit Habermas ne se réduit pas. L'esprit du capitalisme consiste néanmoins en une réserve tacite de « bonnes raisons » auxquelles les acteurs peuvent avoir accès pour justifier leur adhésion personnelle à l'idéologie capitaliste et leur participation à l'accumulation de capitaux.

Il faut noter toutefois que, pour que l'esprit du capitalisme puisse fonctionner comme source de motivation pour l'individu à participer au capitalisme, le discours qu'il fournit doit montrer d'une façon convaincante que la participation au capitalisme entraîne divers bienfaits, autant sur le plan personnel que sur le plan collectif, et cette démonstration doit pouvoir être fondée rationnellement pour qu'elle puisse susciter chez les acteurs une pleine adhésion. Les acteurs n'étant pas idiots et ne gobant pas n'importe quoi, ce discours idéologique doit en effet pouvoir être défendu d'une façon cré-

dible, et les bienfaits promis doivent en quelque sorte pouvoir être observés dans la vie de tous les jours. L'esprit du capitalisme doit également montrer, en termes de « justice », que les inégalités qu'induit le capitalisme à l'intérieur de la société ne sont pas le produit d'un fonctionnement pathologique de sa part, mais que, au contraire, ces inégalités représentent une juste répartition des fruits du travail social en fonction de l'apport de chacun à l'accumulation capitaliste dans son ensemble. Tout ceci implique que l'esprit du capitalisme, en plus de fournir de « bonnes raisons » de participer au processus d'accumulation du capitalisme, doit aussi pouvoir servir de fondement à des mécanismes de limitation concrets des éventuels excès que ce capitalisme, évoluant selon une pulsion irrationnelle d'accumulation, peut socialement engendrer. Ces mécanismes de limitation, dont le plus fort est sans doute le droit, font en sorte que le processus d'accumulation illimitée que représente le capitalisme ne fasse pas que masquer ses excès derrière son idéologie, mais qu'il puisse, dans les faits, remplir les promesses en termes de bienfaits que l'esprit du capitalisme fait en son nom. Sans ces moyens correctifs par lesquels l'esprit du capitalisme se trouve à endiguer les excès du capitalisme, son discours ne pourrait avoir suffisamment de force pour susciter l'adhésion des acteurs.

Tant et aussi longtemps que le processus d'accumulation du capitalisme fonctionne relativement bien, l'idéologie du capitalisme se trouve ainsi à contribuer à la stabilisation de la société et du processus d'accumulation lui-même, et l'idéologie n'est dès lors guère remise en question. Cependant, le processus par lequel le capitalisme poursuit sa route vers une accumulation toujours de plus en plus grande de capitaux en vient au cours de certaines périodes historiques à provoquer des inégalités que l'esprit du capitalisme n'arrive plus à décrire comme une juste répartition des produits du travail social. Au cours de ces périodes, une partie de la population active, nettement défavorisée par le capitalisme ou frustrée par les conditions de vie qui lui sont imposées, en vient à ne plus adhérer à l'idéologie du capitalisme et à refuser de participer à un tel système. En ces circonstances, c'est en quelque sorte le consensus tacite que fournissait l'esprit du capitalisme qui se trouve à être rompu : le

capitalisme entre alors en période de crise idéologique (selon une conception inspirée de ce que Habermas nommait dans *Raison et légitimité*⁴ une crise de motivation), au cours de laquelle cette idéologie sera remise en question comme défendant douteusement un capitalisme qui ne remplit plus les promesses qu'elle fait en son nom.

Lorsqu'une telle crise se fait jour avec suffisamment de force, le dissensus prend la forme, dans le « monde vécu », d'un conflit toujours plus grand entre, d'une part, ceux qui adhèrent toujours à l'esprit du capitalisme et dont le capitalisme améliore effectivement les conditions de vie, et, d'autre part, ceux qui, pour diverses raisons, n'arrivent plus à y adhérer, souffrant de ce qu'ils considèrent être une « injustice sociale » ou devant assister impuissants à une telle souffrance chez autrui. Le discours de ce second « clan », lorsqu'il a l'occasion de se développer dans le contexte d'une crise prolongée, prend la forme d'une *critique du capitalisme*, troisième terme jouant son rôle dans l'évolution du capitalisme selon Boltanski et Chiapello. Cette critique, en tant qu'elle ne peut pas s'adresser au capitalisme lui-même qui n'est, rappelons-le, qu'un processus d'accumulation de capital impersonnel, s'adresse directement à ceux qui adhèrent à l'esprit du capitalisme, pour leur faire prendre conscience que cette adhésion comporte certains aspects problématiques, notamment pour certaines tranches de la population, et pour faire pression sur eux pour que soient endigués les nouveaux excès du capitalisme. C'est alors que peuvent naître diverses formes de réformes sociales visant à imposer de nouvelles restrictions au capitalisme et à établir par la suite de nouvelles « bonnes raisons » pour tout un chacun de participer au capitalisme, et ces réformes peuvent prendre concrètement diverses formes. Par le caractère dialogique de ces conflits et de leur éventuelle résolution, « l'entente » qui en découle peut en effet prendre effet sous la forme de nouvelles législations limitant les excès du capitalisme, mais elle peut aussi prendre la forme d'une réforme de l'organisation du travail, comme ce fut le cas, selon Boltanski et Chiapello, après la crise idéologique qu'a connu le capitalisme dans les années 60 et 70.

Relativement au modèle de théorie sociologique unifiée proposé par Habermas, ce nouveau modèle que proposent Boltanski et Chiapello comporte certains avantages qui sont loin d'être négligeables. Il permet d'abord et avant tout de réinterpréter les perturbations affectant l'évolution du capitalisme sous la forme au moins partielle de conflits ou de dissensus pouvant être surmontés par l'agir communicationnel, en montrant que le système, tout impersonnel et irrationnel soit-il, trouve un allié à l'intérieur même du monde vécu en l'esprit du capitalisme. Les excès du système économique se trouvent donc, contrairement à ce qui se passe dans le modèle de Habermas, à générer un conflit à l'intérieur même du monde vécu, et c'est aussi à l'intérieur même de ce monde vécu, siège de l'agir communicationnel et seul lieu où peuvent être problématisées les « évidences » de l'esprit du capitalisme, que peuvent apparaître pour les acteurs les solutions à apporter. Outre cet élément central sans lequel il serait impossible de concevoir une théorie critique de la société qui puisse effectivement participer à la résolution des perturbations sociales, le modèle de Boltanski et Chiapello permet également de définir le système économique et le monde vécu dans des termes qui restent rattachés à ceux que mettent de l'avant les approches fonctionnalistes et interactionnistes. D'une part, il permet, fidèlement aux principes d'une approche fonctionnaliste, d'interpréter le système économique comme système évoluant selon une logique toute autre que celle des acteurs, et de mettre l'accent sur ses dimensions impersonnelles, irrationnelles, et, pourrait-on dire, « libidinales ». D'autre part, il permet, comme le veulent les approches interactionnistes, de prendre en compte et de concevoir les motivations et les « bonnes raisons » que peuvent avoir les acteurs d'entretenir le système capitaliste par leur participation, tout en comprenant de quelle façon peuvent naître dans le monde vécu des conflits et de quelle façon ces derniers peuvent être résolus rationnellement via l'agir communicationnel, concept si cher à Habermas. Aussi cette « dialectique à trois termes » que proposent Boltanski et Chiapello entre capitalisme, esprit du capitalisme et critique du capitalisme peut-elle s'avérer fort prometteuse pour la rénovation du concept d'une théorie critique de la société, surtout si

celle-ci ne veut pas tout simplement se débarrasser de l'approche fonctionnaliste ou de l'approche interactionniste, ce qui reviendrait bien sûr à éliminer les difficultés de l'une de ces approches, mais aussi à se priver de ses avantages théoriques.

-
1. Pour une présentation « classique » de cette scission, voir Norbert Elias, « La société des individus » (1937), dans *La Société des individus* (1987), trad. J. Étoré, Paris, Fayard, coll. « Agora », 1991, pp. 35 à 108.
 2. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I (1981), trad. J.-M. Ferry et tome II (1981), trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987. C'est principalement dans le tome II de cet ouvrage qu'est présenté le programme de théorie sociologique unifiée de Habermas.
 3. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
 4. Jürgen Habermas, *Raison et légitimité*, 1973, traduit par Jean Lacoste, Paris, Payot, 1978, surtout pages 99 à 119.

L'herméneutique événementiale de Claude Romano et sa critique de l'ontologie fondamentale

Nicolas Beaudoin, *Université de Montréal*

Dans ses essais sur l'événement – *L'Événement et le monde*, *L'Événement et le temps* et *Il Y A*¹ – Claude Romano met en place, par-delà la métaphysique et dans le sillage de Heidegger, une herméneutique phénoménologique qui répond à une compréhension postmétaphysique du « sujet » et de sa temporalité. Son but est de déterminer, « sur les “marges” de la présence » (ET, 182), autrement l'humain : non comme étant présent, c'est-à-dire comme sujet, mais comme « advenant ». Ce terme n'indique plus ce qui se tiendrait identique à soi sous l'expérience, mais « des modes diversifiés de subjectivation par et à travers lesquels un “je” peut advenir, répondre de ce qui lui arrive à partir de ces noyaux de sens que sont pour lui les événements » (EM, 2). L'« aventure », qui indique l'ouverture de l'advenant aux événements, se substitue dès lors à l'« existence ». L'herméneutique événementiale propose du même coup une nouvelle grammaire, philosophique. Cette herméneutique peut être abordée à la fois comme reprise et critique, sous le fil conducteur de l'événement, de l'ontologie fondamentale, dans la mesure où celle-ci aurait échoué à penser le possible en dehors du dispositif métaphysique. Dans cette ontologie, l'événement apparaîtrait en effet encore « dans une “ouverture” qui en conditionnerait de part en part le sens » (IA, 17) et le subordonnerait, dans le projet, à la compréhension du *Dasein*.

La partie principale de cet article présentera l'herméneutique événementiale telle qu'elle se décline dans *L'Événement et le monde* et *L'Événement et le temps*. Dans la seconde partie, on montrera comment les conditions d'une syntaxe qui pense à nouveaux frais le sujet d'après le temps du possible étaient déjà en place dans *Sein und Zeit*, dans la structure formelle du *Dasein* résolu. Il faudra alors revenir sur les critiques de Romano à l'endroit de l'ontologie fondamentale².

1. *L'événement et l'advenant*

1.1 *L'événement*

L'événement est le fil conducteur pour déterminer l'advenant. Dans la grammaire issue de la métaphysique, les événements sont considérés comme « des changements se produisant dans des substances plus ou moins permanentes » (EM, 35-36). Cherchant à « affranchir la verbalité du verbe de tout substantif » (EM, 8), Romano montre qu'en fait, l'événement ne survient pas à un étant, car dans l'événement l'« étant » n'« est » que son propre « avoir-lieu » (EM, 37). Ainsi, par exemple, l'événement de la luisance de l'éclair n'est pas quelque chose *de* l'éclair, mais l'éclair lui-même. Cependant, un événement au sens « événementiel », autrement dit un « fait intramondain » comme l'éclair, se distingue de l'événement au sens « événemential » suivant quatre différences phénoménologiques. (1) Étant donné que tout événement, pour apparaître, doit survenir à quelque chose ou à quelqu'un, la première différence est la suivante : le fait peut survenir à quiconque indifféremment, alors que l'événement³ est *adressé*. Celui à qui il advient est ainsi impliqué lui-même dans ce qui lui arrive, il en sort transformé, parce qu'il en vient à se comprendre autrement. L'événement advient *comme* cette transformation. Des exemples en sont un deuil, une rencontre, une maladie. (2) Le fait apparaît sous l'horizon d'un même monde et dans un *contexte* événementiel qui en guide la compréhension. L'événement au contraire, parce qu'il bouleverse l'ensemble des possibles de l'advenant, n'a pas de contexte préalable ; « il ne s'inscrit pas *dans* le monde, mais *ouvre* un monde » (EM, 56) en réarticulant son sens. (3) Car l'événement est *anarchique*. Le fait, comme « *factum* », fait accompli, se prête à une archéologie causale ; il renvoie à autre chose d'où il procéderait. L'événement par contre, parce qu'il « *reconfigure* à chaque fois le monde pour celui à qui il survient », tient en réserve une « charge de possibilités, et par conséquent d'avenir, [...] qui retransfigure mon monde jusqu'à y introduire un excédent de sens inaccessible à toute explication » (EM, 60-61). (4) Le caractère anarchique de l'événement relève de sa *temporalité*. Le fait s'inscrit dans un présent datable, car il entre dans une chaîne de causes et de fins repérables. Son actualité se borne à

son effectivité. L'événement, en revanche, déborde le présent en ouvrant la possibilité en général :

Il n'est jamais « présent » que comme passé à la lumière de son futur. Constitué en lui-même tout entier par ce délai structurel sur soi qui fait que survenir, pour lui, ce n'est jamais se produire au présent, mais inclure déjà en soi (ou déployer à partir de soi) les trois dimensionnels du temps, l'événement ne se montre donc comme présent (c'est-à-dire comme lui-même : événement) que s'il apparaît comme tel au passé, à la lumière de son futur, c'est-à-dire à partir de la dimension essentielle où se joue son ad-venir comme sens (ET, 182).

Surgissant dans un *instant* « sans mesure préalable » (ET, 187), l'événement est « inaugural », mais aussi « rétrospectif » – il a *toujours-déjà* eu lieu –, car son sens est compris après-coup, et « prospectif » – *futur* –, car il ouvre des possibles. La possibilité que possibilise l'événement, parce qu'elle « sourd de l'avenir » (EM, 107), est l'« éventualité ». En un mot, l'événement est temporalisant : « sa temporalité comme temporisation signifie l'être-toujours-déjà-au-passé-ce-qu'il-sera-comme-présent » (ET, 182).

Puisque l'événement n'est visible que comme l'événement par lequel l'advenant s'advient à lui-même en étant impliqué dans ce qui lui arrive, et puisque cet avènement à soi-même – l'aventure –, « en tant qu'il est constamment en instance », est le temps (EM, 76), l'herméneutique événementiale implique à la fois une herméneutique de l'advenant et une herméneutique de la temporalité.

1.2 L'advenant

L'advenant advient dans sa réponse aux événements. Il est donc structuré par un retard ou un « décalage de soi à soi » (EM, 94), venant du fait qu'il n'est pas la condition de sa venue au monde. La naissance est l'événement premier et inassumable qui ouvre le monde pour la première fois. Puisque l'advenant n'en est pas contemporain, elle introduit un « décalage originaire de l'originel et de l'originaire ». En d'autres mots, l'advenant est *originairement*

soi, parce que l'événement n'est toujours que sa propre transformation ou son advenue à soi ; mais il n'est pas originellement soi, parce qu'il ne précède jamais l'événement. Romano déploie les lignes de force de son herméneutique à partir du sens événemential de la naissance. Parce qu'il naît, l'advenant est l'incondition de son aventure. De même, comme il n'est pas déjà au monde au moment d'y entrer, l'*a priori* du monde apparaît seulement *a posteriori*. Dans ce basculement de la condition à l'incondition, de l'*a priori* à l'*a posteriori*, Romano passe du régime transcendantal à un « empirisme transcendantal » : « Ce qu'il y a d'universel, dans l'humain, c'est [...] cette capacité de se singulariser à travers ce qui lui arrive » (EM, 213). Cette capacité est l'*ipséité*, tandis que l'« *ex-pér-ience* » est le devenir-singulier lui-même : elle est « épreuve et traversée de soi à soi, indissociable d'une altération constitutive » (EM, 73). L'*ipséité* se laisse représenter de la façon suivante.

Représentation schématique du phénomène unitaire de l'ipséité

Échappées de la temporalité ⁴	Phénomène unitaire de l'ipséité		Modalités d'ex-pér-ience selon lesquelles des événements s'annoncent depuis les échappées de la temporalité
	Traits structurels	Capacités acquises : modalités d'ex-pér-ience (ou de réponse) selon lesquelles l'ipséité est mise en jeu ⁵	
1. avoir-eu-lieu	implication	responsabilité	mémoire
2. avenir	passibilité	disponibilité	surprise
3. présent	compréhension ⁶	singularité ⁷	transformation / décision

On peut exposer l'*ipséité* et son sens temporel, tels que représentés dans ce schéma, en suivant le contre-exemple du traumatisme :

Dans cet état de choc inhibant toute parade ou toute initiative de la part de celui qui le subit, l'advenant est *sujet* à ce qui lui arrive sans possibilité d'en répondre, ni, par suite, de le faire sien. *Il se réduit à sa pure égoïté déchu de toute ipséité*. Le traumatisme est, en ce sens, le « négatif », au sens photographique du terme, de l'événement. À ce qui advient en ouvrant des possibles, obligeant l'advenant à inventer son futur, s'oppose ici ce qui n'advient pas, mais *revient*, envahit

le présent sur le mode d'une répétition incessante, et ce à partir de quoi *plus rien n'advient*, le traumatisme ayant forcé l'échappée de l'avenir (ET, 261).

En d'autres mots, parce qu'il est marqué par un événement passé dont il est incapable de se défaire, l'advenant n'a plus mémoire des possibilités que l'avoir-eu-lieu renferme en ouvrant vers des éventualités et vers le renouvellement du présent. Il ne peut donc plus répondre de ce qui lui est arrivé en y étant impliqué (1). Impliqué structurellement dans ce qui lui arrive mais de telle manière qu'il ne puisse pas en répondre, il ne tient pas « ouvert l'ouvert de sa passibilité » (EM, 128). Il n'est donc pas disponible pour les éventualités, ce qui signifie qu'il n'est plus exposé à la surprise des événements et que son avenir lui est fermé (2). Il est dès lors incapable de se singulariser en se comprenant dans ce qui lui arrive, de se transformer en advenant à travers un destin (3). Les trois moments de l'ipséité sont « indissociables les uns des autres [et] co-déterminent l'ipséité en son sens événemential » (EM, 126). La numérotation des échappées de la temporalité indique l'ordre, structurel, selon lequel elles s'ouvrent, ordre qui préside à toutes les catégories rassemblées dans ce schéma.

L'ipséité comme manière d'être

Ces analyses indiquent que le présent, comme l'advenant, doit se gagner, parce qu'ils ne s'ouvrent que comme l'avoir-lieu d'une transformation. C'est ce qu'indiquent deux passages : « L'advenant “naît” ici, en quelque sorte, de cette mutation de sens : car c'est seulement dans la mesure où l'événement a lieu qu'il y a aussi un advenant » (EM, 94) ; « Le présent [...] “naît” du mouvement même de temporalisation de l'ex-pér-ience » (ET, 256). Aussitôt qu'il n'advient plus, l'advenant n'« est » plus. L'ipséité indique donc conjointement un mode d'être et une manière de s'y inscrire, ou encore l'humain et son *ethos*, ou enfin, pour retrouver notre problème initial, l'étant et son être. C'est pourquoi Romano peut écrire que l'ipséité n'a « rien à voir avec une chose, un étant », qu'elle « désigne exclusivement une “manière d'être”, un “pouvoir-

être" [...], ou [...] une capacité » (ET, 252). Le mode d'être qu'est l'ipséité n'est donc pensable qu'avec cet *ethos* qu'il implique et dont il est l'articulation structurelle. Ainsi seulement est pensée la « verbalité du verbe avant tout substantif ».

2. La critique de l'ontologie fondamentale

Romano reconnaît à Heidegger d'avoir donné à l'être un sens événementiel, affranchissant par le fait même le *Dasein* du sujet substantiel de la métaphysique, pour le penser comme verbe. Sa critique porte sur « la limitation de la question en direction du temps lui-même à une problématique de part en part ontologique » (IA, 56). Cette limitation a pour effet de réduire « la multiplicité des événements à *un seul* : *l'exister* au sens transitif. Aucun autre événement ne survient au *Dasein* que celui qu'il *est* lui-même dans la mesure où il comprend l'être, où il *est* lui-même compréhension de l'être, transcendance : événement de l'être et événement d'être, pour lui, ne font qu'un » (EM, 183). Cela explique le privilège accordé à la mort, « point focal où convergent ses principaux existentiels » (EM, 182). Parce qu'elle indique de manière exemplaire les caractères de mienneté (*Jemeinigkeit*) et de propriété (*Eigentlichkeit*) de l'existence, la mort est le phénomène par excellence : elle témoigne du fait que le *Dasein est* ses possibilités. Or, affirme Romano, parce que les existentiels – ces indicateurs formels de la constitution ontologique du *Dasein* – empruntent à la mort les caractères de mienneté (*Jemeinigkeit*) et de propriété (*Eigentlichkeit*), l'ontologie fondamentale reconduit les caractères d'autonomie et d'autarcie du sujet métaphysique : le monde n'est toujours que ce monde que le *Dasein est* dans la mesure où il existe, le monde ouvert dans sa compréhension ; de même, le comprendre étant une modalité de l'existence, le sens n'est toujours que le sens inclus dans le projet du comprendre, il a donc « toujours le mode d'être du *Dasein*, c'est-à-dire existe » (EM, 187) ; enfin, l'ipséité exclut toute « altérité à soi », elle « se définit encore par la constance ou la tenue de Soi » (EM, 192) et s'annonce dans la « synchronie de l'instant » où, dans la résolution devançante, « l'existence apparaît tout entière rassemblée » (ET, 244). Bref, « le *Dasein* n'a pas à advenir à soi-même à partir d'évé-

nements » (EM, 191). Les existentiels, selon l'interprétation de Romano, désignent donc le *Dasein* dans la mesure où il est à l'origine de ses possibilités. Les événementiels, au contraire, « s'éclairent [...] à la lumière de la naissance comme événement originaire » (EM, 184), événement qui introduit un « retard originaire sur soi constitutif du "Soi" lui-même » (EM, 178). Leur apriorité est donc toujours *a posteriori*. Ainsi, le monde et son sens ne peuvent être projetés par l'advenant, car celui-ci, dans son ipsité, retarde sur un sens toujours exorbitant.

L'ontologie fondamentale est insuffisante, comme le soutient Romano, dans la mesure où elle est incapable de penser le caractère événementiel du sens, c'est-à-dire le sens à son origine, en deçà de tout projet et de toute facticité. La compréhension, dans *Sein und Zeit*, vise en effet toujours le monde auquel le *Dasein* s'assigne (*angewiesen*), au contraire de l'herméneutique événementielle, qui vise l'entre-deux monde. Mais cette assignation, qui se fonde en dernière instance dans le choix du choix de la résolution, n'a pas pour autant « la fonction transcendantale de neutraliser toute genèse et toute altérité à soi » (ET, 244). C'est le contraire qui a lieu. La résolution met fin à l'aliénation (*Entfremdung*) du *Dasein* en le libérant des identités ontiques qui l'immobilisent au présent. À ce titre, on peut citer le contre-exemple du souhait, où le *Dasein* s'est perdu dans le disponible et ne fait plus qu'aspirer à la présence de possibilités auxquelles ne suffit plus ce qui est présentement disponible. « Une telle aspiration *referme* les possibilités » (SuZ, 195⁸), au sens existentiel. Ainsi, « la distinction que fait Heidegger entre l'authenticité et l'inauthenticité de l'être-là (*Dasein*) se rapporte à la distinction fondamentale entre possibilité et présence⁹ ». Que l'existence authentique soit déterminée à partir de l'être-pour-la-mort tient au fait qu'en se comprenant et en existant comme mortel, le *Dasein* se maintient dans la possibilité, car la mort est la seule possibilité qui demeure toujours une possibilité, dans la mesure où *notre* mort n'est pas expérimentable comme un fait dans le monde, étant donné qu'elle implique que nous ne soyons plus au monde. Se devancer dans la possibilité de la mort, c'est aussi entendre et répondre à l'appel de la conscience. Cet appel vient du *Dasein* lui-même qui, dispersé dans

le monde, se convoque à assumer son être-jeté en se projetant vers sa possibilité la plus propre, la mort. Cette assumption est une *manière* d'être, désignée comme vouloir-avoir-conscience, par laquelle le *Dasein* se laisse interpeller par les possibles en s'ouvrant au possible qu'il est. Heidegger nomme ce phénomène unitaire la résolution devançante. Résolu, le *Dasein* se comprend non pas tant à partir de ce qu'il est mais à partir de ce qu'il peut être, et ainsi, il « [...] advient à soi en son pouvoir-être le plus propre [...] » (SuZ, 325). Mais cela confirme peut-être un autre aspect de la critique de Romano, qui soutient que dans le devancement pour la mort, « rien n'advient au *Dasein* ni ne peut advenir – que lui-même » (ET, 229-230), parce que l'avenir y est configuré par mes projets. En fait, le *Dasein* s'assigne à son monde non comme lui-même, mais comme étranger à soi, par l'effet d'un « décalage intérieur à l'identité¹⁰ ».

Pour le voir, nous allons citer et commenter un court passage de *Sein und Zeit* (SuZ, 284) : « Étant, le *Dasein* est jeté – il n'est pas porté à son Là par lui-même » : cette phrase confirme que le *Dasein* n'a pas posé lui-même son fondement, que son identité est creusée par une différence. « Étant, il est déterminé comme un pouvoir-être qui s'est entendu (*gehört*) à être lui-même, et qui pourtant ne s'est pas confié (*gegeben*) en propre comme lui-même » (traduction modifiée) : l'assumption de l'être-jeté se produit dans le fait d'être à l'écoute de l'appel de la conscience. Cet appel apparaît comme une voix étrangère, et pourtant il vient du *Dasein* lui-même. On pourrait donc dire que le *Dasein* existe comme lui-même dans la mesure où il répond à soi comme à un autre. « Existant, le *Dasein* ne passe jamais derrière son être-jeté, de telle manière qu'il puisse ne libérer à chaque fois proprement qu'à partir de son être-Soi-même et conduire au Là ce "qu'il est et a à être" » : le *Dasein* est, en quelque sorte, toujours au commencement de lui-même. Son identité, il se la donne dans l'acte même – comme cet acte – de prendre en charge son existence, car le *Soi-même* est indissociable de cette appropriation à soi. Bref, le *Dasein* n'est pas Soi-même avant d'assumer son fondement-nul. « C'est en tant que cet étant, par la remise (*überantwortet*) à qui seulement il peut exister comme l'étant qu'il est, qu'il est, en existant, le fondement de son pouvoir-être » : une diffé-

rence temporelle irréductible sépare le *Dasein* du fondement de son pouvoir-être, car ce n'est jamais comme lui-même qu'il est à son fondement. C'est pourquoi il ne peut être l'étant qu'il est – à qui il a été remis – que pour autant qu'il comprend la remise et y répond : « comprenant l'appel, le *Dasein* laisse le Soi-même le plus propre agir sur soi à partir du pouvoir-être qu'il a choisi. Ainsi seulement peut-il être responsable (*verantwortlich*) » (SuZ, 288). En faisant un pas de plus, on pourra dire que puisqu'il ne peut y avoir, pour que la remise soit, que répétition de la remise – dans la compréhension de l'appel –, alors le *Dasein est, en existant* authentiquement, le fondement de son pouvoir-être, car il est conjointement l'étant à qui il est confié et cet étant à qui il confie : « [Le fondement] est toujours seulement fondement d'un étant qui a à assumer l'être-fondement » (SuZ, 285). Le *Dasein* n'est donc l'étant qui confie – le fondement de son pouvoir-être – toujours qu'en étant l'étant à qui il est confié et l'étant à qui il confie : « Le *Dasein* est en existant son fondement, c'est-à-dire de telle manière qu'il se comprend à partir de possibilités, et, se comprenant ainsi, est l'étant jeté » (SuZ, 285). On doit toujours conserver cette structure transitive pour comprendre le *Dasein*.

Exister authentiquement, c'est être responsable, ce qui implique de correspondre à l'altérité constitutive de soi. L'ipséité n'est pas avant cette prise en charge, elle est comme responsabilité. Ce qui veut dire que la constance (*Ständigkeit*) de l'ipséité (*Selbstheit*) ne nomme pas la permanence (*Beharrlichkeit*) ou la mêmeté (*Selbigkeit*) du Je qui accompagne les représentations, comme chez Kant, mais bien l'unité dans la responsabilité. C'est aussi pourquoi ce qui est décidé dans la résolution demeure indéterminé, car la certitude de la décision signifie « se tenir libre pour sa re-prise possible et à chaque fois factivement nécessaire » (SuZ, 308), c'est-à-dire répéter le geste consistant à être ses possibilités plutôt que se laisser porter par elles.

À l'image de l'ipséité chez Romano, le souci indique donc à la fois un mode d'être et une manière de l'être. Cette équivoque « vise une seule constitution fondamentale selon la structure essentiellement duelle du projet jeté » (SuZ, 199). Le « formalisme » de l'ontologie fondamentale, qui l'empêcherait d'approcher le temps

comme temporalisation (IA, 44, 56), est donc bien plutôt ce qui donne la syntaxe pour penser la temporalisation de l'homme comme possible. C'est ce qu'indiquent les couples être-jeté-projet et facticité-existence, qui visent à penser le possible non en tant qu'il se grefferait simplement au soi, mais bien le possible comme lequel le soi se possibilise. C'est ce que confirment plusieurs passages, dont celui-ci, où on voit que l'existence, conçue d'après son « modèle » qu'est la résolution devançante, est indissociable de sa facticité, comme le pouvoir-être des possibilités dans lesquelles il se trouve : « La décision ne se soustrait pas à l'“effectivité”, mais découvre pour la première fois le possible factice, et cela en s'en emparant de la manière dont elle le peut en tant que pouvoir-être le plus propre dans le On » (SuZ, 299). On pourrait aller jusqu'à dire qu'il n'y a de *Dasein* que résolu, dans la mesure où le mode d'être du souci est le décalque structurel d'une manière d'être, l'existence résolue. Il est donc juste de soutenir, comme Romano, que Heidegger exclut de penser la mort comme événement, mais à condition de voir que l'événement a, dans *Sein und Zeit*, le même statut que le fait intramondain chez Romano. Or, la mort n'est pas un simple fait : elle fait signe vers une modalité de l'action où l'humain serait lui-même en jeu dans ce qui lui arrive et où, ainsi, il adviendrait. En ce sens, et en ce sens seulement, la mort a le même rôle que l'événement chez Romano, et le *Dasein* authentique la même fonction syntaxique que l'advenant.

Romano et Heidegger se rencontrent devant la tâche d'élaborer une grammaire philosophique qui puisse dire la temporalisation de la compréhension de ce qui n'est plus le sujet métaphysique. Si les deux herméneutiques réussissent à percer jusqu'à la verbalité de l'être, c'est que le *Dasein* et l'advenant indiquent avant tout des *manières* d'être, par conséquent des modes de temporalisation. Ce qui distingue les deux herméneutiques devrait dès lors être cherché dans l'*ethos* que ces grammaires mettent respectivement en place et qu'elles présupposent pour elles-mêmes. Mais ici, une nouvelle question émerge : le mode suivant lequel la temporalité se temporalise pour un « sujet » pourrait-il indiquer la manière même d'être de ce sujet, sa façon d'advenir dans ses possibilités ?

1. *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, 1998, 293 p.; *L'Événement et le temps*, Paris, PUF, 1999, 313 p.; *Il YA*, Paris, PUF, 2003, 382 p. Nous indiquerons les références à ces essais dans le corps du texte, entre parenthèses, en utilisant, respectivement, ces abréviations : EM, ET, IA.

2. Je ne présenterai pas le problème de l'origine du sens, qui avait guidé le parcours de ma communication et pour lequel je ne pourrais faire l'économie de développements que ne permettrait pas le cadre limité de cet article.

3. Dans la suite du texte, nous emploierons « événement » pour désigner l'événement en son sens événemential et « fait » pour l'événement au sens événementiel.

4. L'herméneutique événementiale, comme herméneutique de la temporalité, se décline suivant deux pôles : i) Le pôle événemential vise le *temps* comme « caractère descriptif de l'événement ». On a alors les trois dimensionnels du temps cités plus haut : le toujours-déjà, le futur et l'instant. ii) Le pôle expérientiel vise la *temporalité* comme dimension de l'ex-pé-rience. On a alors les trois échappées de la temporalité.

5. C'est à travers ces modalités que l'advenant « advient à soi à partir de ce qui lui advient » (ET, 194). Un trait structurel de l'ipséité est une « détermination structurelle de l'aventure humaine depuis son premier événement », alors qu'une modalité de réponse est une « capacité, plus ou moins grande mais toujours acquise, de se rapporter en première personne aux événements pour en faire l'insubstituable ex-pé-rience » (ET, 248-249). En d'autres mots, si les traits structurels désignent le « mode d'être » de l'advenant (l'ipséité), les modalités de réponse désignent ce même mode d'être en tant qu'il articule le processus même de singularisation. La nécessité de maintenir ces deux registres d'articulation vient du fait que l'advenant, même s'il est structuré par l'ipséité, peut être fermé aux possibles qu'ouvre l'événement, comme on l'observe dans le traumatisme ou le désespoir.

6. Dans *L'Événement et le monde* (p. 126), c'est la singularité, plutôt que la compréhension, qui complète la détermination structurelle de l'ipséité. Mais dans *L'Événement et le temps* (p. 248), que nous prenons pour modèle de cette classification, la singularité est présentée comme capacité acquise. C'est d'ailleurs ce que sous-tendait *L'Événement et le monde* (p. 125). Cette ambiguïté se comprend aisément. En effet, comme l'événement est de l'ordre du sens, il n'est l'occasion d'une singularisation de l'advenant *que pour autant* que celui-ci se comprend autrement en lui. La compréhension, au sens événemential, et la singularisation s'impliquent donc mutuellement.

7. Voir note précédente.

8. Nous indiquerons les références à *Sein und Zeit* dans le corps du texte, avec l'abréviation « SuZ » suivie de la page correspondant à la pagination allemande, en suivant la traduction Martineau.

9. Richard Kearny, *Poétique du possible*, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 118-119.

10. Nous empruntons cette expression à Marlène Zarader, dans *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1990, p. 242, qu'elle utilise toutefois dans un tout autre contexte.

La structure de la subjectivité selon Hegel : Désir, Reconnaissance, Altérité

Olivier Dionne, *Université Laval*

La question des origines de l'être humain a longtemps mobilisé les efforts de la réflexion philosophique. Elle le fait par ailleurs toujours et encore bien que cela n'y paraisse plus aussi explicitement étant donné la régionalisation et la superspécialisation des domaines de ce savoir. Nombreux en effet sont encore ceux qui se ménagent un accès à la littérature philosophique médiatisé par le « Connais-toi toi-même » de Socrate, existentiellement étonnés qu'ils sont de reconnaître soudainement au plus profond de leur être une béance réclamant réparation !

Bien qu'il m'apparaisse que chacun d'entre nous soit dans une certaine mesure continuellement aux prises avec ce « Qui suis-je ? » pathétique, mon but n'est pas ici d'en discuter le degré d'universalité, ni de savoir si d'y répondre devrait ou non constituer la tâche qui incombe à la philosophie. Ce qui m'intéresse n'est pas tant cette question en tant que telle que la manière dont à travers mon activité elle a trouvé la voie de son expression.

À s'enquérir de soi on se rend bien vite à l'évidence que sa recherche dépasse l'horizon individuel et porte sur quelque chose que tous les êtres humains ont en partage. Je parle ici de cette fameuse *nature humaine* des philosophes. À ce sujet, on s'est déjà contenté d'être des *animaux doués de parole*. Ensuite vint le temps où nous fûmes des *âmes créées par Dieu à son image*. Descartes qui pour des raisons qu'on connaît fit attention de ne pas trop s'éloigner, du moins en apparence, de cette conception, nous qualifia de *choses pensantes*, aussi créées par Dieu. Ce qui ne l'a pourtant pas empêché d'opérer une véritable révolution paradigmatique en philosophie en faisant de sa chose pensante le fondement absolu de toute connaissance au détriment de Dieu et autres arguments scolastiques ayant force d'autorité à son époque. C'était la naissance du *sujet de la connaissance*. Il semble qu'aujourd'hui, en général, on ne se

considère plus vraiment comme des animaux doués de parole, ni comme des âmes créées par Dieu, ni comme des choses pensantes. On se saisit plutôt dans l'horizon de la phénoménologie comme des consciences. Chacun est au fond parce qu'il se rapporte à lui-même sous le mode de la conscience de soi. Bref, nous sommes ce dont nous sommes conscients d'être.

Cela va de soi ! Mais de se reconnaître ainsi comme conscience ne peut faire autrement que de laisser sur son appétit celui ou celle pour qui la question de l'origine de son être pose véritablement problème. *Comment s'origine la conscience de soi ?* Voilà la question ! On voit bien que l'être humain ne naît pas en étant conscient de soi. Le nourrisson manifestement n'est pas conscient de lui-même, ne se sait pas différent d'un monde qui lui fait face. La conscience de soi est donc forcément quelque chose qui se développe avec le temps et dans le rapport à autrui. Comment se structure-t-elle donc ? C'est là l'objet du présent article. Fait notable : du temps où le christianisme était omniprésent et encore puissant tant au niveau politique qu'intellectuel, une telle problématique n'aurait pu se faire jour. L'âme humaine étant tout simplement créée par Dieu, il était impossible dès lors d'en questionner l'origine dans l'horizon du rapport au semblable.

C'est chez Hegel et plus précisément dans les sept paragraphes de la *Phénoménologie de l'esprit* qui introduisent la fameuse *dialectique du maître et du valet* que j'ai trouvé la première théorie *d'une structuration intersubjective de la conscience de soi*¹. Avant toutefois d'en exhiber le contenu et pour qu'on puisse y entrer convenablement, il est nécessaire d'abord de rendre compte du désir humain tout en le distinguant de celui de l'animal. C'est à travers l'interprétation kojévienne de la dialectique du maître et du valet que je fais ici office d'anthropologue philosophique !

Pour Hegel, la conscience de soi dans son immédiateté est *désir*². C'est un désir qui de surcroît est structuré de manière intersubjective, c'est-à-dire qu'il n'a d'être qu'à se retrouver au cœur de ce qui lie une subjectivité à une autre. Le désir est donc d'emblée *désir du désir de l'autre*. Cette formule choc est de Kojève. C'est

tout de même ce que j'assume comme pouvant être déduit de cette section de la *Phénoménologie de l'esprit* où Hegel procède à une *genèse fictive* des premiers rapports intersubjectifs proprement humains. En présentant une situation initiale où deux subjectivités ne se reconnaissant pas encore réciproquement comme des êtres humains s'engagent dans une lutte pour la reconnaissance, Hegel fait du signifiant de la reconnaissance (l'acte symbolique de reconnaître quelqu'un comme humain) l'enjeu du passage d'un état de nature animal à un état de sociabilité humain. Il montre par là que le désir humain est radicalement différent du désir ou plutôt de l'instinct animal, lequel vise la conservation de l'espèce. Le désir humain, par contre, a pour objet le désir d'autrui. Ce qui lui importe au plus haut point n'est pas la conservation de sa vie mais bien la reconnaissance, de la part d'un *alter ego*, de sa dignité d'être humain. Essentiellement donc et contrairement à l'animal, la conscience de l'Homme est dans son immédiateté désir du désir de l'autre ou encore désir d'être reconnue.

Dans les sept paragraphes de la *Phénoménologie de l'esprit* contenant la théorie du développement intersubjectif de la conscience de soi qui nous intéresse, Hegel mène une réflexion générale et abstraite sur le mode d'être de la conscience de soi. Il y montre non seulement que la conscience de soi désire être reconnue, mais affirme essentiellement qu'elle n'est comme telle, c'est-à-dire comme conscience de soi, qu'en tant qu'elle est reconnue par une autre. Bref il désigne le processus de reconnaissance comme étant l'essence même de la subjectivité humaine. C'est ce que l'on retrouve dès la première phrase : « La conscience de soi est *en soi et pour soi* en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu³. » Pour Hegel donc, la subjectivité *humaine* n'existe comme subjectivité *spécifiquement* humaine que parce qu'elle est *a priori* reconnue, contrairement à Locke et Fichte, par exemple, qui postulaient encore l'existence en soi d'une subjectivité humaine avant l'acte de reconnaissance provenant d'une autre.

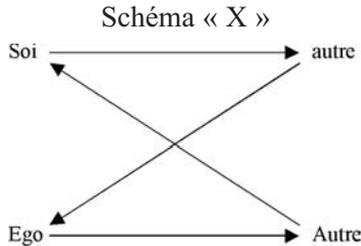
Ce qu'on constate donc, c'est que le mode d'être de la conscience de soi n'est pas le même que celui d'une chose ou encore d'un organisme. Le soleil existe encore lorsqu'on fait abstraction du regard d'homme posé sur lui. La conscience de soi, non. Bien qu'elle soit aussi réelle que la nature, sa propre réalité lui vient d'autre chose que de sa consistance matérielle. Elle est idéelle et provient du *signifiant de la reconnaissance*, celui-ci conférant à la subjectivité humaine une existence spirituelle ou encore symbolique. La subjectivité humaine ne peut donc pas être immédiatement, sans distance intérieure ni médiation, conscience de soi. Elle ne le devient que par la médiation de la reconnaissance d'autrui.

Hegel présente cette thèse sous la forme d'une *dialectique intersubjective de la reconnaissance*, laquelle pourrait bien constituer – nous verrons plus tard pourquoi – la structure ontologique de l'esprit. Pour bien comprendre cette dialectique constituée de quatre mouvements, il convient d'abord de différencier ce que sont conscience de soi *en soi* (le Soi) et conscience de soi *pour soi* (l'Ego). J'illustrerai ensuite cette dialectique à l'aide d'un schéma que j'appellerai schéma « X », lequel nous permettra d'apprécier clairement le processus de structuration de la conscience de soi dans son rapport à autrui.

Il ne faut pas penser la distinction entre le Soi et l'Ego comme une distinction substantielle. Il s'agit plutôt d'une différenciation formelle entre deux limites de la conscience de soi. L'en soi désigne l'existence immédiate et singulière de la conscience comme désir. Celle-ci, puisqu'elle est d'emblée reconnue par autrui, a déjà la structure de la reconnaissance mais ne le sait pas. Elle ne se sait pas, ne se reconnaît pas comme conscience de soi. En tant qu'il est un désir qui ne se « connaît » pas, le Soi est tout à fait désintéressé de lui-même. Le pour soi, au contraire, est certain de sa libre réflexion sur soi. Il s'agit de l'Ego monadique renfermé sur lui-même, de l'univers du Moi conscient de sa propre réflexion. C'est là que se situe par ailleurs le sujet de la connaissance. En somme, le Soi est un mouvement de reconnaissance qui n'existe pas pour lui-même alors que l'Ego se reconnaît, est présent à lui-même dans son mouvement de reconnaissance. Ce qu'il s'agit donc de comprendre avec

la dialectique intersubjective de la reconnaissance, c'est la manière dont le Soi, par l'intermédiaire d'autrui, prend progressivement conscience de soi en se reconnaissant comme un Ego.

Voici le schéma illustrant les quatre mouvements de la dialectique intersubjective de la reconnaissance chez Hegel :



Le premier moment de la dialectique de la reconnaissance est un mouvement de reconnaissance immédiate de l'autre. Le Soi reconnaît immédiatement quelqu'un qui est là, devant lui. Puisqu'il n'est pas présent à lui-même dans son acte posant l'autre comme signifiant, le Soi se supprime en se projetant dans l'autre. Cependant, cette reconnaissance est aussi une abolition à l'endroit de l'autre puisque ce n'est pas l'altérité de l'autre qu'il reconnaît mais plutôt lui-même qu'il voit dans l'autre. En tant que désir immédiat qui ne se sait pas mais qui aspire à la reconnaissance, la conscience de soi en soi projette en l'autre l'objet de son désir, se reconnaît dans cet objet qui lui manque et abolit par le fait même l'autre conscience dans son altérité réelle.

Le second moment décrit le mouvement par lequel le Soi se reconnaît comme un Ego. Il s'agit d'un mouvement de reconnaissance de soi *médiatisé* par l'abolition de la projection de soi en autrui : pour devenir effectivement certaine de soi, la subjectivité doit abolir son aliénation dans l'autre, se dépendre de sa projection réifiante en autrui. Mais cette abolition a un caractère double puisque, d'une part, en abolissant son aliénation dans l'autre, la conscience de soi abolit *l'autre essence autonome*, c'est-à-dire qu'elle se détache de toute interaction avec l'Autre. D'autre part,

dans la mesure où elle se récupère non pas comme un Soi mais comme un Ego, c'est-à-dire comme pur mouvement de reconnaissance existant pour lui-même, la conscience de soi abolit son identité immédiate, abolit cette singularité de l'objet projeté en l'autre qui la caractérisait comme singularité.

Le troisième mouvement de reconnaissance que l'on peut considérer comme étant le versant positif du mouvement précédent, est le mouvement par lequel la conscience de soi reconnaît l'Autre dans le réel de son altérité. En posant l'existence de l'Ego, ce mouvement de reconnaissance a pour fonction positive de *re-libérer* l'Autre, de le laisser être par et pour lui-même. C'est ainsi que la conscience de soi s'ouvre civiquement à l'Autre (et vice-versa), le laisse se poser – en reconnaissant son altérité – comme une conscience de soi libre et autonome qui la reconnaît et qui désire être reconnue.

Je viens de présenter les trois premiers moments de la dialectique de la reconnaissance du point de vue d'une seule subjectivité. Or dans le cinquième paragraphe du texte, Hegel insiste sur le fait que ce mouvement de la conscience de soi dans sa relation à une autre conscience de soi est en réalité aussi bien l'activité de l'une que celle de l'autre. Du point de vue de l'Ego, chaque subjectivité voit l'*autre* faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et le fait *uniquement* dans la mesure où l'autre fait la même chose. Il va plus loin encore dans le paragraphe suivant en précisant qu'en réalité il ne s'agit pas comme le pense l'Ego de deux processus symétriques de reconnaissance mais d'une seule activité qui est de manière inséparable aussi bien celle de l'une que celle de l'autre. Ce qui veut dire que l'acte de reconnaissance n'appartient en propre ni à l'une, ni à l'autre conscience de soi et qu'il constitue par conséquent un tiers par rapport à chacune. L'acte de reconnaissance est la substance même du lien social (ce qui me semble être l'esprit) qui, n'appartenant en propre à personne, circule continuellement à travers le lien social illustré ici par le schéma « X ». C'est en ce sens, il me semble, que

la dialectique de la reconnaissance exhibe une structure intersubjective qui est la structure ontologique de l'esprit.

Enfin, le quatrième et dernier moment de la dialectique de la reconnaissance, en supportant les trois premiers, vient rendre compte du fait que la subjectivité est *a priori* reconnue. Il s'agit d'un mouvement de reconnaissance de soi *par* l'Autre. Cette reconnaissance provenant de l'Autre est la condition de possibilité du processus de reconnaissance tel que décrit. Si le Soi n'était pas d'emblée reconnu par un Autre, il lui serait impossible de participer de cette dialectique et de se constituer comme Ego. Ce dernier mouvement, puisque nous savons maintenant que la reconnaissance est une activité qui s'effectue à double sens dans le lien social, se laisse comprendre comme reconnaissance des signifiants de la reconnaissance réciproque. Hegel le dit de la manière suivante : « Les extrêmes se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement⁴. » Ce qui est tout à fait logique puisque cette reconnaissance provenant de l'Autre, pour être effective, doit elle-même être reconnue par le sujet qui en fait l'objet. C'est par l'intermédiaire d'un tiers (les signifiants de la reconnaissance réciproque), à savoir le langage ou tout autre symbole communément reconnu dans le lien social, que cette reconnaissance mutuelle devient possible. C'est d'ailleurs ce dont témoigne l'origine grecque du mot symbole. Le *symbolon* était un morceau d'argile que deux amis, en signe d'amitié, brisaient et dont chacun gardait un morceau. À l'époque, les gens habitaient souvent très loin les uns des autres et ne se rencontraient lors de voyages que peu fréquemment. Le symbole devait alors permettre à leurs descendants, lors de leurs propres voyages, de se reconnaître mutuellement comme amis et ainsi de s'accueillir, s'héberger, etc.

En tant que *désir du désir de l'Autre*, la conscience de soi en soi se creuse donc progressivement une intériorité réflexive en faisant sienne les normes de la reconnaissance réciproque provenant de la reconnaissance d'autrui. Plus précisément, c'est par une suite d'identifications imaginaires à ce qu'elle croit être le désir de l'Autre à son égard (projection de soi dans l'autre) que la conscience de soi se développe progressivement comme Ego.

Dans la section B du chapitre V de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel va utiliser cette structure dialectique pour distinguer trois formes d'attitudes morales dans le lien social. Nous entendons par « attitude morale » l'engagement *conscient* d'un Ego rationalisant d'un point de vue unilatéral sa position dans le lien social. Ce sont les figures de l'hédonisme, du sentimentalisme de la « belle âme » et de la vertu. Dans l'économie du texte hégélien, ces trois attitudes servent en fait à décrire *l'expérience de la rationalisation morale du lien social*, et constituent en ce sens l'expression historique de l'apparition de *l'individualisme*. La rationalisation morale va de pair avec l'individualisme, en ce sens qu'elle suppose une prise de conscience des normes du monde éthique gouvernant l'action de la subjectivité, une distanciation par rapport aux coutumes établies et par conséquent la destruction de *l'immédiateté* du contenu éthique au profit de la libre remise en question de celui-ci par la réflexion *individuelle*. La succession de ces figures dévoile plus précisément *la genèse de la loi morale à partir de l'expérience de la jouissance et de sa rationalisation*.

Dans la figure de l'hédonisme, le Moi se fixe consciemment sur son Soi, c'est à-dire que tout ce qui lui importe est la jouissance de sa singularité. Il se rapporte ainsi aux autres de manière *perverse* en projetant sur eux l'objet de son désir et de sa jouissance. Ici comme dans le premier mouvement de la reconnaissance, le Soi s'identifie inconsciemment à l'objet du désir projeté en l'autre. La subjectivité hédoniste nie consciemment l'autonomie et l'altérité réelle de l'autre, et affirme que l'autre est soi-même (son objet, son esclave).

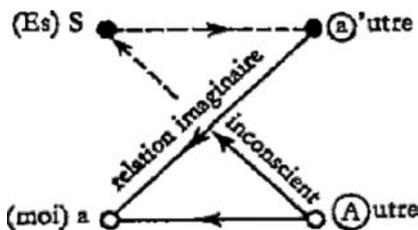
Le sentimentaliste de la belle âme, de son côté, se fixe consciemment sur l'autre et affirme qu'il ne lui veut que du Bien. Mais le Bien qu'il désire réaliser universellement et qui est celui de la *loi de son cœur*, n'est en réalité que son propre Bien singulier. Le sentimental *pense* donc que son activité vise à contribuer au *bien-être universel*. Mais en fait, la raison fondamentale de son attitude tient à la *jouissance inconsciente de faire la loi aux autres*. Le Soi du sentimental se fixe ainsi au lieu de l'Autre comme Loi.

Enfin, dans la figure de la vertu, le Moi nie consciemment sa singularité tout en exigeant le même sacrifice des autres. Il se fixe

ainsi consciemment au lieu de l'Autre comme *Loi morale*, celle-ci devenant l'objet principal de son amour en lui apparaissant comme pur universel, comme *devoir-être*. C'est la loi morale de Kant.

Bien qu'on ne soit pas encore dans le chapitre sur l'esprit, je me permets de faire l'hypothèse suivante : dans la mesure où ces figures ont un caractère historique – l'hédonisme comme représentant de la morale citoyenne et esclavagiste antique, le sentimentalisme de la belle âme comme sentimentalisme chrétien, enfin la figure de la vertu comme surgissement de la morale kantienne des Lumières – il semble qu'on puisse affirmer que Hegel utilise cette structure dialectique pour rendre compte de la logique du développement de l'esprit dans le temps.

J'aimerais enfin terminer en soulignant l'importante influence que cette théorie a exercée sur la pensée du psychanalyste français Jacques Lacan (1901-1981). Cet intellectuel pour le moins original, qui fut introduit à la philosophie de Hegel par les fameuses leçons de Kojève, s'est vraisemblablement inspiré de la dialectique de la reconnaissance pour thématiser à son compte la structuration de la subjectivité dans le lien social. En dehors du fait qu'il conçoit lui aussi la nature et le développement de la conscience en termes de *reconnaissance*, et qu'il assujettit tout autant le désir humain au désir de l'autre, Lacan a développé un schéma représentant la structure de la subjectivité qui ressemble drôlement au schéma « X ». Tout porte ainsi à croire qu'il s'est basé sur ces sept paragraphes de la *Phénoménologie de l'esprit* pour construire son schéma « L⁵ » dont voici une reproduction :



où S représente le sujet de l'inconscient, lequel correspond à la conscience de soi en soi dans la mesure où il s'agit bien d'un mou-

vement de reconnaissance qui ne se reconnaît pas comme tel. Lacan l'identifie ici au ça freudien (Es). Quant à a', il s'agit de l'autre, de l'*alter ego* tel qu'il se présente dans l'univers conscient mais imaginaire du moi (a). Enfin l'Autre comme subjectivité radicalement différente échappant à toute projection imaginaire provenant de l'Ego. Il est facile de voir que les extrêmes du schéma « L » sont les mêmes que ceux mis en jeu par la dialectique hégélienne de la reconnaissance. Sans entrer dans le détail de la théorie psychanalytique – ce qui nous porterait trop loin – mentionnons simplement que ce schéma est au cœur de la pensée lacanienne : il représente pour Lacan la structure même de la subjectivité et permet selon lui de déduire structurellement les trois uniques formes possibles de pathologies de l'esprit, à savoir la névrose (identification du Soi au moi), la perversion (identification du Soi à l'autre) ainsi que la psychose (identification du Soi à l'Autre).

1. Je reprends en fait dans cet article l'essentiel de ce qui a été développé par Olivier Clain dans « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, 17 (1997), pp. 1-24.

2. Voir § 426 de la *Philosophie de l'esprit* dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, édition de 1830, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1998 : « La conscience de soi dans son immédiateté est un singulier et un désir. »

3. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 150.

4. *Ibid.*, p. 152.

5. J. Lacan, *Le Séminaire II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 284.

La conférence « Que veut dire penser ? » de Heidegger

Emmanuelle Gruber, *Université de Montréal*

La conférence de Martin Heidegger intitulée « Que veut dire penser ? » est un texte où il ne s'agit pas simplement de définir « penser » mais où il s'agit de pousser en profondeur la réflexion sur cette notion, car elle s'inscrit au cœur de la pensée de Heidegger. Nous nous proposons une explication et une méditation sur cette conférence, centrale au sein du recueil *Essais et conférences*. Le nœud de ce texte peut être compris, dans un premier temps, à partir de son titre qui signifie : « qu'est-ce qui nous appelle à penser ? » Pour Heidegger, cette interrogation est cruciale parce qu'elle questionne l'être de l'homme en même temps que l'être de la pensée et même l'être lui-même. « Que veut dire penser ? » est un texte qui concentre certains thèmes centraux, tels que l'Autre pensée, la pensée logique héritée de la métaphysique, la pensée poétique et ses résonances chez les Grecs. « Qu'appelle-t-on penser ? » donne aussi un diagnostic de la pensée d'aujourd'hui, c'est-à-dire de la pensée issue de la tradition philosophique qui est à l'origine de la technique moderne. Cette autre pensée se questionne sur la pensée elle-même et tente de faire son chemin hors des sillons de la métaphysique¹.

Ainsi, nous allons effectuer un cheminement à travers cette conférence, afin d'en approcher les points suivants : la pensée et l'être, l'essence de l'homme, la pensée poétique, la pensée logique et enfin la présence.

D'abord, afin de mieux comprendre la visée de Heidegger dans cette conférence, attardons-nous sur son titre, et pour cela il est pertinent d'examiner les indications que donne Heidegger dans la seconde partie du cours de 1954 « Qu'appelle-t-on penser² ? », où Heidegger explique premièrement qu'il y a quatre modes sous lesquels on peut comprendre cette question. Premièrement : « que signifie penser³ ? », deuxièmement « que signifie penser dans la doctrine traditionnelle ? », troisièmement « quelles conditions doivent

être réunies pour que nous pensions de manière adéquate⁴ ? », et quatrième « qu'est-ce qui nous appelle à penser⁵ ? » Ces quatre questions forment une unité. Mais c'est la quatrième qui permet de comprendre le tout. Dans le mot « heissen », qui signifie appeler, il y a, outre les considérations habituelles, un sens particulier à étudier. Il y résonne une idée de chemin, d'invitation, de commander au sens de « prier à⁶ ». Ainsi, la question « qu'appelle-t-on penser ? » signifie plutôt : qu'est-ce qui nous incite à penser ? Heidegger veut mettre en lumière ce qui nous appelle à penser ; et ceci même nous donne à penser. Et ce qui donne le plus à penser, « le Point le plus critique⁷ » dans la conférence, c'est le Penser lui-même⁸ : *das Bedenkliche*. Heidegger réveille donc la question de la pensée et nous allons voir pourquoi.

Dès le début de la conférence, Heidegger amène la notion suivante : *das Bedenkliche*, c'est-à-dire ce qui donne à penser, le point le plus critique ; mais ce mot signifie aussi l'inquiétant. Il y a donc quelque chose d'inquiétant à considérer : c'est que la pensée ne se pense pas elle-même, qu'elle ne se préoccupe pas de son objet. C'est ce qu'indique cette phrase à la fin de la conférence : « La philosophie procède comme s'il n'y avait d'aucun côté aucune question à poser⁹. » Et ceci est particulièrement suspect, et c'est cela qui doit nous inciter à penser. Heidegger nous invite donc à cette démarche, il réveille la question de la pensée. Mais pourquoi insiste-t-il tant sur la pensée impensée ? Parce que derrière la pensée se profile l'être, lui-même impensé. Et l'on sait depuis *Être et Temps* que la question de l'être est la question fondamentale pour la pensée, et aussi pour l'homme lui-même. Ce dernier est le seul à comprendre l'être, ce qui fait de lui un étant particulier, qui occupe une place privilégiée et dont l'essence même est marquée par cette compréhension. La relation intime entre être humain et être implique donc que la question de l'être concerne aussi l'être de l'homme.

La chose à considérer s'est déjà montrée à l'être de l'homme, mais elle se dérobe. L'homme a oublié l'être et même a oublié qu'il a oublié l'être. Il a perdu également l'idée que la pensée *est à* l'être. C'est pourquoi Heidegger cite ce vers de Hölderlin : « L'homme est un signe, vide du sens ». Cela signifie que l'homme est un étant par-

ticulier, il s'est tourné vers la chose à considérer (il est le « signe »), mais il ne la comprend pas. D'où « vide du sens ». Pourquoi ne la comprend-il pas ? Parce qu'il ne pense pas ce qui est à penser¹⁰. Mais ceci doit être bien compris : ce n'est pas par manque d'effort de la part de l'homme mais bien plutôt parce que ceci est le destin de l'homme. De plus, pour bien comprendre ce que veut dire « penser en propre », il faut comprendre la pensée telle qu'elle est aujourd'hui, et en faire en quelque sorte un constat.

Cette citation de Hölderlin nous montre la position de l'être humain. Mais si tel est son destin, c'est qu'il participe d'une pensée, la pensée métaphysique ou logique, où l'être a été oublié. Cela signifie que l'homme est pris dans une interprétation particulière de l'étant qu'est la pensée philosophique traditionnelle. Cette pensée métaphysique est celle d'aujourd'hui et elle peut être caractérisée comme une pensée logique. Quelle est donc cette pensée logique ? Il s'agit tout simplement de la pensée que nous connaissons aujourd'hui, une pensée qui n'est pas une pensée originaire. Elle est dérivée de cette pensée première, dont nous allons parler peu après. Ainsi, Heidegger nous dit que nous pensons déjà mais « pas en mode propre¹¹. »

Cette pensée logique ou conceptuelle est dominée par la structure prédicative. Elle est calquée sur la structure linguistique ; c'est-à-dire que l'étant sera d'emblée sous l'emprise d'une certaine interprétation. Expliquons en détail : c'est la faculté de raison comme percevoir qui est au départ privilégiée. Il faut comprendre percevoir ici comme « remarquer quelque chose de présent et le remarquant le prendre devant soi¹². » Ainsi, l'étant est laissé *présent*, en face de nous. L'être de l'étant est pris au départ comme *sous-jacent*, comme ce qui est là devant, comme « le présent dans sa présence¹³. » L'étant est pensé comme « présent en face de nous. » Il est donc *pro-posé* (posé devant). Et la pensée se trouve conçue comme se posant en face de l'étant. D'où la prédominance de la structure prédicative et *pro-positionnelle*¹⁴. Compris dans sa relation à nous, l'étant est donc *re-présentation*¹⁵. Le trait fondamental de la pensée est donc la re-présentation. Ainsi, la pensée logique se traduit par une mainmise du

concept sur l'étant¹⁶. La pensée concept a une véritable *em-prise* sur les étants.

La science par exemple relève de ce type de pensée. « La science ne pense pas » dit Heidegger¹⁷, et il ajoute peu après : « cette proposition choque notre conception habituelle de la science. » Mais il faut bien comprendre les mots de Heidegger. Il ne veut pas dire par là que la science ne demande aucun effort de réflexion, ou bien que les scientifiques soient dépourvus de raison, mais bien que la pensée scientifique relève d'une pensée conceptuelle, et non d'une pensée de type originaire. Et cette pensée conceptuelle, que nous appelons pensée tout court aujourd'hui, n'est précisément pas une pensée.

Afin de mieux comprendre ceci, nous allons citer « L'origine de l'œuvre d'art » qui nous livre un indice en rapport avec ces réflexions. Heidegger écrit que « par moments, nous avons encore le sentiment que depuis longtemps on a fait violence aux choses en leur intimité, et que la pensée y est pour quelque chose¹⁸. » Il s'agit ici de la pensée conceptuelle, et elle est dite faire « violence aux choses. » C'est-à-dire que le concept, *Begriff*, a une emprise sur les choses, et les empêche de s'épanouir selon leur mode propre. Il faut donc « laisser ce qui se montre apparaître dans la non-occultation¹⁹. » Il s'agit ici du *Seinlassen*, du laisser être : laisser les choses se montrer à nous de la manière qui leur convient le mieux. La science, au contraire, impose d'emblée un cadre théorique.

Mais la pensée logique ou métaphysique qui a permis la science n'est pas une pensée déviante, au sens où c'est l'être humain qui par négligence aurait préféré ce type de pensée plutôt qu'un autre. L'avènement de la métaphysique, l'oubli de l'être relève d'un destin de l'Occident, dont l'être humain procède ; ce destin n'est pas dirigé ou voulu par lui. Ainsi, disons-le rapidement, ceci relève de l'histoire de l'être comme destin de la pensée occidentale, d'où la notion d'envoi destinal (*Geschick*). De la pensée de Platon, considérée comme le début de la pensée occidentale, la métaphysique est advenue, et l'être a été oublié, jusqu'au point où l'on a même oublié que l'on avait oublié l'être. L'être est donc l'impensé, en retrait. Il ne subsiste que l'étant. Heidegger pense donc que la métaphysique ne parle que de l'étant. Elle est donc l'histoire de l'oubli de l'être. Cette

pensée métaphysique est la pensée logique que nous venons de voir, qui a permis la pensée scientifique et même la technique. C'est ici la thèse centrale de Heidegger dans cette partie sur la technique de *Essais et conférences* : la technique est une conséquence de la métaphysique. La technique est donc pour lui un mode destinal de dévoilement. Ce mode est la *pro-vocation*, qui somme la nature de se donner comme fond, comme réserve, prête à être exploitée, et traitée comme un objet. L'auteur nomme cet « appel provocant²⁰ », le *Gestell*, c'est-à-dire l'arraisonement, qui pousse l'homme à traiter la nature de cette manière²¹. La technique est donc un *Gestell* dans son essence. La nature est prise comme à disposition, c'est-à-dire comme un fond disponible et la métaphysique, crispée sur l'étant, a engendré au fil de l'histoire la technique comme un de ses modes.

En poursuivant notre chemin dans la conférence « Qu'appelle-t-on penser ? », nous voyons que Heidegger rapproche pensée et poésie. Il nous dit : « Ce que dit le poète et ce que dit le penseur ne sont jamais identiques. Mais ils peuvent dire la même chose de manières différentes²². » En quoi pensée et poésie sont-elles liées ? « L'essence de la poésie repose dans la pensée²³ » déclare Heidegger. La poésie est donc fondamentalement une pensée. Mais pas n'importe quelle pensée, une pensée poétique ou une pensée comme *mémoire*. Qu'en est-il de cette mémoire ? Heidegger nous prévient qu'il ne s'agit pas de la faculté habituelle psychologique. Le mot allemand pour « mémoire » est *Gedächtnis*. Il faut décomposer ce mot pour mieux le comprendre : *Ge-dächt-nis*. Le préfixe *Ge-* indique le rassemblement et *dächt* est une forme de *denken* qui signifie penser. Mémoire est donc bien le « rassemblement de la pensée²⁴ » et Heidegger ajoute que « ce rassemblement abrite auprès de lui et cache en lui ce à quoi il faut toujours préalablement penser, à propos de tout ce qui est²⁵. » La mémoire, de par son être, est originelle, elle concentre en elle, elle *garde* ce qui mérite le plus d'être pensé comme une parole ancienne imprégnée de sagesse²⁶. Mais ceci a été oublié. Ce qui doit être pensé n'est plus pensé, est perdu dans l'oubli. Mais dans les vers du poète résonne cette parole ancienne. Le poète se souvient quand tous ont oublié. C'est pourquoi la poésie est une pensée entendue comme mémoire.

Grâce à une lecture de la fin de « L'origine de l'œuvre d'art », il est possible de compléter quelques mots sur la poésie. Dans ce texte, Heidegger explique que « tout art est Poème²⁷ », et que l'art est une mise en œuvre de la vérité entendue comme *aletheia* (ouverture). Ainsi, le Poème est ouverture et mise en œuvre de la vérité. « [...] [I]l est la fable de la mise au jour de l'étant²⁸ » et Heidegger ajoute que « la langue elle-même est Poème au sens essentiel²⁹. » Mais il ne s'agit pas bien sûr de n'importe quelle langue. Heidegger nous dit un peu avant, qu'il faut avoir « une juste notion de la langue³⁰ ». De la même manière que pour la pensée, l'auteur veut parler ici d'un langage moins conceptuel, qui impose le moins possible de préconçus aux étants³¹. Du langage à la pensée il n'y a qu'un pas à faire, car les humains ne savent penser que par le langage. La langue est poème. La pensée est donc aussi un peu poème, et donc tout comme le poème, il est une mise en œuvre de la vérité, il ouvre une clairière dans les chemins boisés. Ainsi, la pensée poétique tout comme le poème est vérité.

En somme, la pensée poétique est caractérisée par sa proximité à l'être ; elle est proche de la pensée originaire issue de la pensée grecque, elle est mémoire et poème, et enfin elle est dépourvue de préjugés métaphysiques et n'impose pas à l'étant une conception comme re-présentation.

Enfin, Heidegger à la fin de la conférence nous annonce brièvement quelques éléments qui nous montrent le chemin de l'Autre pensée, qui consiste entre autres (en tout cas dans un premier temps) en une manière particulière de voir l'être comme en rapport avec le temps. Il nous dit d'abord que l'être entendu comme présence, ce qui est la façon dont l'être est considéré par la métaphysique, doit être pensé de façon originelle, c'est-à-dire comme avènement, comme dispensation dans l'histoire : comme *Ereignis*. Ainsi, l'être comme avènement (*Ereignis*) s'est donné et ceci est le destin de l'Occident. Puis, il a été interprété de différentes façons selon les époques, entre autres comme présence. Heidegger veut montrer ici que l'*Ereignis* est le grand impensé.

Que veut dire présence ? Le mot « présence », qui apparaît ici, est interprété de deux manières : suivant la tradition métaphysique

ou bien dans son sens heideggerien dit originel. Pour Heidegger, « Être (*Sein*) veut dire présence (*Anwesen*)³². » Sous la conception métaphysique, la présence a été comprise d'une toute autre façon que dans son sens originel. Elle a été vue comme *permanence* comme *présent*. C'est pour cela que Heidegger fait tout de suite mention d'un mystère, parce que la présence n'est pas pensée en propre, c'est-à-dire en fonction du temps, de la durée, mais comme présent figé. Heidegger ajoute que « le présent qui domine dans la présence » (métaphysique) « est un caractère du temps. Mais son être ne se laissera jamais saisir par le concept traditionnel de temps³³. » Il s'agit ici d'un temps compris dans la perspective de la métaphysique, caractérisé par le permanent. Ce qui est différent d'un temps compris comme durée, qui permet l'être, (alors que la métaphysique reste dans l'étant) qui lui-même permet une pensée originelle.

À l'inverse de la conception traditionnelle, Heidegger pense donc l'être en tant que présence, et ceci est permis grâce au temps. C'est la thèse de *Être et Temps*. Une phrase du texte de « Temps et Être » peut nous éclairer : « [...] mais le temps passant constamment, il demeure en tant que temps. Demeurer signifie : ne-pas-s'évanouir, donc : avancée vers l'être³⁴ », c'est-à-dire présence : *Anwesen*. À la fin de la conférence, Heidegger donne quelques indications sur le temps comme présence originelle. Mais ceci reste impensé. « Aussi longtemps que nous ne considérons pas en quoi l'être de l'étant repose, [alors] il apparaît comme présence³⁵ » et donc nous ne pensons pas encore, c'est-à-dire que nous ne pensons pas l'être dans son origine, avec le temps. C'est pourquoi Heidegger demande « qu'appelle-t-on penser ? », parce que cette Autre pensée n'est pas encore venue et que la pensée originelle n'est pas advenue. Heidegger ouvre donc la fin de sa conférence en direction de « Temps et être », car approcher l'être entendu comme temps-durée est une première marche vers la pensée originelle. L'enjeu de « Temps et être » s'inscrit donc complètement dans la problématique de « Que veut dire penser ? » qui questionne la pensée elle-même.

Cette conférence nous a donc apporté une réflexion sur la pensée, motivée au départ par le fait qu'elle ne se pense pas elle-même

et ne pense donc pas non plus l'être. C'est pour cela qu'elle donne à penser. Au fond de la question « *Que veut-dire penser ?* », surgissent des questionnements fondamentaux pour la philosophie de Heidegger, sur l'être et l'essence de l'homme. D'où la pertinence de cette question et la richesse de cette conférence. Mais surtout, la question « *qu'appelle-t-on penser ?* » nous conduit à l'*Ereignis*, l'avènement de l'être. En effet, la question demandait : « *qu'est-ce qui nous permet de penser ?* », c'est-à-dire quelles sont les conditions et quelle est l'origine de la pensée. De par le lien ontologique fondamental entre homme, penser et être, nous avons vu qu'il est indispensable de considérer cette possibilité de penser en fonction de l'*Ereignis*. De plus, la question demandait « *qu'est-ce que penser ?* ». D'après l'étude de cette conférence, la pensée est indissociable de l'être, en tant qu'historique ou envoi destinal. Ainsi, la conférence nous amène dans un chemin méditatif jusqu'à l'impensé, c'est-à-dire l'*Ereignis*. Il est donc la clé de la pensée, parce qu'il est la condition de possibilité, l'origine, en même temps que ce qui nous porte à penser et ce qui est à penser.

1. Il faut prendre « métaphysique » ici au sens heideggerien, c'est-à-dire au sens de la tradition philosophique de Platon à Nietzsche caractérisée par l'oubli de l'être.

2. Le cours de 1954 « *Qu'appelle-t-on penser ?* » est très semblable à la conférence de 1952 en son début.

3. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, PUF, coll. « *Épiméthée Essais philosophiques* », 1967, p. 127.

4. *Ibid.*, p. 128.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 131 et suiv.

7. *Id.*, « *Que veut dire penser ?* », dans *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, coll. « *Tel* », 1958, p. 153.

8. *Id.*, *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, p. 138.

9. *Id.*, « *Que veut dire penser ?* », *op. cit.*, p. 168.

10. Pour bien comprendre ceci, il faut se rappeler que le point le plus critique « se montre en ceci que nous ne pensons pas encore. »
11. *Ibid.*, pp. 165-169.
12. *Ibid.*, p. 165.
13. *Ibid.*, p. 166.
14. Pour cette idée voir Arion Lothar Kelkel, *La Légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1980.
15. Martin Heidegger, « Que veut dire penser ? », *op. cit.*, p. 167.
16. Notons qu'en allemand le mot concept se dit *Begriff* qui vient de *begreifen* qui signifie prendre.
17. *Ibid.*, p. 157.
18. *Id.*, « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962, p. 23.
19. *Id.*, « Que veut dire penser ? », *op. cit.*, p. 158.
20. *Id.*, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 26.
21. Et même se traiter lui-même comme un étant.
22. *Id.*, « Que veut dire penser ? », *op. cit.*, p. 163.
23. *Ibid.*, p. 161.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. Heidegger cite à ce sujet le mythe.
27. *Id.*, « L'origine de l'œuvre d'art », *op. cit.*, p. 82.
28. *Ibid.*, p. 83.
29. *Ibid.*, p. 84.
30. *Ibid.*, p. 84.
31. Comme le fait la science par exemple. Nous verrons ceci un peu plus loin.
32. *Id.*, « Que veut dire penser ? », *op. cit.*, p. 168.
33. *Ibid.*, p. 169.
34. *Id.*, « Temps et être », dans *Question IV*, Paris, Gallimard, coll. « Classiques de la philosophie », 1968, p. 15.
35. *Id.*, « Que veut dire penser ? », *op. cit.*, p. 169.

Avons-nous *le* temps pour l'art ? Regard critique sur la relation entre « authenticité » et « temporalité » dans l'expérience esthétique gadamérienne.

Olivier Mathieu, *Université McGill*

Avons-nous le temps pour l'art ? De toute évidence, poser la question signifie d'ores et déjà que cela ne va pas de soi. Coincés comme nous le sommes entre nos diverses obligations, il devient de moins en moins facile de prendre le temps pour l'art, ne serait-ce que pour une visite rapide au musée. Or, le rythme effréné de notre vie quotidienne ne constituerait-il pas en lui-même une excellente raison de chercher un moment pour l'art ?

En effet, tel qu'il nous rejoint le plus souvent, l'art nous divertit et nous soustrait au fardeau de notre labeur quotidien. Trouver le temps pour l'art devient donc une façon de s'arracher, pour un temps, à nos préoccupations. Mais, dans de tels cas, est-ce réellement une motivation particulière qui nous conduit vers l'art et son expérience, ou n'est-il pas plus exact de dire, ainsi que je l'ai suggéré, que c'est *l'art qui nous rejoint* ? Il n'est pas rare, en effet, que nous nous trouvions littéralement assaillis par le flot incessant de productions artistiques vouées à notre divertissement sans que nous n'ayons vraiment cherché à nous y soumettre. Pensez seulement au débat qui occupait – tant bien que mal – certains de nos médias récemment à propos du phénomène de « convergence ». Là, l'espace ménagé à l'expérience de l'art n'était pas le fait de *notre* intention, mais bien de celle de toute une industrie. Malgré tout, malgré qu'il soit facile et dans une certaine mesure justifié de voir dans le phénomène de convergence un aspect de la soumission de l'art aux diktats de la production en masse propre à nos sociétés modernes, il me semble néanmoins réducteur de comprendre la fonction divertissante de l'art comme un simple phénomène social et contemporain. J'en veux pour preuve le nombre effarant de penseurs qui, depuis l'Antiquité, ont traité de cet aspect de l'art. Pour des raisons d'éco-

nomie de temps, mais également par simple préférence personnelle, j'illustrerai ce point en ne me référant qu'à Pascal.

Dans ses *Pensées*, Pascal développe une réflexion puissante et fortement ancrée dans ses convictions religieuses sur le thème du divertissement en général, tant celui procuré par l'art que celui de la chasse ou du jeu. La thèse pascalienne est que l'homme cherche à se divertir en raison de son état misérable dans l'existence. Hors de Dieu et, du même coup, hors de la vérité, l'homme devient un mystère pour lui-même, un mystère angoissant qui lui serre le cœur puisque la vérité de son être, le sol de son existence, se dérobe à chaque fois sous ses pieds. Face à cette angoisse existentielle, il n'est qu'une seule solution : l'homme doit faire le pari de la foi. Or, la foi selon Pascal s'explique par la résolution à se soumettre, encore et encore, à cette angoisse qui habite l'homme comme le vestige de sa chute. Dans cette angoisse, au cœur de sa misère, l'homme redécouvre le souvenir de son ancienne proximité avec Dieu et accède ainsi à la seule grandeur d'âme qui lui soit donnée d'avoir. Cette voie exige par contre une force d'esprit et un pouvoir de résolution que tout un chacun ne possède pas nécessairement. Face à l'angoisse de la question qu'il est pour lui-même, l'homme préférera succomber aux plaisirs des passions, de la science, ou de l'art, une fuite vers l'avant qui signifie pour lui la soumission aux exigences des bonheurs qu'il convoite. « Nous sommes plein de choses qui nous jettent au dehors », écrivait encore Pascal. Il me semble que cette citation donne bien à comprendre que l'élan vers le divertissement ne répond pas tant d'un phénomène social que de la constitution existentielle de l'homme. Tant et si bien que l'on voudrait y lire, et certains ne s'en sont pas privés, une anticipation de l'existentialisme kierkegaardien et de la phénoménologie heideggerienne.

Ce que ce bref détour par les *Pensées* de Pascal doit laisser voir, c'est que l'attitude qui approche l'art comme simple divertissement est plus que ce qu'elle ne sait d'elle-même. Ce à quoi on pourrait ajouter, regagnant du même coup le territoire de questionnements plus gadamériens, en soulignant qu'en se manquant elle-même, cette attitude manque également de réaliser la manifestation authentique de l'art dans l'expérience qu'elle en fait. Dès lors que l'on a montré

qu'il n'est pas d'expérience de l'art qui ne nous divertisse de notre angoisse existentielle ou, plus simplement, de nos préoccupations quotidiennes, la question n'est plus de trouver une norme pouvant nous permettre de discriminer l'œuvre d'art des autres formes de productions artistiques simplement divertissantes, mais bien de dégager le critère grâce auquel il sera possible de reconnaître l'authenticité d'une expérience de l'art. Autrement dit, il ne s'agit plus de vérifier dans quelle mesure *l'objet* est digne d'une expérience de l'art, mais bien plutôt de cerner ce que cette expérience exige de la conscience pour être authentique.

Gadamer veut nous convaincre que l'expérience authentique d'une œuvre d'art exige de celui qui la fait une certaine forme de présence, une « *présence à* » l'œuvre qui modifie sa manière d'être attentif à sa signification. Rien de très mystérieux ni de choquant à cette proposition puisque l'on peut aisément lui accorder que nous ne contemplons pas d'un même œil, ni n'organisons notre expérience de la même manière, dès lors que nous nous trouvons confrontés à la *Fontaine* de Duchamp ou à un urinoir dans une toilette publique. Ce qui caractérise essentiellement l'expérience où fait rencontre une œuvre d'art, de dire Gadamer, repose sur la revendication signifiante de l'œuvre, c'est-à-dire sur le fait qu'elle élève une certaine prétention à la vérité.

Étant donné le sujet de ma présentation, et le peu de temps qui m'est imparti, je me limiterai à ne dire que quelques mots à propos de la prétention de l'art à la vérité. Dans l'expérience de l'art, ce qui constitue la vérité en question n'est rien d'autre que l'être même du *Dasein*, à savoir l'essence de son existence qui est de laisser advenir un monde par le langage. L'expérience de l'art « est un miroir qui, à travers les siècles, advient constamment de manière originale, et dans lequel nous parvenons à contempler le reflet fugitif de nous-mêmes [...] : ce que nous sommes, ce que nous pourrions devenir, et l'essence de notre activité¹. » Cela s'accomplit en deux temps. D'abord, les œuvres d'arts sont autant d'assises ou de points de repère grâce auxquels un monde peut non seulement s'ouvrir *comme* monde, mais également *demeurer* ouvert et *advenir* dans le temps grâce à l'activité effective de la conscience qui les découvre et les

accompli. Ce processus est similaire à celui que Hegel comprenait dans son *Esthétique* comme *Einhausung*, à savoir le processus par lequel la conscience, en travaillant le monde, le façonne à son image en lui conférant du même coup l'aspect d'une familiarité durable. Mais ensuite, parce qu'elles représentent elles-mêmes une organisation signifiante, originale, et irréductible – un monde en soi en quelque sorte –, les œuvres d'art reflètent d'une certaine manière la vérité même de l'effectivité et de la temporalité propre à l'advenir de notre monde. Cela repose d'une part sur une compréhension de l'activité créatrice comme « mise en œuvre » d'une interprétation, et, d'autre part, sur le fait que l'énoncé de l'œuvre ainsi constitué acquiert ainsi une permanence et une instance dans le monde qui transcende la finitude de notre existence². Voilà, en somme, la vérité que l'expérience authentique de l'œuvre d'art doit laisser advenir pour la conscience : elle doit s'y reconnaître en son activité et effectivité essentielle qui est d'amener l'être à l'éclaircie du langage.

Or, je disais que l'authenticité de cette expérience repose sur une modalité particulière de « présence à » l'œuvre³. Celle-ci constitue ce que j'ai voulu appeler ici l'*authenticité de l'expérience esthétique gadamérienne*. Il ne s'agit pas, cependant, d'une expérience *esthétique* telle qu'elle est définie par la seule rencontre avec l'art ou le beau. En sollicitant le concept d'esthétique, je me réclame plutôt d'un texte de Gadamer daté de 1980, *Intuition et vivacité*, ainsi que du sens étymologique du terme, lequel renvoie à une forme de connaissance fondée dans l'*aisthesis*, le « perçu » ou le contenu de nos intuitions spatio-temporelles. L'expérience esthétique gadamérienne est caractérisée par le fait que ce qui se donne dans une perception, l'*aisthesis*, est toujours immédiatement signifiant. Chacune de nos intuitions, ainsi que le suggérait déjà Aristote, est immédiatement tournée vers l'universel : nous ne sommes jamais conscients d'une perception brute à constituer, mais c'est toujours déjà « quelque chose » qui se montre. Ce phénomène a pour condition de possibilité notre situation dans une communauté vivante de langage qui porte, pour ainsi dire, chacune de nos expériences signifiantes.

Nous vivons dans le *logos*, et le *logos*, la linguisticité propre à l'être-au-monde humain, s'accomplit en rendant quelque

chose visible afin qu'un autre puisse le voir. [...] De cette façon, l'opposition abstraite de l'intuition sensible et intellectuelle – corrélative de l'opposition entre l'intuition [comme *aisthesis*] et le concept – est en fait transcendée⁴.

Pour l'expérience de l'œuvre d'art, cela signifie que l'œuvre se donne toujours déjà comme œuvre, que nous la reconnaissons toujours d'emblée comme telle. Néanmoins, la signification de l'œuvre et sa prétention à la vérité n'en ont pas pour autant atteint la sphère du « visible » : simplement voir un tableau, l'apercevoir, ce n'est pas encore en faire l'expérience à proprement parler. L'expérience authentique de l'œuvre exige en outre que la conscience participe de son advenir, qu'elle en réalise le sens propre à travers son interprétation : elle exige qu'elle soit entièrement « présente à » elle et qu'elle soumette son agir interprétatif à ce qui l'appelle. Avoir une expérience esthétique authentique signifie alors que la conscience modifie sa façon de laisser le phénomène de l'œuvre advenir en un espace et un temps de telle façon que ce qui advient ainsi le fasse en sa vérité propre. L'authenticité de la « présence à » l'œuvre requiert donc de la conscience qu'elle fasse abstraction de ses intérêts personnels et de ses préoccupations quotidiennes, c'est-à-dire qu'elle mette entre parenthèse le monde de l'affairement qui détermine normalement son agir, et qu'elle comprenne, pour un temps, ses possibilités d'être uniquement à partir des exigences de sens élevées par l'œuvre. Autrement dit, l'expérience authentique exige de la conscience qu'elle se *distraine* du monde de l'affairement. À l'inverse de chez Pascal, par contre, cette distraction ne correspond pas à une forme d'oubli existentiel de la vérité de l'être, mais plutôt elle est le rappel à la conscience, depuis l'oubli de soi dans l'affairement, de ce que son être est essentiellement.

Afin d'explicitier comment cela s'accomplit dans la relation spatiale de la conscience au phénomène, Gadamer sollicitera la structure participative propre au jeu. Pour faire bref, on peut dire que le jeu est l'articulation phénoménologique du cercle herméneutique appliquée à la manière dont nous formons une intuition à partir de nos diverses perceptions. Ainsi compris, le jeu représente ce mou-

vement de va-et-vient incessant entre nos perceptions particulières et la totalité de signification qu'est l'œuvre, mouvement grâce auquel celle-ci prend forme en une intuition qui nous la représente. Ce que l'on doit retenir de ceci, c'est que l'œuvre n'a d'être que par la participation de la conscience à son accomplissement ; *a fortiori, l'œuvre est cet accomplissement (Vollzug)*. Or, cela signifie qu'elle en est tout autant le résultat accompli que le processus d'accomplissement lui-même. Concrètement, on est amené à comprendre que l'être de l'œuvre d'art n'est pas le support simplement matériel dans lequel elle s'installe et prend forme, mais plutôt le phénomène de l'accomplissement lui-même. En fait, la matérialité de l'œuvre n'a de signification que par la manière dont elle oblige la conscience à réunir les diverses perceptions qu'elle en a.

Afin d'illustrer cette idée, on n'a qu'à penser au concept de « composition » issu de la théorie esthétique de la peinture. Or, sous la perspective de la théorie gadamérienne, l'essence de la composition n'est pas tant l'organisation picturale telle qu'elle se donne immédiatement sur la toile, que l'effort soutenu et effectif du regard qui parcourt la toile tâchant de réunir en une totalité signifiante les moments épars de l'œuvre. Réussir cette tâche, soit celle de la composition, soit celle plus générale du jeu de l'art, c'est accomplir le dévoilement de l'identité herméneutique de l'œuvre. Cette identité constitue le pôle persistant de l'œuvre, ce que toute interprétation fait encore et toujours apparaître comme *cette œuvre-là*, nonobstant le temps qui passe.

À la lumière de cette compréhension de l'œuvre comme accomplissement, la temporalité propre à l'expérience esthétique doit pouvoir assurer deux possibilités : celle de la participation authentique de la conscience au jeu qui accomplit l'identité de l'œuvre, et celle du retour dans le temps d'une signification qui demeure toujours identique à elle-même malgré qu'elle advienne à chaque fois de manière différente. C'est au problème soulevé par cette seconde possibilité que la structure temporelle de la fête tentera de répondre. « Appartient à la fête une sorte de récurrence (*Wiederkehr*)⁵. » Or, cette forme de récurrence n'est pas caractérisée par le retour annuel de la fête tel qu'il est ordonné par notre calendrier. Au contraire,

« l'ordre temporel est engendré par la récurrence des fêtes⁶. » Il y a, pense Gadamer, primauté du temps de la fête sur celui des horloges, primauté de ce qui advient en son propre temps sur ce qui dépend d'un calcul abstrait du temps. De sorte qu'il y aurait deux expériences du temps : celle du temps que l'on organise et dont on dispose selon nos fins, le « temps vide », et celle du temps de ce qui advient en son propre temps, le « temps plein ou authentique⁷ ».

Le « temps vide », « *leere Zeit* », est constitué par la réduction de notre compréhension du temps aux exigences de nos préoccupations quotidiennes. Il est vide dans la mesure où son être est d'être rempli de nos projets. Dans un horizon plus heideggerien, on peut dire qu'il s'agit du temps déterminé par la circonspection, par l'attitude préoccupée du *Dasein*. « Toutes les formes du disposer du temps [relèvent] d'une temporalité inauthentique, c'est-à-dire d'une expérience du temps qui présuppose une temporalité plus originelle : celle du *Dasein* même, projetant, qui est lui-même temporel et qui ne compte pas seulement avec son temps⁸. »

Le temps authentique, à l'inverse, est l'expérience que nous faisons du temps lorsqu'il se donne comme ce qu'il est réellement, à savoir comme le moment ou la durée de temps grâce à laquelle quelque chose parvient à se manifester en sa signification propre, ce que Gadamer appelle aussi « l'advenir de l'être ». Ainsi, la fête comme l'œuvre d'art, en advenant en leur propre temps, remplissent et déterminent la temporalité de leur expérience d'une manière qui oblige celui qui y participe. Plutôt d'attendre de la conscience qu'elle l'ordonne et le remplisse, le temps de la fête « bat déjà son plein » lorsque la conscience en fait l'expérience ; il arrive « à temps donné », non pas comme un temps qui veut être rempli par autre chose, mais bien comme un don signifiant qui exige d'être reçu et compris *comme* ce qu'il est. Ainsi, le temps de la fête se donne de lui-même comme festif et élève celui qui y participe à un état d'esprit et une tonalité affective qui y correspond. Pour le dire avec Jean Grondin, c'est le temps de la fête « qui nous place dans un état d'esprit festif (ou pas, mais dès lors on ne parle plus d'une fête mais d'une visite obligée chez les beaux-parents). » Aussi, il est clair que « ceux qui y participent sont impliqués dans un jeu qui dépasse lar-

gement la subjectivité de leurs choix, de leur activité et de leur intentionnalité⁹. »

Ceci signifie derechef que la présence authentique de la conscience à l'événement de l'œuvre est fondamentale. En effet, à l'instar de l'accomplissement de l'œuvre par le jeu, la *fête* est un phénomène qui, afin de s'accomplir, requiert la participation d'un *Dasein* : la fête « n'existe que célébrée¹⁰. » Or, l'authenticité de la participation n'est possible que si la conscience est effectivement *présente au* temps de la fête : la célébration signifie toujours que l'on laisse derrière (Gadamer joue ici sur le radical de *Be-gehung*) le monde de l'affairement et des préoccupations quotidiennes et que l'on s'adonne exclusivement à la fête – sinon, on court toujours le risque d'être un trouble-fête. Dans l'ordre de questions touchant à la temporalité de l'expérience de l'art, l'exigence est de réduire ou de mettre entre parenthèse l'expérience du temps de l'affairement, du « temps vide ». Ce n'est qu'en se rendant à cette exigence que le *Dasein* peut laisser le temps à l'œuvre de se manifester selon sa propre temporalité. Nous verrons un peu mieux de quoi il en retourne lorsqu'il sera question du *séjourner*.

Mais avant d'y arriver, je voudrais souligner la chose suivante. S'il est vrai que le jeu articulait la dynamique du cercle herméneutique de manière phénoménologique, la *fête* permet à Gadamer d'en faire autant pour la *fusion d'horizon*. La structure de récurrence de la fête rend compte de la manière dont une signification émanant d'un horizon de temps passé peut advenir en une fusion avec l'horizon présent de la conscience qui l'accomplit. Cela repose entre autres sur le fait que l'être de l'œuvre est *accomplissement, Vollzug*. L'être matériel de l'œuvre n'est que ce qui *retient*, en quelque sorte, la signification qui veut s'accomplir, ce qui lui confère sa persistance dans l'être de telle manière que son appel peut encore être entendu dans une multitude de présents. Toutefois, la possibilité d'une fusion d'horizon est fondée de manière plus essentielle par la situation de la conscience en un horizon de compréhension ouvert par la tradition : ce n'est que parce que la tradition a toujours conservé et transmis le sens de la fête qu'elle peut encore élever ses exigences dans mon horizon. C'est donc dire que la transmission de la signifi-

cation de la fête ou de l'œuvre jusqu'à aujourd'hui n'a eu lieu que parce qu'elle a su s'imposer comme telle en une multitude d'accomplissements, ce qui signifie *derechef*, en une multitude de présents.

Concrètement, cela veut dire que l'œuvre a su demeurer signifiante à travers les âges, a su révéler la valeur de sa prétention à la vérité, et que c'est encore cette même signification qui lui confère aujourd'hui son pouvoir de convocation. Ainsi, l'accomplissement de la signification de l'œuvre ou de la fête nous rend à chaque fois contemporains de sa prétention à la vérité. La référence historique à une première fête ou aux intentions de l'artiste n'est que secondaire face à cette prétention de vérité – Noël n'est pas moins Noël aujourd'hui que la première fois que cette fête a été célébrée ; le sens de la célébration est encore et toujours le même, bien que la fête ait subi d'évidentes transformations. Voilà la particularité de la récurrence appartenant à l'être de la fête et à celui de l'œuvre. Il ne s'agit pas de célébrer ce qui, dans un passé lointain, a été institué pour les temps à venir, mais de réaliser au présent ce qui était vrai alors et ne cesse pas de l'être aujourd'hui. De même, le dévoilement signifiant de l'être de l'œuvre n'a d'être que dans le retour et l'advenir, que dans la réactualisation au présent de sa signification. C'est ce qui assure la « transcendance » de son identité herméneutique tout en fondant la possibilité qu'elle soit une expérience déterminante pour la conscience. Ce qui importe, dans l'accomplissement de son sens, c'est de participer à la manifestation de l'œuvre de manière à ce qu'elle révèle son importance pour nous, au présent.

Cependant, la structure mise en place par la célébration de la fête n'a fait que déterminer le mode d'intention temporelle, si l'on peut dire, qui doit régir notre approche de l'œuvre ; si elle a su établir les raisons et les modalités qui amènent la conscience à s'attarder auprès de l'œuvre, elle n'a pas déterminé le mode de présence à l'œuvre qui s'installe dans cette durée. La temporalité de l'expérience esthétique comme telle s'explique plutôt par le *séjourner* où, là encore, il s'agit de se soumettre à l'advenir et à la manifestation de l'œuvre. C'est d'ailleurs quelque chose qui semble aller de soi dans l'expérience du séjour. Tout un chacun s'entendra pour dire que

quelque chose cloche dans mon expérience de l'oeuvre si je décide d'emblée que je demeurerai présent à l'oeuvre pour cinq minutes sans plus ou jusqu'au moment où je devrai quitter pour le travail ! Notre pratique de l'art semble plutôt suggérer que nous séjournons auprès de l'oeuvre tant et aussi longtemps que l'accomplissement de son sens et de sa vérité nous y retient – ou ne nous y retient pas.

C'est ce qui en fait une expérience de l'art. Ce n'est pas tant un faire qui permet à l'oeuvre de ressortir, mais plutôt un *séjour* qui est à la fois attentif et en attente. [...] L'être qui séjourne est comme un dialogue intensif et réciproque qui n'a pas de terme, mais qui dure jusqu'à ce qu'il prenne fin. C'est l'ensemble d'un dialogue qui fait en sorte que l'on est là pour un temps tout à fait « en dialogue » et cela veut dire « tout à fait là »¹¹.

Le *séjour*, de manière plus fondamentale encore que le jeu, décrit le mode de présence authentique qui correspond à l'accomplissement de l'oeuvre. Si nous devons jouer, si nous devons accomplir le sens de l'oeuvre en parcourant le va-et-vient du cercle herméneutique qu'est le dialogue avec l'oeuvre, c'est parce que nous sommes des êtres finis à qui il n'est pas donné de pouvoir saisir, d'un coup d'œil lancé depuis l'éternité, le sens de ce qui se donne. Le séjour auprès de ce qui se donne est donc la condition *sine qua non* de l'ouverture d'un monde comme monde pour la conscience. Prendre le temps de s'abandonner à la contemplation d'un phénomène afin de l'interpréter à la hauteur de *son* déploiement constitue l'activité essentielle de la conscience ou du *Dasein*, soit le seul moyen dont il dispose, en tant qu'être fini, d'amener un monde au langage et à la signification.

Le séjourner décrit donc la présence authentique au temps de l'oeuvre, la participation de la conscience par laquelle elle accompagne et accomplit le dévoilement de son être. Mais à quelle activité correspond cet « accompagnement » ? Concrètement, elle renvoie au temps que nous prenons pour trouver « le point à partir duquel *ça* ressort le mieux. Et ce point n'est pas notre propre point de vue¹². » Pensez ici au comportement que nous avons devant une toile et aux

pas hésitants qui sont les nôtres tandis que nous recherchons la perspective appropriée. Or, cette perspective n'est pas « appropriée » selon ce que nous en pensons, mais selon la vivacité de ce qu'elle permet de laisser apparaître et ressortir. Tout d'un coup, *ça ressort* « et on ne saurait trop dire ce que c'est. “Je ne sais quoi”, dit la célèbre expression française. Cela réussit et a son incompréhensible justesse¹³. »

Voilà ce en quoi consiste l'accomplissement de l'œuvre à travers l'expérience esthétique : tout d'un coup, le jeu n'en est plus un et quelque chose se manifeste qui nous en impose comme la découverte d'une vérité profonde qui nous oblige à la contemplation. Gadamer insiste d'ailleurs sur le fait que ce *séjourner* qui nous retient au cœur de la célébration de l'œuvre ressemble à la manifestation de la vérité religieuse propre au culte :

Celui qui participe à un culte laisse aussi « ressortir » le divin qui s'y manifeste comme s'il s'agissait d'une apparition corporelle. Cela s'applique on ne peut mieux à l'œuvre d'art. De sa manifestation on dit aussi : « Il en est ainsi ». On donne son assentiment à ce qui ressort ici non pas parce qu'il s'agirait d'une reproduction exacte de quelque chose, mais parce que l'œuvre comme telle agit comme une effectivité supérieure. [...] C'est ainsi que l'œuvre d'art est là et a « autant de vérité, autant d'être ». C'est dans l'accomplissement que se réalise son être¹⁴.

Mais est-il exact que notre pratique de l'art dévoile d'elle-même cette structure temporelle ? Autrement dit, les propositions gadamériennes sont-elles vraiment les fruits d'une phénoménologie de l'expérience esthétique ou ne relèvent-elles pas plutôt de l'application de visées philosophiques étrangères aux particularités de cette expérience ? À n'en pas douter, une certaine forme de séjour est nécessaire à l'expérience esthétique authentique : nous sentons tous, d'une manière ou d'une autre, que le temps passé auprès d'une œuvre d'art se distingue de nos expériences communes du temps. En effet, pour reprendre un type d'exemple évoqué plus haut, on ne s'attarde pas auprès de son grille-pain de la même manière, ni pour

les mêmes raisons, que l'on s'attarde auprès d'un Gauguin ; une intention différente régit notre séjour et nos visées signifiantes. Toutefois, lorsque cette intention est déterminée depuis l'ouverture ménagée par la *célébration*, le séjour est-il encore compris tel qu'il s'articule dans notre pratique des œuvres ?

La fête, nous l'avons vu, est cette convocation à ne viser que la temporalité qui lui correspond. Ce qu'elle assurait de la sorte pour l'expérience esthétique, c'est qu'une seule et même œuvre pouvait advenir en une multitude de présents et d'accomplissements ; elle assurait la possibilité d'une fusion d'horizon et la récurrence authentique de l'œuvre. Or, si la récurrence appartient bel et bien à l'être de l'œuvre et de la fête, il s'en faut de beaucoup pour que cette dernière en épuise les modalités. Ne peut-on pas dire, d'une certaine manière, qu'il existe une profonde différence entre la récurrence de la fête et celle de l'œuvre dans la mesure où, dans le cas de la fête, c'est elle qui revient, tandis que dans le second, c'est moi qui y retourne. En effet, le temps de la célébration s'impose, qu'on le veuille ou non ; on peut chercher à s'y abstraire, mais ce serait encore en reconnaître la présence. Dans le cas de l'art, par contre, je choisis toujours librement de me rendre au musée et de retrouver le monde de l'art ; j'aurais pu choisir autrement. Certes, c'est encore et toujours dans l'ouverture ménagée par la tradition où je m'insère que je réponds de l'invitation signifiante d'une œuvre ou d'une autre, mais il n'en demeure pas moins que cette invitation ne repose pas sur la même forme de normativité. Refuser d'aller au musée, c'est manquer de culture ; refuser de célébrer avec les autres, c'est manquer de *savoir-vivre*. Formule un peu forte, certes, mais qui laisse bien entrevoir une distinction profonde entre l'appel de l'art et celui de la fête.

Célébrer, nous dit Gadamer, n'est possible que par une participation commune : « La fête se refuse à isoler, de quelque façon que ce soit, quelqu'un par rapport aux autres. Elle est donc commune et elle est la représentation de cet être commun lui-même sous sa forme achevée¹⁵. » Pourquoi est-elle la représentation de cet être commun ? Parce que, dans la fête, l'activité même de la célébration n'a réellement de signification que si l'on célèbre ensemble. Gadamer veut

donc montrer qu'il en va de même pour l'accomplissement de l'œuvre. S'il est possible, pour la conscience, de participer authentiquement à l'accomplissement de l'œuvre, cela doit reposer, ainsi que je le disais plus tôt, sur sa situation en une tradition, en une communauté de langage. L'intention qui me mène à l'expérience de la fête comme à celle de l'œuvre repose sur le fait que tout un chacun dans ma communauté devrait également pouvoir reconnaître ce dont il est question. De sorte que, en accomplissant l'œuvre, c'est cette situation, celle de tout un chacun en une communauté vivante de langage, qui se donne en représentation.

Mais voilà : outre la difficulté de montrer que cela se donne bel et bien dans notre expérience esthétique de l'œuvre – une difficulté qui me semble insurmontable –, le fait que je m'adonne à l'œuvre et que j'y séjourne ne signifie pas pour autant que j'y célèbre ce qui, au-delà d'elle-même voudrait-on dire, m'unit à ma communauté. L'intention qui détermine la participation à la fête vise plus que la seule festivité : elle vise en outre le fait que l'on célèbre ensemble. Or, cela n'est pas nécessairement vrai de l'intention qui mène au séjour authentique auprès de l'œuvre. Ce *séjourner* demeure à chaque fois mien : il s'agit d'une tâche que je me donne librement à réaliser. Je pourrais toujours en décider autrement et je n'en serais pas un trouble-fête pour autant. Certes, l'art peut ouvrir sur une expérience qui soit à même de réaliser la représentation propre à la fête. Cette expérience est celle du *classique*, que Gadamer caractérise comme « une excellence de l'être-historique même, le privilège historique de la conservation [*Bewahrung*] qui, à la faveur d'une confirmation [*Bewährung*] toujours renouvelée, donne l'être à une vérité [*Wahres*]¹⁶. » Dans ce cas, la communauté est véritablement sollicitée dans l'expérience que nous faisons d'un classique précisément parce que celui-ci contient et représente, *au-delà* des déterminations qui en font une œuvre d'art, le jugement de toute une communauté. Je dis *au-delà* parce que l'intention qui règle notre séjour auprès d'un classique exige plus que ce qui est requis par le séjour auprès de l'œuvre : elle exige en outre la conscience d'un jugement de l'histoire. Ici, le profane peut véritablement jouer les trouble-fête dans la mesure où il se couvrira de ridicule et heurtera notre juge-

ment en décrivant ce que tout un chacun reconnaît pourtant comme une norme, comme quelque chose qui s'impose de soi comme l'expression la plus adéquate de la vérité d'une époque et, donc, de notre être temporel. La même chose peut-elle être dite de toute œuvre d'art ?

L'art n'est pas que le lieu du classique. Il n'est pas non plus la représentation nécessaire de notre situation en une communauté vivante de langage. L'art se prête aussi bien à l'expérience de la division, du retrait, du mutisme, de l'errer et de l'erreur qu'à celle d'une vérité qui nous en impose. Exiger de l'art contemporain, celui du *Happening* par exemple, que la temporalité de son expérience puisse se réduire à celle de la fête, c'est lui demander de tenter de s'élever à la norme du classique. Or, dans le cas du *Happening*, c'est une norme qui est sans application possible puisque cette forme d'art se refuse délibérément au phénomène de la récurrence. Néanmoins, l'activité du séjourner ne cesse pas pour autant d'y être nécessaire. Et elle continue de le faire même là où l'art cherche intentionnellement à réduire toute tentative d'appropriation de sens à néant. Là aussi, le séjour reste la seule façon de reconnaître la valeur artistique de ce qui se donne. Ces cas, « limites » j'en conviens, ne doivent-ils pas nous conduire à penser l'intention menant à l'expérience de l'œuvre autrement ? De sorte qu'au terme de cet exposé, il convient de répéter cette question qui nous y avait introduit et de demander à nouveau : avons-nous *le temps* pour l'art ?

1. H. G. Gadamer, « The Play of Art », dans *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, éd. R. Bernasconi, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 130.

2. Cette compréhension de la vérité de l'art est en une étroite continuité avec les thèses développées par Heidegger dans son essai *L'Origine de l'œuvre d'art*, essai pour lequel Gadamer rédigea une introduction lors de sa réédition en 1960.

3. L'expression « présence à » traduit le mot *Dabeisein*, qui signifie littéralement « être-là-auprès-de ».

4. H. G. Gadamer, « Intuition and Vividness », dans *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, *op. cit.*, p. 160.
5. *Id.*, « The Relevance of the Beautiful », dans *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, *op. cit.*, p. 69.
6. *Ibid.*
7. En 1969, lorsque qu'il publie son essai sur le temps vide et le temps plein dans un court ouvrage dédié au 80^e anniversaire de Heidegger, Gadamer emploie l'expression « *erfüllte Zeit* », c'est-à-dire le temps « plein » ou « rempli », en opposition au « temps vide ». Ressentant l'importance de souligner l'aspect d'authenticité propre à cette forme de temporalité, c'est plutôt le concept de « *eigen Zeit* », de temps *propre* ou *authentique* qu'il retiendra cinq ans plus tard dans son essai sur *L'Actualité du beau*.
8. H. G. Gadamer, « Temps plein et temps vide », dans *Langage et vérité*, édition et traduction de Jean-Claude Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 89.
9. J. Grondin, « Play, Festival, and Ritual in Gadamer : On the Theme of The Immemorial in His Later Works », dans Lawrence K. Schmidt (éd.), *Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham, Lexington Books, 2000, p. 54.
10. H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 142.
11. *Id.*, « Le mot et l'image ; autant de vérité, autant d'être », dans *La philosophie herméneutique*, édition et traduction de Jean Grondin, PUF, coll. « Épiméthée », 1996, p. 204.
12. *Ibidem*
13. *Ibid.*, p. 205.
14. *Ibid.*, p. 207.
15. H. G. Gadamer, *L'Actualité du beau*, édition et traduction d'Elfie Poulain, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992, p. 69.
16. *Id.*, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 308.

Le contrat social après Babel. Rationalité et multiculturalisme¹

David Robichaud, *Université de Montréal/Université Catholique de Louvain*

1. Introduction

Depuis sa première exposition, sous la plume de Grotius au XVII^e siècle, le contractualisme a tenté de justifier les contraintes étatiques imposées aux citoyens. On a alors tenté de démontrer que souveraineté et droit naturel pouvaient être réunis théoriquement en pensant une autocontrainte d'individus libres. Des versions contemporaines du contractualisme continuent d'argumenter pour démontrer que la contrainte raisonnable peut être justifiée par l'idéal de liberté. David Gauthier s'est engagé sur cette voie théorique et en a proposé une version aussi intéressante que controversée. La théorie contractualiste de Gauthier est en effet intéressante autant au niveau descriptif que normatif. Au plan normatif, elle permet de dériver des devoirs de justice à partir de préférences individuelles visant la maximisation de l'utilité. On peut donc arriver à démontrer l'existence d'un devoir moral mais aussi, étape souvent jugée inutile par les philosophes, à démontrer qu'il est rationnel de respecter ces devoirs moraux pour les individus. Au plan descriptif, la théorie permet d'identifier des structures d'interactions suboptimales et d'en mettre en lumière les déficiences fondamentales. Il peut s'agir de coopérations visant la création d'un bien collectif ou de négociations visant le partage de ce bien. On peut ainsi identifier les raisons justifiant l'échec de négociations et proposer des solutions pour arriver à des résultats optimaux dans le futur. Les vertus de la théorie ne sont pas remises en cause et nous ne nous étendrons pas davantage sur ces dernières. Cependant, Gauthier rejette l'importance de la langue et de la culture pour les individus. Cela pose problème à la portée d'application de sa théorie et, jusqu'à un certain point, à la construction théorique elle-même. De plus, les demandes de reconnaissance culturelle et l'inquiétude suscitée par la disparition des langues minoritaires semblent démontrer que les individus ont un

intérêt certain pour leur culture et leur langue. Nous présenterons rapidement sa conception de la langue (et de la culture), qui est très instrumentale, et nous tenterons de la critiquer afin de démontrer qu'il est possible (et nécessaire dans le contexte politique international actuel ?) de tenir compte de la langue des individus afin d'offrir une théorie contractualiste adéquate. Nous démontrerons ainsi premièrement qu'il est possible de tenir compte de préférences linguistiques et culturelles à l'intérieur de l'édifice conceptuel de Gauthier. Puis, après avoir démontré la possibilité d'une telle intégration de préférences culturelles, nous tenterons d'en démontrer la nécessité afin d'assurer la cohérence de la théorie générale.

2. Culture et langue dans le contrat social de Gauthier

Dans un texte récent, Gauthier propose de libérer les individus des entraves que représentent les cultures particulières et de leur offrir un accès illimité à toutes les finalités en créant une « culture universelle hétérogène² ». Autrefois nécessaires à l'épanouissement des individus, les cultures leur imposent nécessairement des contraintes, incarnant certaines normes sociales particulières pouvant ne pas convenir à chacun dans ses projets de maximisation d'utilité. Il écrit :

[L]es conditions matérielles et culturelles de notre existence, prises conjointement avec le problème de l'action collective auquel nous sommes confrontés, débouchent sur la nécessité d'une argumentation en faveur d'une structure politique et légale introduisant les individus dans un ordre politique et légal universel, lequel ne possède en lui-même aucun but substantiel, aucune fin inhérente, mais tend à augmenter les possibilités qui s'offrent aux individus d'atteindre leurs propres buts et fins – augmentation conditionnée par, en même temps que parallèle à, *l'émergence d'une culture universelle hétérogène*³.

Selon Gauthier, un héritage commun et un horizon plus large de possibilités sont deux aspects fondamentaux permettant de donner sens à notre vie, mais s'il y a conflit entre les deux, « le futur doit

l'emporter sur le passé⁴. » La diversité culturelle n'a donc qu'une valeur négative puisque les cultures ne sont pas considérées comme *offrant* des perspectives aux individus mais uniquement comme *limitant* les perspectives leur étant offertes.

Cette vision s'applique nécessairement aussi à la langue qui représente un accès à cette culture. L'anglais s'impose aujourd'hui comme la langue permettant de profiter des avantages offerts par le marché international et c'est cette langue qui est pressentie par Gauthier pour être le moyen de communication des individus évoluant à l'intérieur de cette culture universelle hétérogène. La justification de l'idéal unilingue est encore une fois liée à des questions de maximisation d'utilité. Une langue est un gigantesque projet de coordination. C'est en s'accordant sur certaines dénominations pour certains objets ou états de faits que les individus arrivent à utiliser une langue efficacement pour mener à bien, entre autres par des actes de langage, leurs divers projets. Dès lors, puisque la langue a un rôle social de partage et de transmission des idées et des objectifs, que ce soit à des fins de compréhension ou de recherche d'utilité⁵, il est à l'avantage de chacun de pouvoir communiquer avec un maximum d'individus. Puisque la langue anglaise est à ce jour celle procurant le plus de bénéfices communicationnels à ses locuteurs, il est rationnel pour les maximisateurs d'utilité de désirer maîtriser cette langue. Ce sont là, grossièrement, les justifications pouvant être tirées de la théorie de Gauthier pour un monde partageant une langue et une culture universelles.

2.1. Les implications de la théorie

D'importantes conséquences découlent de cette théorie. Il est d'abord possible de considérer comme irrationnelle toute décision d'un individu refusant de se plier à une stratégie commune optimale, c'est-à-dire offrant le plus grand bénéfice collectif. En effet, la période de négociation réunit des individus prêts à participer à la coopération. Ces individus partagent une identité d'intérêts quant à la création du bien collectif, mais ont un conflit d'intérêts quant à la distribution des bénéfices. Dans la théorie de Gauthier, « une contribution nulle fait naître une demande nulle, mais une contribution

non nulle fait naître une demande absolue⁶. » Chacun exige donc la totalité des bénéfiques produits par la coopération. Si chacun refuse de réviser sa demande à la lumière des demandes des autres, il est évident que la coopération n'aura pas lieu et que tous devront se contenter du *statu quo* et de résultats suboptimaux. Ils appliqueront alors le *principe de concession relative minimax* pour identifier le point d'accord rationnel pour un individu, c'est-à-dire le point où ce dernier obtient le maximum compatible avec une part rationnellement acceptable pour les autres. On doit alors bien remarquer que la négociation présuppose toujours un *compromis* de la part des coopérants. Il peut s'agir, dans une coopération à deux agents, d'un partage équitable des bénéfiques ou, dans le cas d'un bien unique non distribuable, de chances égales de pouvoir en profiter. Tout individu refusant de se plier à ce résultat serait donc considéré irrationnel puisque le compromis obéit aux exigences du principe de concession relative minimax.

On peut donc voir qu'une telle théorie ne pourrait considérer comme rationnelles des revendications nationales fondées sur des arguments de protection linguistique. Un mouvement nationaliste désirant quitter une situation économiquement bénéfique pour assurer la protection de sa culture et de sa langue ne pourrait être dit rationnel dans sa décision. Il ne pourrait donc y avoir d'argument valable en faveur de la sécession autre que ceux économiques. Considérant les nombreux conflits intra-étatiques liés à des revendications culturelles, il semble difficile d'accepter une théorie descriptive des conflits incapable d'en rendre compte autrement qu'en y voyant des actes irrationnels. Une telle vision de la politique multiculturelle implique qu'il est impossible de défendre des droits culturels et linguistiques. Dès lors, on voit mal comment on peut s'opposer en principe aux politiques de constructions nationales agressives mises de l'avant par certains états multiculturels.

Nous constatons donc les difficultés pour une telle conception du contractualisme de rendre compte de la réalité des États multilingues. Suivant ce contractualisme, force est de constater qu'aucun État multilingue n'incarne des principes rationnellement acceptables lors d'un contrat originel. S'il est vrai que la maximisation de l'uti-

lité implique la suppression de la diversité linguistique, alors les configurations multilingues seraient toutes irrationnelles ? Le jugement semble sévère et contre intuitif, considérant l'attention de plus en plus grande portée aux langues minoritaires menacées. Mais d'un autre côté, le contractualisme est toujours aussi intéressant pour penser la rationalité des contraintes imposées aux individus, les droits et les devoirs individuels, les configurations institutionnelles les plus désirables, etc. Est-il possible de conserver la pertinence du contractualisme pour rendre compte de la situation des États multilingues ? À cette question nous répondons oui et nous tenterons de le démontrer dans la section qui suit.

3. Un contrat social multilingue rationnellement acceptable

Maintenant que nous avons présenté la théorie de Gauthier et quelques-unes de ses implications, nous tenterons de démontrer que cette théorie n'est pas compatible seulement avec un monde idéal unilingue. Afin de démontrer qu'un contrat social multilingue est possible, il semble que trois prémisses doivent être respectées, hormis celles qui concernent la façon dont les individus délibèrent et arrivent à déterminer quelle action est rationnelle. La première, liée aux deux suivantes comme nous le verrons, est qu'aucune entente de coopération ne peut être rationnellement respectée dans l'état de nature. La seconde est la recherche de l'avantage chez les individus, la rationalité comme maximisation de l'utilité. La troisième est l'impossibilité d'accepter de coopérer avec un individu imposant des coûts à une communauté visant l'avantage mutuel de ses membres. C'est en respectant ces trois piliers du contractualisme de Gauthier que nous démontrerons la possibilité d'y intégrer des considérations linguistiques.

3.1. « C'est en individu rationnel que je m'adresse à vous dans l'état de nature ! »

Afin de démontrer la possibilité d'un contrat social multilingue, on doit démontrer la possibilité de penser des communautés linguistiques dans l'état de nature hobbesien. Puisqu'il a traditionnellement été pensé pour des États nations, le pacte social a laissé de côté les

questions linguistiques. Cela simplifiait beaucoup l'entreprise de penser une négociation idéale menant à l'établissement d'un gouvernement légitime. Mais on se butte à un problème dès que l'on fait intervenir l'aspect linguistique dans le contrat. En effet, les individus de Hobbes sortaient de la terre comme des champignons. Leur rationalité leur interdisait de coopérer avec autrui sans « garanties » externes, et cette rationalité individuelle faisait émerger un état anarchique catastrophique caractérisé par un conflit généralisé, une guerre de tous contre tous. Il est irrationnel de proposer à quiconque de coopérer afin d'améliorer notre situation puisqu'il n'est rationnel pour personne de respecter la stratégie commune assurant la coopération. La logique des actions collectives est à l'œuvre dans ce paradoxe de la rationalité qui démontre que les actions collectivement rationnelles sont souvent individuellement irrationnelles.

Mais comment alors penser une langue commune ? N'est-ce pas là un exemple de projet collectif, de convention exigeant la participation de chacun pour le bénéfice mutuel ? Cette question est fondamentale puisque si aucun projet collectif ne peut être poursuivi rationnellement par les individus à l'état de nature, si on ne peut penser de communauté prépolitique capable de mener à terme des projets collectifs mais seulement des individus atomisés, on ne voit pas très bien comment ils pourraient communiquer afin d'établir les conditions de leur participation rationnelle au projet politique. Examinons ce problème.

Tout d'abord, s'il est évident que la langue est une convention entre individus, on doit cependant éliminer toute idée de création d'un langage par l'intermédiaire d'un type de contrat social. En effet, comment les individus pourraient-ils, à un moment précis, déterminer quel mot correspond à tel objet ou à tel état du monde s'ils ne partagent pas déjà de langage commun ? Dès lors, la convention linguistique doit pouvoir avoir lieu préalablement à tout consensus sur la nécessité de coopérer et de se donner des règles communes d'interaction. La convention linguistique préexiste au moment où la coopération est rendue rationnelle. Elle émerge, pourrait-on dire, des interactions à l'état de nature. Mais n'est-ce pas là ce qu'interdit justement la conceptualisation de l'état de nature ?

Pas du tout ! Ce que l'état de nature présente, c'est une logique d'interaction où chacun désire maximiser son utilité immédiatement puisqu'il ne peut être assuré de pouvoir profiter demain des bénéfices de la coopération. Les individus agissent en maximisateurs directs, c'est-à-dire *suivant non pas des stratégies collectives mais bien des stratégies individuelles maximisant l'utilité en fonction des stratégies d'autrui*. Ainsi, ce sont les interactions de *coopération* qui sont impossibles. Les cas de coopération offrent des bénéfices aux agents respectant une structure logique comme celle présentée ici.

Al / Bill	Coopère	Resquille
Coopère	4,4	1,5
Resquille	5,1	2,2

Comme la stratégie de coopération n'est pas en équilibre (elle ne maximise pas l'utilité d'un des agents peu importe ce que fait l'autre agent), mais que la stratégie de défection l'est, il est rationnel pour chacun de resquiller et de se contenter d'une utilité de 2 plutôt que de risquer de se retrouver avec une utilité de 1. Ainsi, sans un souverain imposant des pénalités de, disons, -2 aux resquilleurs, rendant le choix de la coopération rationnel, on ne peut penser la coopération comme étant un choix individuel rationnel. Ces maximisateurs directs choisissent non pas des ensembles d'utilité (le meilleur ensemble ici étant (4,4)) mais des stratégies maximisantes en équilibre (ici le resquillage offrant 5 ou 2 selon l'action de l'autre agent). Nous pouvons ainsi remarquer pourquoi la coopération est impossible à l'état de nature.

Il est important de distinguer les situations de coopération des situations de coordination. Or, une langue n'est pas un projet de coopération mais un projet de coordination. Contrairement à la coopération, où chacun a intérêt à ce que le bien soit produit (identité d'intérêt) et à ce qu'autrui le produise seul (conflit d'intérêt), la coordination ne peut profiter à un individu que dans la mesure où il participe au projet. De plus, la coordination ne peut profiter à un individu sans profiter également à tout individu s'y conformant. Le

code de la route nous donne un excellent exemple. Les individus acceptent de *coopérer* et de respecter la signalisation. Ils attendent aux feux rouges, respectent les limites de vitesse, s'arrêtent aux passages pour piétons, etc. Ces règles de signalisation et de comportements routiers sont à l'avantage de tous. Cependant, leur respect n'est individuellement rationnel qu'en raison des pénalités associées à des comportements déviants. Sans ces pénalités, dans un état de nature, chacun pourrait espérer que les autres respectent les conventions alors qu'eux les enfreignent. Toutefois, la convention de *coordination* voulant que l'on conduise à droite est toute différente. Dans ce cas, il est impossible pour un individu de profiter de son infraction à la norme. La structure de la coordination a une forme plutôt comme suit :

Al / Bill	Droite	Gauche
Droite	5,5	0,0
Gauche	0,0	5,5

Nous remarquons que deux résultats sont en équilibre : tous conduisent à gauche ou tous conduisent à droite. Dès qu'un individu fait défection, il impose des coûts énormes à la communauté, mais surtout, il s'en impose à lui-même. Les interactions de ce type n'ont donc pas besoin de contrainte externe pour rendre rationnel le respect des stratégies collectives. Il est dans l'intérêt de chacun de respecter la convention puisque aucun gain ne découle du fait de faire exception de soi-même. Être le seul à ne pas appeler un chat un chat ne me confère aucun avantage sur mes collègues. Suivant Hardin, nous pouvons dire que celui qui fait une exception de lui-même peut être taxé de stupidité mais non de cupidité⁷.

Revenons au langage comme projet collectif de coordination. On peut penser que des individus acceptent, sans décision formelle mais plutôt à travers diverses interactions, de se coordonner pour nommer les mêmes objets de la même façon afin de pouvoir maximiser leur utilité par la suite. Il n'y a rien d'avantageux pour un individu particulier à ce que l'on choisisse telle dénomination, tout

comme il n'y a rien d'avantageux ou de moralement important à identifier la droite plutôt que la gauche comme étant le bon côté pour conduire. Peu importe qui décide du terme à utiliser, l'utilité découle de son utilisation généralisée et ne confère aucun avantage supplémentaire à son « inventeur ». Il peut donc être rationnel pour les individus de se coordonner et ce même en l'absence d'un Léviathan. Dès lors, il est possible de penser une communauté prépolitique unie par un lien linguistique et, nous pourrions penser, par d'autres types de coordinations mutuellement avantageuses créant quelque chose comme une culture en un sens minimal. Ainsi, ce ne sont pas simplement des individus atomisés qui se présentent à la table de négociation mais des individus liés par divers projets de coordination, par une langue et une culture peu complexes.

3.2. « C'est en individu rationnel que je revendique une reconnaissance de ma langue ! »

Comme nous l'avons démontré, il est possible d'imaginer des individus linguistiquement déterminés qui, afin de maximiser leur utilité, décident de négocier les termes d'un contrat social. Lors d'un contrat réunissant plusieurs communautés linguistiques, on peut se demander s'il serait rationnel pour les individus de maximiser leur utilité en acceptant l'assimilation à la langue majoritaire ou, c'est là l'hypothèse que nous entendons évaluer, s'il est possible de considérer rationnel pour un individu de choisir de conserver sa langue minoritaire. La théorie du choix rationnel présuppose qu'entre deux actions, un individu choisira toujours celle qui maximise le plus son utilité, celle qui réalisera le mieux ses préférences. En règle générale, on considère que ces préférences visent des acquisitions quantifiables pour des raisons de commensurabilité des différentes préférences. Ainsi, un individu revendiquant une reconnaissance publique de sa langue minoritaire et acceptant, en contrepartie, de perdre au niveau des ressources lui étant accessibles, serait taxé d'irrationalité. L'est-il à juste titre ?

D'abord, les théories du choix rationnel avancent que les préférences individuelles sont subjectives, et que leur contenu ne peut être irrationnel. Elles peuvent être plus ou moins raisonnables, et

peuvent être soumises à un examen intersubjectif par la délibération, mais elles ne peuvent pécher contre la raison instrumentale par leur contenu. Tout ce qui peut être irrationnel quant aux préférences c'est leur ordonnancement ou leur complétude⁸. Ainsi, on ne voit pas comment on peut penser l'irrationalité du contenu des préférences. Par la suite, on considère un choix rationnel comme un choix s'appuyant sur des préférences et des croyances rationnelles. Un individu semble donc pouvoir avoir des préférences pour sa langue maternelle et faire des choix sur la base de cette préférence sans que l'on puisse le taxer d'irrationalité.

Pour que l'on considère que son choix est rationnel, on doit toutefois démontrer que le choix d'une langue maternelle minoritaire comme langue publique peut représenter un choix maximisant l'utilité de l'individu. Nous le démontrerons de deux façons. Premièrement, la langue d'une communauté représente un bien collectif acquis *via* l'investissement collectif des membres. Accepter l'assimilation sans compensation reviendrait à accepter que l'un de nos talents ne soit pas reconnu comme valable dans la coopération. On imposerait alors à la communauté minoritaire un coût injuste du fait qu'elle aurait à apprendre une seconde langue et à en assumer les coûts. Cela est injuste puisque ce déficit de ressource n'aura pas sa source dans un handicap des membres de la communauté ou dans un choix irrationnel de leur part mais dans le fait arbitraire de parler une langue ralliant moins de locuteurs que celle parlée par la communauté majoritaire. Les membres maximisent donc leur utilité en exigeant que soit reconnue leur langue comme langue publique.

Voyons maintenant la seconde façon de justifier que les individus maximisent leur utilité en conservant leur langue dans l'état de coopération. Cette voie, plus polémique, attribue une valeur identitaire à la langue d'un individu. S'il est vrai qu'un individu choisira toujours l'option maximisant ses bénéfices, il n'est cependant pas nécessaire que ces bénéfices soient quantifiables. Un individu pourra donc désirer parler la langue la plus commune *et* conserver sa langue maternelle. Limiter la langue à sa fonction communicationnelle en tronque la définition. En effet, une langue particulière a aussi une fonction identitaire pour les individus dans la mesure où

elle leur offre un lien à leur histoire, elle est empreinte de cette dernière, elle exprime des réalités particulières propres à un groupe, etc. Cette langue est pour l'individu un accès privilégié à une culture particulière qui donne sens à certains choix et en exclut d'autres comme déraisonnables.

En acceptant qu'une langue puisse avoir une fonction communicationnelle, purement instrumentale, et une fonction identitaire, on peut considérer possible qu'un individu ait des préférences liées à la protection et à la reconnaissance de sa langue même s'il doit accepter des coûts au niveau communicationnel. Comme tout autre type de choix, des coûts d'option sont impliqués, à la différence que la valeur du bien qu'est la langue commune est en partie non-quantifiable. Dès lors, différents ordres de préférences seront possibles, et les actions visant leur réalisation ne peuvent être dites irrationnelles. Si nous acceptons que « maximiser l'utilité » revient à « réaliser nos préférences⁹ », et que nos préférences sont subjectives et ne regardent que nous, il semble possible de considérer que l'on maximise notre utilité en choisissant notre langue maternelle comme langue publique et en exigeant qu'elle soit reconnue publiquement. Maintenant que des revendications linguistiques peuvent être amenées à la table de négociation, il reste à considérer comment ces dernières seront reçues.

3.3. « C'est en individu rationnel que je refuse de coopérer avec cette communauté linguistique ! »

Si l'exposition de la possibilité de considérer rationnelle la décision de vivre dans une communauté linguistique minoritaire est acceptable, il reste à démontrer qu'il est rationnel pour une communauté majoritaire d'accepter d'inclure la minorité à l'intérieur du contrat. La raison est évidente :

We take the idea of « society as a cooperative venture for mutual advantage » (Rawls : 1971, p. 4.), understood as requiring that each normal member of society both find value in society and contribute value to the others. Someone who did not find value in society would have no reason to agree

to its conditions of interaction. Someone who not contributes value to others would give them no reason to accept her within the scope of society's conditions of interaction¹⁰.

Dès lors, on refuse rationnellement d'accepter quiconque impose des coûts à la société. Mais cela justifie-t-il de refuser de coopérer avec une communauté linguistique minoritaire ? Il semble que non. Le fait de ne considérer que des individus désincarnés et atomisés permet de penser la demande d'adhésion de l'individu minoritaire comme étant irrecevable à moins que ce dernier s'engage à apprendre la langue de la majorité à ses frais. Toutefois, si l'on considère chaque locuteur minoritaire au cas par cas, on peut passer à côté de possibilités d'échanges mutuellement avantageuses. La raison est la suivante. Être locuteur d'une langue minoritaire est un déficit relationnel et non un handicap. En effet, il est irrationnel dans le cadre de Gauthier d'accepter de coopérer avec des individus handicapés incapables de contribuer au surplus coopératif. Ces derniers représentent des coûts pour la coopération et, comme la morale découle d'accords passés et qu'aucun accord n'est passé avant le contrat social, il n'y a rien d'immoral à ne pas les accepter dans la coopération.

La langue est cependant différente et ne saurait être considérée comme un handicap lors de la négociation. Considérons que tout individu ajoute 10 unités de ressources au surplus coopératif que permet de créer le contrat social. Imaginons ensuite que le coût de la reconnaissance publique de sa langue soit de 1 000 unités de ressources. Il est clairement irrationnel d'accepter un individu de langue différente dans l'accord coopératif. Dès lors, soit il quitte ou il accepte de s'assimiler à la langue majoritaire. Cependant, si un second individu parlant cette même langue minoritaire désire se joindre au contrat, la situation doit être appréhendée différemment. En effet, on ne peut pas penser individuellement les demandes comme imposant toutes deux un déficit de ressource de 990, comme on devrait le faire s'il s'agissait d'un handicap propre à l'individu et imposant un coût fixe à la société l'acceptant comme membre. Il s'agit plutôt d'une demande fondée sur préférence partagée impli-

quant un déficit net de 980 unités. La raison en est que les coûts institutionnels qu'implique la reconnaissance d'une langue publique sont principalement fixes, ce qui fait en sorte que les coûts marginaux liés à la reconnaissance sont négligeables. Dès lors, considérant la chose de cette façon, on arrive à identifier un seuil à partir duquel il devient rationnel d'accepter de coopérer avec la minorité, ici à l'arrivée du 101^e membre de la minorité. Gauthier ne précise pas quelle doit être la contribution rationnellement acceptable de chacun, mais il semble que l'identification de ce seuil de « contribution rationnelle nécessaire » n'a d'influence sur notre argument que dans la mesure où un nombre d'individus plus ou moins grand sera nécessaire pour justifier la reconnaissance de la langue minoritaire.

Ainsi, on remarque qu'une communauté a tout intérêt à convaincre la minorité de s'assimiler mais que, à défaut d'y arriver, elle a aussi intérêt à coopérer avec elle si les bénéfices ainsi produits dépassent les coûts liés à la reconnaissance publique de la langue minoritaire. Jusqu'à quel point les bénéfices doivent excéder les coûts afin que l'acceptation de la minorité soit rationnelle dépendra de la majorité. On peut en effet penser différentes dispositions à la coopération, allant d'une *disposition étroite* à coopérer (on coopère si le résultat de la stratégie collective respectée par tous est près de l'optimalité et de l'équité) à une *disposition large* à coopérer (on coopère dès que notre situation est améliorée ne serait-ce que minimalement)¹¹. Il est à noter que le calcul des bénéfices pour la communauté globale ne doit pas soustraire les bénéfices de la présence de la minorité avec protection de sa langue des bénéfices de la présence de la minorité sans protection de sa langue. Ce calcul, proposé par Hardin entre autres, rend évidemment irrationnelle la protection de la langue minoritaire¹². Ce que nous devons garder en tête, c'est que la minorité n'aurait pas accepté de coopérer sans une garantie de protection de sa langue. Dès lors, le calcul doit tenir compte des bénéfices de la présence de la minorité avec protection de sa langue par rapport à l'absence de la minorité.

Cet argument nous permet, en principe, d'identifier les cas où une minorité peut rationnellement remettre en question la moralité

d'une configuration institutionnelle des politiques linguistiques. En effet, des états refusant de reconnaître la langue d'une nation minoritaire peuvent être considérés comme ne respectant pas les termes d'une entente hypothétique rationnellement acceptable conclue entre individus de différentes cultures. Il y a fort à parier que si une communauté est assez nombreuse pour justifier la reconnaissance publique de sa langue et les coûts y étant associés, elle est aussi assez nombreuse pour faire cavalier seul et créer son propre accord coopératif. Dès lors, s'ils ont opté pour l'adhésion à la communauté plus large plutôt que pour leur propre contrat, c'est parce qu'il était rationnel pour eux d'adhérer à la majorité suivant des conditions de rationalité. On justifie alors moralement la protection d'une culture et d'une langue minoritaire par une communauté plus large et, en cas de refus de la part de la majorité, on justifie aussi moralement la sécession de certaines communautés à partir d'un argument fondé sur la non-reconnaissance de la langue ou de la culture.

4. De la simple possibilité à la nécessité de tenir compte de la langue

Nous avons tenté, après avoir exposé la position de Gauthier sur le multilinguisme et le multiculturalisme, de démontrer la possibilité d'intégrer la langue à l'intérieur du contractualisme ayant comme idéal la justice comme avantage mutuel. Cependant, une chose est certaine, c'est que les tenants du contractualisme à la Gauthier peuvent bien, malgré tout, continuer de considérer que le monde devrait être peuplé par des individus parlant une seule langue et partageant la même culture universelle hétérogène. En d'autres mots, démontrer la *possibilité* d'intégrer la langue n'implique pas que nous en ayons démontré la *nécessité*. Il semble toutefois qu'il soit possible d'avancer un argument justifiant la nécessité d'une telle intégration. En effet, la langue est considérée comme un lien privilégié à une culture particulière. Même en supposant une définition minimaliste de la culture, telle « un ensemble d'accords de coordination permettant un mieux vivre en commun », on doit reconnaître que chaque culture présente des normes différentes. Il semble qu'il soit souvent impossible d'avoir accès à ces normes autrement que par une com-

munication ou du moins un contact privilégié avec les membres de cette culture. En effet, puisque les stratégies de coordination sont la plupart du temps choisies arbitrairement entre un nombre fini d'options, on ne peut les anticiper rationnellement, les « découvrir » comme ce peut être le cas avec certaines stratégies de coopération. Si je peux m'attendre rationnellement à ne pas pouvoir tuer ou être tué, voler ou être volé, et ce dans quelque culture que ce soit, il en va autrement des cas de coordination¹³. Je ne peux savoir si un objet aura telle ou telle dénomination, de quel côté les gens conduiront, comment je devrai me conduire lors d'une célébration particulière, lors du départ d'autrui, etc.

La langue semble donc nécessaire afin de permettre l'intégration culturelle des individus. C'est elle qui, par son potentiel inclusif/exclusif, permet de partager des informations sur nos conventions et sur les raisons fondamentales les justifiant, historiquement ou autrement, tout en tenant le non initié dans l'ignorance la plus totale. Cette nécessité du partage d'une langue, dans la communauté prépolitique s'apprêtant à s'unir politiquement, sera démontrée par deux arguments : la confiance rendant rationnelle la coopération et la définition *mince* de maximisation. Nous terminerons par une critique du concept de « culture universelle hétérogène » inspirée de Kymlicka et de Parekh.

4.1. La confiance nécessaire à la coopération

Nous émettrons deux hypothèses permettant de justifier la nécessité de reconnaître la langue dans le contractualisme en considérant son rôle de lien à la culture. La première hypothèse est qu'une bonne compréhension des « conventions banales », comme l'étiquette et les règles de politesse, les coutumes et les comportements appropriés selon les événements, contribue à établir un lien de *confiance* entre les individus. Le fait qu'un individu agisse de façon conventionnelle le rend prévisible et nous laisse croire que nous arrivons à prévoir quelles sont ses intentions et quelles seront ses actions. Comme la confiance en autrui sera primordiale pour permettre la coopération, puisque pour être rationnel on doit s'attendre à ce qu'autrui observe sa part du contrat, on doit considérer que tout

ce qui rend possible cette confiance doit être considéré comme étant du plus grand intérêt pour le contractualisme.

Gauthier évite de considérer la nécessité de la confiance en introduisant l'idée farfelue de « transparence des agents », selon laquelle la disposition à coopérer des individus est accessible de façon relativement fiable pour autrui. Gauthier considère que sa proposition est avantageuse par rapport à celle de Axelrod qui ne peut considérer que des maximisateurs directs utilisant les coopérations passées comme données pour améliorer leur rendement dans le présent et le futur¹⁴. Selon Axelrod, les individus ne coopèrent qu'en raison du fait que leur défection peut leur attirer l'ire des autres coopérants qui pourront leur imposer des résultats d'interactions catastrophiques dans le futur par des représailles volontaires. La position de Gauthier rend possible la disposition rationnelle à coopérer, sans considération d'interactions futures et sans tenir la punition comme rationnelle dans les interactions répétées. Il faut toutefois remarquer que cet avantage est acquis au prix de l'hypothèse farfelue de la transparence des agents. Axelrod, pour sa part, offre une proposition plus réaliste impliquant des facteurs extra-rationnels pouvant influencer les choix individuels. Ces facteurs sont les suivants : « labels, reputation, regulation, and territoriality¹⁵ ». Ainsi, alors qu'Axelrod justifie la rationalité de la coopération par la connaissance partielle de l'historique de coopération d'autrui et de certains indices visibles, et présuppose du même coup que la rationalité implique les dilemmes du prisonnier répétitifs, Gauthier considère que, sans connaissance du passé de l'individu, nous avons accès à sa disposition à coopérer.

Nous sommes plus près de Axelrod et de ses facteurs extra-rationnels¹⁶ influençant la structure sociale des interactions. Il semble qu'au moins trois de ces facteurs impliquent une relation à la culture puisque leur interprétation implique des critères subjectifs ou intersubjectifs. Les « labels » ne veulent rien dire en eux-mêmes. Ils ne peuvent indiquer comment un agent agira qu'*une fois interprétés* par un individu. La *réputation* implique un passé commun de respect ou de défection des *règles communes* et, comme nous l'avons vu, ces règles sont propres à une communauté particulière. Finalement,

la *territorialité* implique que des comportements maximisateurs seront imités et assureront une stabilité dans la réussite des stratégies collectives. Les deux derniers facteurs impliquent une proximité et des contacts multiples et peuvent être assurés par une culture commune. Afin que la coopération puisse répondre à la condition de rationalité externe, exigeant que l'on s'attende légitimement à ce que les autres coopérants respectent leur accord pour que l'on fasse de même, il semble nécessaire de pouvoir compter sur certaines informations concernant notre partenaire et une culture commune semble pouvoir offrir de telles informations. Une telle hypothèse est assez près de ce que Axelrod propose comme facteurs rendant la coopération rationnelle et nous permet d'éviter d'avoir à postuler la translucidité des agents.

4.2. Maximisation de quoi ?

Le concept de « maximisation de l'utilité » implique aussi quelque chose comme une interprétation partagée de ce que peut être cette « utilité ». On a beau accepter l'idée que les fins peuvent être soumises à l'évaluation intersubjective que permet la délibération idéale, des critères d'évaluation particuliers devront préexister à cette évaluation. Pour reprendre l'idée de Hardin, un groupe doit prendre conscience de lui-même avant de s'engager dans des actions orientées vers l'utilité des membres de ce groupe. Et le langage y joue un rôle fondamental puisqu'il affecte les groupes en offrant aux membres de ce dernier une compréhension de leurs intérêts communs¹⁷. Ces critères, à un certain point, seront nécessairement arbitraires du point de vue rationnel puisque sinon, une régression à l'infini s'enclencherait. Ce(s) critère(s) de justification rationnellement arbitraire(s), du type « c'est de cette façon que l'on fait les choses ici ! », seront vraisemblablement liés à une vision partagée de ce qu'est l'homme, de ce qu'est le monde, de ce qui est possible à l'homme dans ce monde et de sa finalité, etc.

Dans l'état de nature, où chacun ne désire que maximiser son utilité en fonction de l'agir d'autrui, on n'a pas à penser une conception partagée du monde qui entoure les individus. Chacun maximise son utilité en fonction de sa propre vision du monde et n'est pas

concerné par la recherche du meilleur ensemble de résultats pour la communauté. Cependant, au moment de penser les bienfaits de la coopération, cela semble nécessaire. Le problème est qu'en termes purement rationnels, on ne peut rien reprocher à tout contenu du terme « utilité », à moins qu'il impose des coûts à la communauté et rende l'individu qui lui accorde ce contenu un poids social rendant l'acceptation de sa présence irrationnelle pour les autres coopérants. On doit pouvoir faire reposer certains jugements sur des visions du monde, sur une ontologie partagée, etc. Comment, sinon, évaluer ce qu'est un coût ou un bénéfice ou quelles sont les limites de ce qui peut être considéré comme une conception de la vie bonne ? Un exemple peut ici éclairer notre propos.

Les monastères médiévaux protégeaient les populations contre les malheurs et contre la colère de Dieu. Beaucoup de sacrifices étaient faits par les paysans afin que les moines puissent prier dans les meilleures conditions possibles, ces derniers représentant le seul lien avec la toute-puissance divine. Or maintenant, dans nos sociétés laïques permettant la liberté de culte et composées d'une portion importante d'athées et d'agnostiques, on pourrait considérer que de larges dépenses publiques investies dans des monastères représenteraient des dépenses inutiles et des coûts pour une communauté. On peut en effet imaginer une communauté d'individus, partageant une croyance selon laquelle la majorité des ressources de la société doivent être investies de façon à plaire à Dieu. Agissant de la sorte, ces derniers maximiseraient leur utilité, leur conception particulière de l'utilité, en créant un surplus coopératif sous forme de lieux de culte, de groupes de prière, etc. Qui plus est, ils le feraient rationnellement puisque selon leurs croyances et leurs préférences, ce serait le meilleur moyen d'atteindre leur fin. Cependant, placés dans une communauté contemporaine plus large, ces individus seront nécessairement considérés comme des poids sociaux puisqu'ils ne produiront rien d'« utile », du moins selon la définition qu'en a la majorité. On doit donc présupposer une conception partagée de ce qui mérite d'être produit comme surplus coopératif sans quoi certains individus ressentiront l'association coopérative comme un pur coût. Dès lors, cette conception partagée doit « émerger » à l'état de natu-

re sans quoi rien ne motivera les individus à s'unir pour leur plus grand bien collectif.

4.3. Critique du concept de culture universelle hétérogène

Kymlicka défend l'idée selon laquelle l'idéal de « neutralité bienveillante » de l'État face aux différences culturelles « n'a pas de sens ». Il poursuit :

Les décisions d'un gouvernement touchant la langue d'usage, les frontières administratives, les jours fériés et les symboles de l'État impliquent nécessairement que celui-ci reconnaisse et favorise les intérêts et l'identité de groupes ethniques ou nationaux particuliers. Inévitablement, l'État fait la promotion de certaines identités culturelles qui, par là même, portent préjudice aux autres¹⁸.

Cette critique de l'idéal de neutralité faite au gouvernement étatique s'applique nécessairement aussi à une communauté mondiale. Comme dans tout État, les valeurs de la majorité seront incarnées aux dépens de celles des minorités. Ce n'est pas parce que tous les choix sont offerts aux individus qu'un gouvernement n'en incarnera aucun, ou les incarnera tous, ou que ceux qu'il incarnera n'auront aucun impact sur les choix individuels. La proposition de Gauthier exige donc, semble-t-il, l'acceptation de l'institutionnalisation de la culture de la majorité. Ainsi, s'il est vrai que *tous* les choix sont disponibles pour les individus, il n'en demeurera pas moins que certains seront plus conformes à la norme que d'autres.

Une autre critique peut être associée à la justification de l'importance de la diversité culturelle proposée par Bhikhu Parekh. Il offre cinq arguments justifiant la protection de la diversité culturelle¹⁹. Le premier est que des cultures différentes se corrigent et se complètent entre elles, étendent l'horizon de pensée de l'autre et alertent les autres cultures de nouvelles formes d'épanouissement humain. Le second est que la diversité culturelle est constitutive et condition de la liberté humaine. Sans pouvoir sortir de leur culture, les hommes seraient prisonniers d'une façon d'organiser et de comprendre le monde et la croiraient absolue. Le troisième est que les

autres cultures permettent d'atteindre un pseudo point archimédien en nous permettant d'évaluer notre culture de l'extérieur, d'en évaluer les forces et les faiblesses. Ces arguments sont excessivement intéressants pour un auteur affirmant que « les valeurs, objectifs et plans de vie sont tous sujets à délibération et impliquent un choix²⁰. » En effet, s'il est vrai que l'on pourra réévaluer certains projets de vie à l'intérieur d'une culture, grâce aux valeurs et aux normes partagées dans cette culture, il est loin d'être évident que la remise en question de ces valeurs et de ces normes peut se faire de l'intérieur d'une culture. C'est ici que nous rejoignons l'idée de Parekh. Sans un point de comparaison culturelle externe, comment pourrions-nous penser ces *strong evaluations* ? Or cet aspect de la théorie est crucial pour Gauthier puisque c'est la délibération idéale qui permet d'assurer une cohabitation pacifique des différents modes de vie. Si, comme nous le croyons, une culture universelle hétérogène n'est rien d'autre que la culture de la majorité, épicée de quelques aspects folkloriques des cultures minoritaires, il semble que l'évaluation et la délibération assurant la raisonnable des préférences individuelles quant aux plans de vie, aux valeurs et aux normes sociales ne soient en péril.

5. Conclusion

Il ne fait aucun doute que cette tentative d'intégration de préférences culturelles et linguistiques à l'intérieur du contractualisme visant l'avantage mutuel pose plusieurs problèmes. Le peu de littérature pouvant nous aider à cheminer permet d'expliquer non seulement le caractère brouillon de notre proposition, mais aussi la nécessité de poursuivre sur cette voie. Ainsi, si nous avons su semer un doute dans l'esprit de notre lecteur sur la possibilité d'arriver à une telle intégration, pêchant à plusieurs niveaux à l'encontre des dogmes de l'économie politique, nous serons très satisfaits.

Ce que nous avons tenté de démontrer, c'est qu'il est possible de rendre compte dans un cadre contractualiste de la diversité linguistique et de justifier rationnellement les revendications linguistiques desquelles nous sommes témoins. Nous ne pouvons évidemment pas justifier normativement un futur multilingue. Le cadre que

nous proposons repose sur les préférences individuelles et nous ne pouvons affirmer que ces préférences orienteront toujours le paysage linguistique vers la diversité. Cependant, ce qui peut être justifié, à partir des préférences d'individus visant la préservation de leur langue grégaire, c'est la rationalité du choix de vivre à l'intérieur d'une communauté linguistique minoritaire. Comme nous l'avons vu, il est rationnel d'exiger une reconnaissance de notre communauté linguistique à condition que la communauté soit de taille suffisamment importante. De plus, il est rationnel pour la communauté majoritaire de coopérer avec la communauté minoritaire si et seulement si elle contribue positivement au surplus coopératif une fois que l'on a soustrait à leur contribution les coûts liés à la protection de leur langue. Il est ainsi possible de démontrer que la communauté globale a un devoir de reconnaissance des communautés nationales qui, quoique minoritaires, sont suffisamment importantes pour contribuer positivement au surplus coopératif. Nous pouvons aussi faire découler d'une telle proposition la justification morale de la sécession en cas de non-respect de l'accord hypothétique rationnellement acceptable.

Cette présentation est compatible avec l'édifice conceptuel de Gauthier. Nous avons démontré qu'il est possible de penser une coordination linguistique à l'état de nature, malgré l'impossibilité de penser des associations de coopération. Nos préférences linguistiques étant presque nécessairement déterminées par notre langue maternelle, il ne semble pas irréaliste d'imaginer que les individus tenteront de faire reconnaître publiquement ces préférences au moment de négocier les termes du contrat social. Ce qui peut-être contestable dans notre approche, c'est l'idée que les individus peuvent maximiser leur utilité en choisissant de parler une langue moins efficace que celle de la majorité pour des raisons identitaires. Cependant, il semble possible d'avancer que des individus s'identifient à leur culture et à la langue commune partagée par les individus membres de cette culture. Or si nous acceptons que la culture d'un individu permette l'épanouissement de ce dernier, il semble possible de justifier l'importance de protéger cette culture. Si ce qui importe à l'individu est d'évoluer à l'intérieur de *sa* culture et non

pas à l'intérieur de toute autre, il semble que l'on puisse justifier des choix rationnels fondés sur la valeur identitaire d'une langue ou d'une culture. Si le multiculturalisme permet l'épanouissement des individus davantage que la culture universelle hétérogène de Gauthier, ce dernier devra nous suivre dans notre interprétation culturaliste de son contractualisme. En effet, il dit lui-même : « Political philosophy must borrow suppositions about human flourishing that it lacks the competence to establish. Only by doing this can it exhibit any connection between normative theory and political practice²¹. » Puisque toute sa théorie repose sur les préférences des individus, voyons ce que les gens considèrent comme permettant leur épanouissement, leur propre culture avec les choix limités qu'elle offre ou une culture universelle hétérogène. Pour notre part, nos préférences sont claires à ce sujet.

1. Je tiens à remercier Jean-David Lafrance pour l'organisation du colloque auquel a été présenté cet exposé et les participants qui m'ont permis de faire avancer ma réflexion et d'améliorer l'argumentation du présent texte. Un merci spécial aussi à Patrick Turmel pour d'innombrables commentaires et plusieurs lectures des versions antérieures de ce texte.

2. David Gauthier, « Ensemble et unis », dans Lukas K. Sosoe (Dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 203.

3. *Ibid.*, p. 203. Les italiques sont de nous.

4. *Ibid.*, p. 212.

5. On pense intuitivement à la distinction d'Habermas entre rationalité délibérative (communicative action) et rationalité stratégique (instrumental or strategic action). La première est orientée vers la compréhension, la seconde vers le succès. Voir Jürgen Habermas, « Intentions, Conventions, and Linguistic Interactions », dans *On the Pragmatics of Social Interaction : Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, Cambridge, MIT Press, 2001, pp. 107-110.

6. David Gauthier, *Morale et contrat : Recherche sur les fondements de la morale*, Liège, Éditions Mardaga, 2000, p. 200.

7. Russel Hardin, *One for All. The Logic of Group Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 73.

8. Par exemple, un individu qui préfère x à y et y à z ne peut préférer rationnellement z à x . C'est la condition de transitivité. Dans le même ordre d'idée, les préférences d'un individu doivent être complètes. C'est-à-dire qu'un individu ayant des préférences x et y préférera toujours l'une à l'autre ou sera indifférent entre les deux mais il ne sera jamais incapable d'ordonner ses préférences.
9. Daniel M. Hausman et Michael S. McPherson, *Economic Analysis and Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 29.
10. David Gauthier, « Political Contractarianism », dans *The Journal of Political Philosophy*, 5.2 (1997), p. 135.
11. *Id.*, *Morale et contrat : Recherche sur les fondements de la morale*, p. 227.
12. Russell Hardin, *op. cit.*, p. 59.
13. Cette question de possibilité des normes universelles est abordée par Russell Hardin. Il conclut que la plupart des normes sont fondées dans une communauté particulière mais qu'il est possible qu'émergent des normes universelles. Voir Russell Hardin, *op. cit.*, pp. 77-78.
14. David Gauthier, *Morale et contrat : Recherche sur les fondements de la morale*, *op. cit.*, p. 240 (note 19).
15. Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, USA, Basic Books, 1984, p. 145.
16. *Ibid.*, p. 145.
17. Russell Hardin, *op. cit.*, p. 55.
18. Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle*, Québec, Éditions Boréal, 2001, p. 158.
19. Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 165-170.
20. David Gauthier, « Political Contractarianism », *op. cit.*, p. 138. Traduction libre.
21. *Ibid.*, p. 147.

Quelques considérations sur la logique temporelle actualiste

Olivier Roy, *Université du Québec à Trois-Rivières*

Résumé

Supposons que, juste avant un tir « à pile ou face », je fasse la prédiction suivante : « la pièce tombera sur pile ». Cette prédiction est-elle vraie, fausse ou ni vraie ni fausse ? En logique temporelle contemporaine, il y a trois grandes réponses à cette question : la réponse aristotélicienne, la réponse peircéenne et la réponse ockhamiste. Mon exposé portera sur une forme d'ockhamisme, l'actualisme, selon laquelle la prédiction est vraie si la pièce tombe sur pile dans le futur actuel. L'approche actualiste n'est pas très populaire en ce moment. Son impopularité est due, en grande partie, aux objections philosophiques et formelles que lui ont adressées Nuel Belnap et Mitchell Green dans « Indeterminism and the Thin Red Line¹ ». Au niveau philosophique, l'actualisme leur semble problématique principalement parce que l'existence d'un futur actuel n'a pas de base concrète au moment de la prédiction. Au niveau formel, ils ont montré que les modèles actualistes invalident un principe important : s'il est le cas que p alors il fut le cas qu'il sera le cas que p ($p \rightarrow \text{PF}p$). Le but de ma présentation est de revenir sur ces deux objections. Je ferai valoir que l'argument philosophique n'est pas décisif et je présenterai un modèle actualiste qui valide $p \rightarrow \text{PF}p$.

1. Introduction

Supposons que, juste avant un tir « à pile ou face », je fasse la prédiction suivante : « la pièce tombera sur pile ». Cette prédiction est-elle vraie, fausse ou ni vraie ni fausse ? En logique temporelle contemporaine, trois grandes approches tentent de répondre à cette question. Selon l'approche aristotélicienne, les prédictions à propos de faits contingents ne sont ni vraies ni fausses. Dans l'approche peircéenne, les prédictions sont vraies seulement si elles portent sur des faits inévitables. Elles sont donc toujours fausses lorsqu'elles sont à propos de faits contingents. Tout comme l'approche peircéenne, l'approche ockhamiste maintient le principe de bivalence ; une prédiction est soit vraie soit fausse. Cette valeur de vérité est cependant relative à *un futur possible*.

Il existe au moins deux formes d'ockhamisme : l'ockhamisme priorien² et l'ockhamisme actualiste. C'est principalement à l'approche actualiste que je m'intéresse aujourd'hui. Je tenterai de répondre à deux critiques que lui ont adressées Nuel Belnap et Mitchell Green³. Je débute par une présentation sommaire des deux approches ockhamistes. J'expose ensuite chacune des critiques et tente d'y répondre.

2. Les deux interprétations ockhamistes

L'ockhamisme priorien et l'ockhamisme actualiste partagent l'idée que la vérité d'une prédiction est relative à un futur possible. Reprenons et formalisons l'exemple du tir à pile ou face pour voir comment l'ockhamisme est mis en oeuvre.

Un tir à pile ou face est un processus indéterministe à deux résultats possibles⁴. On utilise généralement une *structure arborescente* pour modéliser ce type de situation indéterministe. Une structure arborescente est une paire $(T, <)$ où T est un ensemble de moments du temps. Les moments peuvent être vus comme des états complets du monde à un instant. Ils sont ordonnés par la relation d'antériorité $<$: $m_1 < m_2$ signifie « le moment m_1 est antérieur au moment m_2 . » L'ordre sur T est partiel : les ramifications sont permises du passé vers le futur mais pas dans le sens inverse. Ceci permet de modéliser l'idée que notre passé est unique alors que le futur est ouvert. L'ensemble T prend donc la forme d'un arbre, comme dans la figure 1. Supposons que m_0 est le moment de ma prédiction « la pièce tombera sur pile ». Il y a deux futurs possibles à ce moment : m_1 où la pièce tombe sur pile et m_2 où elle tombe sur face.

On identifie habituellement les futurs possibles aux suites de moments linéaires et maximales auxquelles ils appartiennent. Une suite linéaire est une suite où tous les moments sont comparables, c'est-à-dire soit antérieurs soit postérieurs les uns aux autres. Une suite linéaire est maximale lorsqu'elle n'est contenue dans aucune suite linéaire plus grande. Les suites linéaires maximales sont habituellement appelées « histoires » parce qu'elles représentent des cours possibles de l'histoire du monde. Dans notre figure, il y a deux histoires : $h_1 = \{m_{-1}, m_0, m_1\}$ et $h_2 = \{m_{-1}, m_0, m_2\}$. L'ensemble des

futurs possibles d'un moment est l'ensemble des histoires qui passent par ce moment et est noté H_m . Par exemple, $H_{m_0} = \{h_1, h_2\}$ alors que $H_{m_1} = \{h_1\}$ dans notre figure.

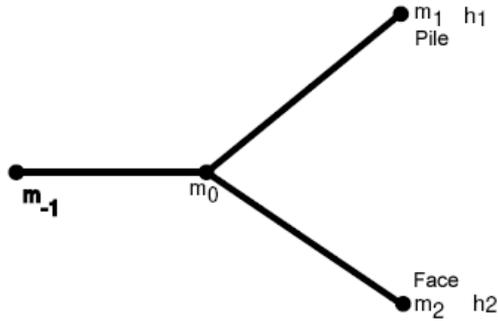


Figure 1 : Un modèle arborescent pour l'exemple du tir à pile ou face

Les prédictions sont formalisées dans un langage constitué d'un ensemble de propositions atomiques $\{p, p_1, p_2, \dots\}$, des connecteurs de vérité classiques – l'implication matérielle (\rightarrow) et la négation (\neg) – ainsi que de trois connecteurs modaux : P qui signifie « il fut le cas que », F qui signifie « il sera le cas que » et \square qui signifie « il est établi que ».

C'est dans leur manière d'interpréter les formules de ce langage que l'ockhamisme se distingue des approches aristotélicienne et peircéenne. Selon ces dernières, une formule A interprétée à l'aide d'une structure arborescente est vraie à un moment du temps. On aura donc $m \models A$ signifiant « A est vraie au moment m ». Comme je l'ai mentionné en introduction, l'approche ockhamiste propose plutôt d'évaluer les formules relativement à un futur possible, ou plus précisément relativement à une paire (moment, histoires).

La fonction d'interprétation ockhamiste V donnera donc, pour chaque formule du langage, un ensemble de paires (moment, histoires) où cette formule est vraie. L'ockhamisme actualiste et l'ockhamisme priorien se distinguent, principalement, dans les règles d'interprétation qu'ils adoptent pour le connecteur futur. Elles inter-

prêtent de la même façon les propositions atomiques, ainsi que les formules complexes formées à partir des connecteurs de vérité et des connecteurs modaux pour le passé et la nécessité historique (« il est établi que »).

$(m, h) \models A$ ssi $(m, h) \in \mathcal{V}(A)$	Cas général
$(m, h) \models \neg A$ ssi $(m, h) \notin \mathcal{V}(A)$	Négation
$(m, h) \models A \rightarrow B$ ssi $(m, h) \in (\mathcal{V}(\neg A) \cup \mathcal{V}(B))$	Implication
$(m, h) \models PA$ ssi $\exists m_1 [m_1 \in T \wedge m_1 < m \wedge (m_1, h) \in \mathcal{V}(A)]$	Passé
$(m, h) \models \Box A$ ssi $\forall h_1 [h_1 \in H_m \rightarrow (m, h_1) \in \mathcal{V}(A)]$	Nécessité historique

Comment interpréter « la pièce tombera sur pile » ? Symbolisons cette prédiction comme « Fp » où p signifie « la pièce tombe sur pile ». Les ockhamistes prioriens proposent la règle d'interprétation suivante pour le connecteur futur :

$(m, h) \models FA$ ssi $\exists m_1 [m_1 \in T \wedge m < m_1 \wedge (m_1, h) \in \mathcal{V}(A)]$	Futur Priorien
---	----------------

L'idée est donc qu'une prédiction FA est vraie à un moment m_1 et selon le futur possible h seulement s'il existe, dans ce futur possible h, un moment m_2 postérieur à m_1 où A est vraie. Supposons que, dans notre exemple, p est vraie à m_1 et fausse à m_2 . On aura alors que Fp est vraie à m_0 selon le futur possible h_1 , mais que cette prédiction est fausse au même moment selon le futur possible h_2 . Cette prédiction change donc de valeur de vérité, pour un même moment, selon le futur possible utilisé pour l'évaluer. En fait, ce sera toujours le cas lorsqu'on évalue une prédiction à propos d'un fait contingent : la valeur de vérité dépend du futur considéré. Comment, dans ce cas, choisir le futur d'évaluation ?

Les ockhamistes prioriens soutiennent que ce choix ne peut qu'être arbitraire. Choisir une histoire d'évaluation plutôt qu'une autre est un choix « *prima facie*⁵ », un « postulat provisoire⁶ » en attendant de voir ce que le futur nous réserve. Cette position est habituellement présentée par ses défenseurs comme une conséquen-

ce directe de l'indéterminisme. Dire qu'un processus est indéterministe, c'est dire que rien dans le processus ne suffit à en déterminer le résultat ; ou encore qu'aucun des futurs possibles ne se distingue des autres comme étant le futur qui se réalisera. Pour les prioriens, il découle de ce fait qu'aucune histoire ne doit être privilégiée comme celle à partir de laquelle il faut évaluer. Nous examinons plus en détail cet argument en examinant une des critiques de Belnap et Green.

Les actualistes ne croient pas que l'indéterminisme nous réduise à une décision arbitraire dans le choix de l'histoire d'évaluation. Pour eux, il existe bel et bien un futur possible qui est distinct des autres et qu'ils nomment le futur *actuel*. L'existence d'un tel futur leur paraît une conséquence d'un fait très général : le monde suit son cours. Même s'il existe deux moments qui peuvent suivre le tir à pile ou face, un et un seul sera réalisé. La pièce tombera soit sur pile, soit sur face, et pas autrement. C'est ce moment qui constitue le futur actuel du moment de la prédiction.

Pour formaliser cette idée, on ajoute à la structure arborescente une fonction A qui donne pour chaque moment de T une histoire qui passe par ce moment⁷. Cette histoire est l'histoire actuelle à ce moment, notée $A(m)$. Supposons que, dans notre exemple, le futur actuel soit celui où la pièce tombe sur pile. On aura $A(m_{-1}) = A(m_0) = A(m_1) = h_1$ et $A(m_2) = h_2$, tel qu'illustré dans la figure 2.

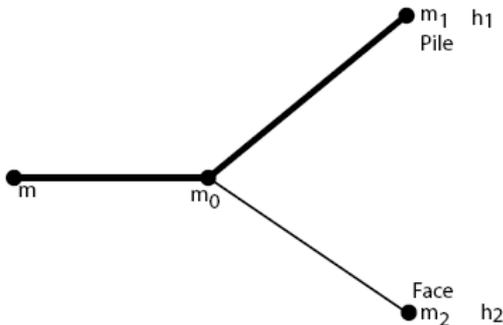


Figure 2 : Un modèle arborescent actualisé pour l'exemple du tir à pile ou face. L'histoire actuelle est en gras.

L'interprétation actualiste des prédictions sera relative à l'histoire actuelle à un moment⁸ :

$$(m, h) \models fA \text{ ssi } \exists m_1 [m_1 \in \mathcal{T} \wedge m_1 \in \mathcal{A}(m) \wedge m < m_1 \wedge (m_1, \mathcal{A}(m)) \in \mathcal{V}(A)] \quad (\text{Futur Actualiste})$$

Cette condition de vérité ramène toujours l'évaluation d'une prédiction à l'histoire actuelle. L'histoire h utilisée comme « argument » de cette condition de vérité est en effet laissée de côté dans l'évaluation. Seule l'histoire actuelle importe. Dans notre exemple, la prédiction « la pièce tombera sur pile » est vraie selon tous les futurs possibles à m_0 simplement parce que la pièce tombe sur pile dans l'histoire actuelle. Ce qui va effectivement être le cas dans le futur est établi. Les actualistes soulignent que leur position ne nie pas l'indéterminisme. Ils acceptent à la fois l'existence de plusieurs futurs possibles et d'un futur actuel⁹.

Pour résumer, les deux formes d'ockhamisme interprètent les prédictions dans des paires moments-histoires. Pour les prioriens, le choix de l'histoire d'évaluation est arbitraire. Pour les actualistes, c'est dans l'histoire actuelle qui doit servir à évaluer les prédictions. Examinons maintenant les critiques que Belnap et Green ont adressées à cette approche.

3. Les critiques de Belnap et Green

J'ai choisi de m'attarder sur deux critiques formulées par Belnap et Green. La première porte sur la thèse philosophique sous-jacente à l'actualisme : l'existence d'un futur actuel. Je l'ai donc nommé « critique philosophique ». La seconde, que j'ai nommée « critique formelle », vise à montrer une conséquence indésirable de l'interprétation actualiste du connecteur futur. La présentation de chacune de ces critiques sera suivie de ma tentative de réponse.

3.1 La critique philosophique

3.1.1 Présentation

L'argument philosophique de Belnap et Green s'attaque à la racine de l'actualisme : l'hypothèse métaphysique selon laquelle il existe un futur actuel. Ils l'énoncent comme suit :

Nos réserves [relatives à l'actualisme] sont qu'il implique un engagement envers des faits physiques [...] qui ne surviennent sur aucun état de choses, qu'il soit physique, chimique ou biologique. Le fait, s'il en est un, qu'à un certain moment indéterministe m il y a une histoire qui est celle qui aura lieu n'est pas un état de choses qui survient sur ce qui est vrai des particules, tissus ou organismes qui existent à m^{10} .

Plus généralement, leur argument peut être schématisé de la manière suivante, en supposant que le seul point de discordance entre l'interprétation priorienne et l'actualisme est l'existence d'un futur actuel :

1. Si une théorie philosophique peut se passer de faits qui ne surviennent sur aucun état de choses alors, toute chose étant égale par ailleurs, cette théorie doit être préférée à une théorie rivale qui ne peut pas se passer de tels faits. (Hypothèse)
2. L'actualisme ne peut se passer de l'existence d'un futur actuel. (Hypothèse)
3. L'existence d'un futur actuel est un fait qui ne survient sur aucun état de choses. (Voir sous-argument)
4. L'actualisme ne peut se passer de l'existence de faits qui ne surviennent sur aucun état de choses. (De (2) et (3) par substitution)
5. L'interprétation priorienne peut se passer de l'existence d'un futur actuel. (Hypothèse)
6. L'interprétation priorienne peut se passer de faits qui ne surviennent sur aucun état de choses. (De (2) et (5) par substitution)
7. On doit préférer l'interprétation priorienne. (De (1), (4) et (6) par LP et MP¹¹)

Comme Belnap et Green ne proposent pas de définition explicite pour « faits » et « état de choses », je vais supposer qu'ils utilisent « état de choses » comme une catégorie ontologique primitive et qu'ils définissent « fait » comme « état de choses qui est le cas ou qui a lieu¹². »

Je supposerai également que la relation de survenance est une relation de dépendance. L'idée intuitive étant qu'un fait S survient sur un autre fait B (sa base) seulement si deux objets ne peuvent être identiques quant au fait B sans être identiques quant au fait S¹³. À partir des considérations de Jaegwon Kim¹⁴, on peut définir la survenance entre faits de la manière suivante :

Survenance forte entre faits. Pour tout fait P et Q, un fait de type P survient fortement sur un fait de type Q ssi, pour tout objet x et y, pour tout monde w_1 et w_2 , si P est vrai de x dans w_1 et de y dans w_2 , alors Q est vrai de x dans w_1 et de y dans w_2 .

Au moyen de cette définition, on peut réécrire la troisième pré-misse de l'argument de Belnap et Green¹⁵ :

3. Pour tout fait (physique) P, il existe un x, un y, un moment m_1 et un moment m_2 tels que, soit il existe un futur actuel pour x à m_1 et pour y à m_2 et P n'est pas vrai de x à m_1 ou de y à m_2 , soit il n'existe pas de futur actuel pour x à m_1 ou pour y à m_2 et P est vrai de x à m_1 et de y à m_2 .

En termes plus simples, cette prémisses nous dit que pour n'importe quel fait physique P, on peut trouver un objet à un moment dont l'existence d'un futur actuel pour cet objet ne dépend pas de P.

Comme on pouvait s'y attendre, Belnap et Green ont appuyé cette prémisses par un sous-argument : « Notre moment représente ce qui est établi, ce qui est définitivement le cas, ce qui est déterminé ; et, si l'indéterminisme est vrai, l'histoire future n'est pas encore établie, n'est pas encore définitive, est indéterminée¹⁶. » Il semble donc que l'hypothèse fondamentale qui motive le rejet de l'actualisme

soit l'indéterminisme de notre monde. C'est apparemment en raison de l'indéterminisme que l'existence d'un futur actuel ne survient sur aucun fait physique, et c'est cette indépendance qui handicape la position actualiste. Cet argument est bien entendu énoncé très succinctement. Essayons de le développer :

1. Si un fait survient sur un état de choses qui a lieu à un moment, alors ce fait est établi à ce moment. (Hypothèse)
2. Si l'indéterminisme est vrai alors, pour les moments indéterministes, l'existence d'un futur actuel n'est pas établie. (Hypothèse).
3. Notre monde est indéterministe. (Hypothèse)
4. L'existence d'un futur actuel n'est pas établie pour les moments indéterministes. (De (2) et (3) par MP)
5. Aux moments indéterministes, l'existence d'un futur actuel ne survient pas sur un état de choses ayant lieu à ces moments. (De (1) et (3) par MT¹⁷)

Ce sous-argument vise à montrer que l'actualiste occupe une position inconfortable. D'après Belnap et Green, si l'actualiste soutient sérieusement l'indéterminisme, il doit soutenir que l'existence d'un futur actuel n'est pas établie. En d'autres termes, la seconde prémisse du sous-argument avance que, si on accepte l'indéterminisme, on s'engage envers l'idée que ce qui, « dans les faits », se passera plus tard n'est pas encore établi – le futur actuel spécifiant justement ce qui, « dans les faits », se passera plus tard. Reprenons notre exemple du tir à pile ou face pour clarifier ce point. Plaçons-nous au moment m_0 , c'est-à-dire juste avant que le résultat du tir ne soit connu. Ce que Belnap et Green font valoir, c'est que si le tir à pile ou face est réellement un processus indéterministe, alors à m_0 le résultat réel du tir n'est pas encore déterminé, pas encore établi. Selon eux, un actualiste conséquent avec l'indéterminisme ne peut qu'accepter ce fait. Or, si l'actualiste endosse également la définition de la survenance que nous avons énoncée plus haut, il ne peut pas rejeter l'idée que tout ce qui survient sur un état de choses qui a lieu à un moment est établi à ce moment. Coïncé entre ces deux pré-

misses, il doit soutenir que l'existence d'un futur actuel ne survient sur aucun fait à un moment indéterministe pour sauver sa position. Placé dans le contexte plus large de l'argument principal, ce sauvetage ne fait que montrer une faiblesse de l'actualisme face à l'interprétation priorienne qui, elle, ne « nécessite pas cet étrange royaume de faits¹⁸. »

En somme, l'argument général contre l'actualisme de Belnap et Green vise à montrer qu'il n'est compatible avec l'indéterminisme qu'à condition d'accepter un fait – l'existence d'un futur actuel – qui ne survient sur aucun état de choses. En d'autres termes, si l'actualisme soutient que le futur actuel survient sur ce qui est le cas à un moment indéterministe, il affirme du même coup que le futur actuel *dépend* ou *est déterminé* par les événements ayant lieu à ce moment. Ce qui revient à nier que ce moment est un moment indéterministe. Briser la relation de dépendance entre le futur actuel et ce qui est le cas à un moment semble être la seule manière de maintenir à la fois l'actualisme et l'indéterminisme.

3.1.2 Réponse : battons-nous avec leurs propres armes.

Je crois que l'actualiste peut se tirer de l'argument de Belnap et Green en montrant que l'interprétation priorienne est elle aussi aux prises avec des faits qui ne surviennent sur aucun état de choses. Revenons à l'argument principal. Le passage de la cinquième à la sixième prémisse n'est pas aussi solide qu'il n'y paraît. Rappelons ces prémisses :

5. L'interprétation priorienne peut se passer de l'existence d'un futur actuel. (Hypothèse)
6. L'interprétation priorienne peut se passer de faits qui ne surviennent sur aucun état de choses. (De (2) et (5) par substitution)

La prémisse (6) est évidemment trop forte. Ce que la substitution nous permet de conclure, c'est que l'interprétation priorienne peut se passer *d'un* mais pas de *tous* les faits qui ne surviennent sur aucun état de choses. Pour que l'argument soit acceptable, il faut

montrer soit que l'existence d'un futur actuel est le seul fait qui ne survienne sur aucun état de choses, soit que l'interprétation priorienne ne suppose pas, en outre, d'autres faits non survenants. Aucun argument en faveur de ces thèses n'étant avancé, l'actualiste est libre de chercher dans l'étrange royaume des non survenants certains faits qui seraient nécessaires à l'interprétation priorienne. Or, le sous-argument examiné plus tôt ouvre la voie dans cette recherche.

Belnap et Green nous ont montré que c'est l'indéterminisme qui force à briser le lien de dépendance entre le futur actuel et les états de chose qui ont lieu à un moment. Mais pourquoi limiter la portée de cet argument à l'existence d'un futur actuel ? En fait, l'indéterminisme semble briser la dépendance entre ce qui est le cas à un moment et tous les faits contingents dans le futur de ce moment. Le résultat du tir à pile ou face dans l'exemple précédant est justement un de ces faits contingents. S'il survenait sur tel ou tel état de choses à m_0 , alors il semble que ce résultat serait déterminé. Ainsi, il semble que l'on peut répondre à Belnap et Green en reprenant leur sous-argument :

1. Si un fait survient sur un état de choses qui a lieu à un moment, alors ce fait est établi à ce moment. (Hypothèse)
2. Si l'indéterminisme est vrai alors, pour les moments indéterministes, il y a des faits relatifs au futur de ces moments qui ne sont pas établis. (Hypothèse)
3. Notre monde est indéterministe. (Hypothèse)
4. Pour les moments indéterministes, il y a des faits relatifs au futur de ces moments qui ne sont pas établis. (De (2) et (3) par MP)
5. Aux moments indéterministes, il y a des faits relatifs au futur qui ne surviennent pas sur un état de choses ayant lieu à ces moments. (De (1) et (3) par MT)

La seconde prémisse est d'une telle généralité qu'il n'est pas très difficile de montrer que l'interprétation priorienne suppose les faits en question. Cette prémisse stipule en effet que l'indéterminisme implique l'existence de faits contingents. Elle doit paraître vali-

de à quiconque endosse une version non-triviale de l'indéterminisme objectif. En outre, nous avons vu que l'interprétation priorienne assigne une valeur de vérité aux prédictions à propos de faits contingents. En d'autres termes, elle conserve la bivalence pour toutes les prédictions, qu'elles soient à propos de faits inévitables ou contingents. L'interprétation priorienne suppose donc l'existence de faits futurs contingents auxquels pourront correspondre les prédictions vraies. Ainsi, il semble que l'interprétation priorienne suppose elle aussi l'existence de faits qui ne surviennent sur aucun état de choses.

Ma stratégie de réponse à l'argument de Belnap et Green consiste donc à me battre avec leurs armes. Le sous-argument qu'ils avancent pour montrer que l'existence d'un futur actuel ne survient sur aucun état de choses s'applique tout naturellement à tous les faits futurs contingents. Comme l'interprétation priorienne semble supposer l'existence de tels faits, il semble qu'elle ne soit pas réellement préférable à l'approche actualiste pour l'interprétation des prédictions. Il est clair que cette réponse ne constitue pas un argument *en faveur* de l'actualisme. Il vise simplement à égaliser le pointage à ce stade de la partie.

3.2 La critique formelle

3.2.1 Présentation

L'argument formel de Belnap et Green vise à montrer que l'interprétation actualiste invalide le principe suivant : S'il est le cas que p alors il fut le cas qu'il sera le cas que p , qui donne en symboles (avec Fp dans le langage priorien et $f\dot{p}$ dans le langage actualiste) :

$$p \rightarrow PF[f]p$$

(Retour vers le Futur)

En dépit des apparences, le principe du *Retour vers le Futur* n'est pas déterministe. Rappelons-nous que l'évaluation d'une formule comme « il fut le cas que P » (Pp) se fait à une paire moment-histoire (m, h) et nous déplace dans le passé de m *le long de l'histoire* h à la recherche d'un moment où p est vraie. Dans l'interprétation priorienne, l'évaluation d'une formule au futur (Fp) se fait de

manière symétrique vers le futur. Ainsi, toujours dans l'approche priorienne, le complexe PFp signifie « dans ce cours possible de l'histoire il fut le cas qu'il sera le cas que p ». Dans l'approche actualiste, le connecteur futur se comporte différemment ; fp signifie « il sera le cas que p dans l'histoire actuelle ». Nous avons vu dans la deuxième section que l'interprétation de ce connecteur ramène toujours à l'histoire actuelle. Ainsi, lorsqu'on évalue le complexe Pfp à une paire (m, h) , on cherche un moment m_0 dans le passé de m pour lequel il existe, dans l'histoire actuelle à m_0 , un moment futur où p est vraie. Illustrons cette différence d'interprétation dans notre exemple du tir à pile où face.

Reprenons la structure arborescente actualisée utilisée dans la deuxième section avec la proposition p signifiant « la pièce tombe sur pile ». Plaçons-nous au moment m_1 où p est vraie. On a évidemment $(m_1, h_1) \models PFp$ parce qu'au moment m_0 , on a $(m_0, h_1) \models Fp$ et $m_0 < m_1$. Le principe du *Retour vers le Futur* est donc satisfait à m_1 avec un F priorien. En fait on peut facilement montrer que ce principe est valide, c'est-à-dire vrai dans tous les modèles :

Validité de Retour vers le futur. $p \rightarrow PFp$ est valide dans tous les modèles arborescents si F est interprété de manière priorienne.

Démonstration. Soit $(m, h) \models p$ pour une paire (m, h) quelconque. Le long de l'histoire h , pour tous les moments m' antérieurs à m , on a $(m, h) \models Fp$ ¹⁹.

Regardons maintenant ce qui se passe lorsqu'on utilise le f actualiste. À m_1 , la situation reste inchangée parce que l'histoire actuelle à m_0 est h_1 . On a bien $(m_1, h_1) \models Pfp$. Plaçons-nous maintenant à m_2 avec une nouvelle proposition q signifiant « la pièce tombe sur face ». Quoiqu'on ait $(m_1, h_2) \models q$, à aucun moment dans le passé de m_2 fq n'est vraie parce que l'histoire actuelle à ces moments est h_1 . Comme l'évaluation du f actualiste nous ramène toujours à l'histoire actuelle, notre exemple du tir à pile où face constitue un contre-exemple à la validité de *Retour vers le futur* avec un f actualiste.

Pourquoi faut-il déplorer la falsifiabilité de cette formule dans un modèle actualiste ? Belnap et Green répondent en nous demandant de nous mettre à la place d'un individu à m_2 . On pourrait alors tenir le discours suivant :

La pièce est tombée sur face, mais ce n'est pas ce qui allait se passer. Avant le tir, la pièce allait tomber sur pile. Elle ne l'a pas fait, c'est tout²⁰.

Pour Belnap et Green, quoiqu'il soit cohérent avec l'interprétation actualiste, ce discours est plutôt contre-intuitif. L'actualiste doit expliquer pourquoi la pièce allait tomber sur pile mais « ne l'a pas fait » ; explication qui semble plutôt difficile à donner. C'est donc un défi qui est lancé aux actualistes : adapter leur sémantique de sorte qu'elle retrouve la validité de *Retour vers le futur*.

3.2.2 L'approche Danoise

Torben Braüner, Per Hasle et Peter Øhstrøm ont tenté de relever ce défi. Ils proposent d'imposer une condition supplémentaire à la fonction actualisante A :

Nous ajoutons la condition que la fonction de chronique doit être normale au moment d'évaluation. Ceci fait que la sémantique valide $p \rightarrow Hfp$ ²¹.

La fonction de chronique dont il est question ici est la fonction actualisante A , ces auteurs ayant l'habitude de nommer « chronique » ce que j'ai jusqu'ici nommé « histoire ». Qu'est-ce qu'une fonction actualisante normale²² ? Une fonction actualisante A est normale à un moment m seulement si pour tout moment m_0 antérieur à m , $A(m_0) = A(m)$. Dans notre exemple du tir à pile ou face, la fonction A est normale à tous les moments sauf à m_2 .

Bien que cette proposition permet effectivement de valider $p \rightarrow Hfp$, elle me paraît beaucoup trop radicale. L'exemple du tir à pile ou face nous révèle qu'on ne peut pas évaluer $p \rightarrow Hfp$ à m_2 justement parce que la fonction A n'y est pas normale. En fait, pour

tous les moments où une nouvelle histoire actuelle débute, c'est-à-dire tous les moments « contraires aux faits », la restriction nous empêche d'évaluer. Mais ces moments sont justement ceux qui permettent de construire des contre-exemples actualistes à *Retour vers le futur*. La sémantique de Braüner, Hasle et Øshtrøm se tire donc d'affaire d'une manière plutôt drastique : elle empêche tout simplement d'évaluer aux moments qui posent problème. Comme l'intérêt d'une sémantique temporelle dans un modèle arborescent est justement de parler de ce qui pourrait ou aurait pu arriver, et que ce langage exige une évaluation à des moments contraires aux faits, il vaut la peine d'essayer de construire une sémantique qui valide *Retour vers le futur* tout en évitant de restreindre l'évaluation aux moments où A est normale.

3.2.3 Réponse

L'approche que je propose émerge d'un croisement entre l'approche priorienne et l'approche actualiste. Pour retrouver la validité de *Retour vers le futur*, il suffit de garder les règles d'interprétation *prioriennes* pour les connecteurs modaux et temporels, d'utiliser la structure arborescente *actualiste* et d'intégrer le futur actuel à travers une règle qui nous dit quelle paire moment-histoire doit être choisie lors de l'évaluation des formules.

Règle actualiste : L'histoire utilisée pour *débuter* l'évaluation de n'importe quelle formule du langage actualiste A à un moment m est l'histoire actuelle à ce moment ($A(m)$).

L'idée ici est qu'au moment d'évaluation, c'est-à-dire au moment où « commence » l'évaluation d'une formule, la paire (m, h) utilisée est toujours la paire $(m, A(m))$. Toutes les évaluations subséquentes, c'est-à-dire celles qui seront faites lorsqu'on se transporte d'un moment à l'autre selon les différentes occurrences de connecteurs temporels, sont faites selon les conditions prioriennes. Les connecteurs temporels nous déplaceront donc le long de l'histoire actuelle au moment d'évaluation. Cette approche laisse au connecteur futur sa signification actualiste ; une formule fA est vraie

dans une paire $(m, A(m))$ seulement si A est vraie à un moment futur dans l'histoire actuelle à m. Elle évite cependant le retour systématique à l'histoire actuelle provoquée par la sémantique actualiste classique. Reprenons notre exemple du dé pour illustrer cette approche.

Plaçons-nous au moment m_2 , où *Retour vers le futur* est falsifié dans l'interprétation actualiste habituelle. Reprenons $q = \ll$ la pièce tombe sur face \gg , et évaluons $q \rightarrow Pfq$. La règle actualiste nous dit de débiter l'évaluation à ce moment par la paire $(m_2, A(m_2))$. L'histoire actuelle à ce moment est h_2 . Il faut donc vérifier si $(m_2, h_2) \models q \rightarrow PFq$. On sait, par hypothèse, que $(m_2, h_2) \models q$. L'évaluation de PFq se fait selon les règles prioriennes. PFq est vrai seulement si Fq est vrai dans un moment antérieur dans le cours possible h_2 . Mais $(m_2, h_2) \models q$ nous garantit que Fq est vrai dans tous les moments antérieurs à m_2 dans h_2 , ce qui suffit à vérifier PFq.

En fait, la preuve de validité de *Retour vers le futur* pour la sémantique priorienne est immédiatement applicable à l'approche que je propose ici. La seule différence entre les deux sémantiques est que la dernière comble le « vide » laissé dans le choix de l'histoire d'évaluation par l'approche priorienne. Rappelons-nous que, pour les prioriens, le choix de l'histoire d'évaluation est arbitraire ou *prima facie*. L'approche actualiste que je propose répond que non, le choix d'une histoire d'évaluation n'est pas arbitraire. Lorsqu'on affirme quelque chose à un moment, nous le faisons relativement à l'histoire actuelle à ce moment, et pas relativement à n'importe quelle histoire prise au hasard. Cet engagement envers le cours actuel de l'histoire ne se limite cependant pas aux prédictions ; il touche également nos affirmations à propos du passé. L'uniformité de la sémantique priorienne, couplée avec la règle actualiste, me semble cristalliser cet engagement.

Ce type de sémantique à mi-chemin entre l'approche priorienne et l'approche actualiste habituelle est, en un sens, une forme pré-belnapienne d'actualisme. « Indeterminism and the Thin Red Line » a, en quelque sorte, « fixé » l'appellation « actualisme » à une sémantique qui adopte la règle d'interprétation pour le connecteur

futur *f*. Or, avant la publication de ce texte, John Burgess²³ a présenté une sémantique avec des conditions prioriennes de vérité qu'il nomma néanmoins « actualiste ». Burgess invoquait explicitement un « futur actuel » dans les discussions informelles sur sa sémantique quoiqu'il n'utilisait pas la structure arborescente avec la fonction actualisante. On peut présumer que Burgess avait en tête une règle analogue à la *règle actualiste* qui peut maintenant être explicitée grâce à la fonction *A*.

Avant de conclure, j'aimerais examiner une objection priorienne potentielle à la sémantique que j'ai proposée. Soit, dirait le priorien, cette sémantique est actualiste lorsque le premier connecteur d'une formule est un *F*. Par exemple, si une formule est de la forme *Fp*, alors la *règle actualiste* rend *Fp* vrai seulement si *p* est vrai dans le futur actuel. Mais qu'en est-il lorsque le connecteur *F* est enchâssé dans un complexe de connecteurs temporels ? Il semble que l'interprétation du connecteur futur n'est plus actualiste. Dans le dernier exemple, l'évaluation de *PFp* au moment m_2 nous transporte dans le passé à la recherche d'un moment m_0 où *Fp* est vrai dans l'histoire actuelle à m_2 et non pas dans l'histoire actuelle à m_0 . En d'autres termes, l'évaluation des prédictions semble actualiste lorsqu'elles sont faites au moment d'évaluation mais elle ne semble plus actualiste lorsque qu'elles sont enchâssées dans des formules complexes. Comment expliquer cette irrégularité ?

La réponse à cette objection potentielle fut, selon moi, esquissée dans les paragraphes précédents. L'existence d'un cours actuel de l'histoire me semble non seulement nous engager lorsqu'on fait des prédictions, mais plus généralement lorsqu'on fait des assertions « temporalisées ». Dans ce contexte, lorsqu'on enchâsse une prédiction dans une formule temporelle plus complexe, l'évaluation de cette prédiction est encore liée au cours de l'histoire actuel au moment où on fait l'assertion plus complexe. C'est pour cette raison que l'évaluation de *PFp* à un moment *m* nous transporte le long de l'histoire actuelle à ce moment *m*. En termes plus simples, *PFp* signifie « selon le cours actuel de l'histoire, il allait être le cas que *p* » et non pas « il fut le cas que, dans l'histoire actuelle de ce moment passé, il allait être le cas que *p* ». Selon moi, l'irrégularité

n'est donc qu'apparente. L'évaluation est uniforme pour autant qu'on admet être lié au cours actuel de l'histoire tant lorsqu'on fait des prédictions que des assertions temporelles plus complexes.

4. Conclusion

Je m'étais fixé deux buts au départ : répondre à la critique philosophique de Belnap et Green et présenter une interprétation actualiste qui valide *Retour vers le Futur*. J'ai répondu à la critique philosophique en montrant que l'approche priorienne suppose des faits qui ne surviennent sur aucun état de choses, ce qui est justement reproché à l'actualisme. J'ai ensuite construit une sémantique à partir de la structure arborescente actualiste, des conditions de vérité prioritaires et d'une règle pour l'interprétation qui fait le lien entre les deux. Cette sémantique valide *Retour vers le Futur* pour la même raison que l'approche priorienne.

Ces deux réponses ne sont pas des arguments positifs envers l'actualisme. J'ai tenté de montrer que cette approche peut surmonter ce que je considère être les deux critiques principales de Belnap et Green. Comme je l'ai dit plus tôt, j'espère avoir marqué quelques points pour le clan actualiste... mais la partie n'est pas encore terminée. Ce que nous réserve le futur actuel de cette partie est peut-être bien établi, mais il reste tout de même inconnu !

1. M. Green et N. Belnap, « Indeterminism and the Thin Red Line », *Philosophical Perspectives*, 8 (1994).

2. J'utilise « ockhamisme priorien » en référence à Arthur Prior (*Past, Present and Future*, Oxford University Press, Oxford, 1967), qui est généralement considéré comme le premier à avoir proposé explicitement une interprétation ockhamiste des prédictions. Il a lui-même qualifié son interprétation d'ockhamisme.

3. Je me réfère principalement à une seconde édition de ce texte dans, Nuel Belnap, Michael Perloff, et Ming Xu. *Facing the Future : Agents and Choices in our Indeterministic World*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

4. Il est important de noter que cet indéterminisme est objectif. Le fait qu'un tir à pile ou face ait plusieurs futurs possibles ne dépend pas de notre incapacité à en prédire le résultat.

5. Arthur Prior, *Past, Present and Future*, Oxford, Oxford University Press, 1967, p. 121

6. Richmond Thomason, « Combination of tense and modality » dans D. Gabbay et G. Gunthener (éds), *Handbook of Philosophical Logic*, Dordrecht, Reidel, 1984 (réédition 2001), p. 145

7. Cette formalisation du modèle actualiste n'est pas la seule possible. Pour un panorama des différentes formalisations, voir *Facing the future*, *op. cit.*

8. J'utilise ici un f minuscule pour distinguer ce connecteur futur du connecteur priorien.

9. Il est important de noter que l'actualisme, tout comme l'indéterminisme, est une thèse portant sur le monde et pas sur les connaissances que nous en avons. Quoiqu'on puisse préférer, comme John Burgess dans « Logic and time » (*Journal of Symbolic Logic*, 44.4 (1979), pp. 566-582), postuler qu'il nous est absolument impossible de connaître le futur actuel, ce postulat reste indépendant.

10. Traduction libre de : « Our objective reservation to [actualism] is that it involves commitments to physical facts that [...] do not supervene upon any physical, chemical, biological or physiological state of affairs. The fact, if it is one, that at a given indeterministic moment m there is some history such that it is the one that will occur is not a state of affairs that supervenes upon what is true of particles, tissues, or organism that exist at m . », Nuel Belnap, Michael Perloff, et Ming Xu, *op. cit.*, p. 168.

11. LP est une abréviation pour « logique propositionnelle » et MP pour « modus ponens ».

12. Thomas Wetzel, *State of Affairs*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/states-of-affairs/>, novembre 1999.

13. Je me réfère principalement à Jaegwon Kim, « Concepts of Supervenience » et « Strong and Global Supervenience Revisited » dans Jaegwon Kim (éd.), *Supervenience and Mind : Selected Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 ; et id., *Mind in a Physical World*, MIT Press, 1999.

14. Deux remarques. Kim distingue trois relations de survenance ; j'ai retenu seulement celle qu'il considère être la plus adéquate, soit la survenance forte. De plus, toujours selon Kim, la survenance semble être fondamentalement une relation entre propriétés. La survenance entre événements ou faits est définissable en termes de survenance entre propriétés.

Malheureusement, il n'adapte aux faits que la relation de survenance globale. Je me risque donc à proposer la définition suivante pour la survenance forte entre faits.

15. Sous la supposition que l'ensemble des propriétés est fermé sous la conjonction et la disjonction infinie, Kim prouve que la relation de survenance est en fait une biconditionnelle. C'est pour cette raison que la négation de cette relation prend la forme d'un soit... soit.

16. Traduction libre de : « Our moment represent what is settled, what is a definite matter of fact, what is determinate ; and the future course of history is still unsettled, is not yet a matter of fact, is indeterminate, if indeterminism is true. », Nuel Belnap, Michael Perloff, et Ming Xu, *op. cit.*, p. 168.

17. La restriction aux moments indéterministes est nécessaire pour l'argument mais est triviale dans le contexte de notre discussion. Je la considérerai implicite et n'y reviendrai pas dans la suite.

18. Traduction libre de : « Those of us who do not postulate a Thin Red Line have no need of such a mysterious realm of physical facts. », *Ibid.*, p. 168.

19. C'est plutôt $p \rightarrow HFp$ qui est prouvé ici, avec $HP =_{df} \neg P\neg p$. La validité de *Retour vers le futur* s'ensuit immédiatement.

20. *Ibid.*, 167.

21. P. Øhstrøm, Per V. Hasle, and P. Braüner, « Ockhamistic logics and true futures of counterfactual moments », *Proceedings of the Fifth International Workshop on Temporal Representation and Reasoning (TIME-98)*, 18 (1998), p. 137.

22. Cette appellation provient du travail de Richmond Thomason et Anil Gupta sur les conditionnels contraires aux faits, Richmond Thomason et Anil Gupta, « A theory of conditionals in the context of branching time » dans W. L. Harper, R. Stalnaker et G. Pearce (éds.), *Ifs : Conditionals, Beliefs, Decision, Chance and Time*, Dordrecht, Reidel, 1980, pp. 299-322.

23. John Burgess, « Logic and time », *Journal of Symbolic Logic*, 44.4 (1979), pp. 566-582. Et plus tard Alberto Zanardo dans « A finite axiomatization of the set of strongly valid ockhamist formulas », *Journal of Symbolic Logic*, 14.1 (1985), pp. 447-468.

Fernand Dumont et la philosophie

Hugo Séguin-Noël, *Université du Québec à Montréal*.

Introduction

Fernand Dumont se considérait, « de métier », un sociologue¹. Cela ne l'empêche toutefois pas de reconnaître un statut particulier à la philosophie, ce dont témoigne plusieurs de ses ouvrages et de ses textes. Dans les faits, Dumont entretient un rapport avec l'activité philosophique présentant deux aspects : un premier aspect biographique touchant son itinéraire intellectuel, et un deuxième aspect touchant la pensée sociologique dumontienne. Je traiterai à tour de rôle, dans cette communication, de ces deux aspects, n'en proposant cependant qu'un bref aperçu, ne disposant pas ici de l'espace nécessaire pour un examen approfondi de ceux-ci.

Premier aspect : l'itinéraire intellectuel de F. Dumont

Dumont manifeste plus spécifiquement un intérêt pour la philosophie dès le cours classique, qu'il suit au petit Séminaire de 1946 à 1949. Ce cours est pour lui l'occasion de quitter le nid familial de Montmorency et de s'installer en ville, à Québec. Trois philosophes l'intéressent alors plus particulièrement : G. Bachelard, qu'il a par la suite comme professeur à Paris au milieu des années 50², M. Blondel, philosophe chrétien dont la pensée est déterminante dans la conception dumontienne de la transcendance³, et le personnaliste E. Mounier, fondateur de la revue *Esprit*. Dumont fréquente d'ailleurs l'œuvre de ces trois philosophes durant toute sa vie. Ce n'est qu'une fois rendu à l'université, à la suite d'un conseil de G. Rocher⁴, qu'il se met à lire l'œuvre du sociologue É. Durkheim, dont la pensée aura sur lui une influence déterminante. Admis à l'Université Laval, Dumont hésite entre s'inscrire en philosophie ou à la faculté des sciences sociales du Père Georges-Henri Lévesque. Il opte finalement pour la seconde option, l'enseignement de la philosophie étant alors dominé par la scolastique. Il devient en 1955, après deux ans d'études doctorales à la Sorbonne, professeur de sociologie à cette même faculté des sciences sociales, poste qu'il occupera pendant 40 ans.

Si enseigner la sociologie est pour lors la profession de Dumont, cela ne diminue cependant en rien son intérêt pour la philosophie. Au contraire, celui-ci contribue désormais de manière plus ou moins régulière à cette discipline. Ainsi, il prononce des conférences⁵, écrit des textes de circonstance, participe à des débats quant à son enseignement. Mon intention n'est pas de dresser ici une liste exhaustive des contributions de Dumont et de son œuvre à la philosophie. D'ailleurs, nous ne disposons toujours pas de la « grande biographie » à l'américaine que Dumont, à mon avis, mérite, et qui nous révélerait toute l'étendue de son apport à la société québécoise moderne. Je ne relèverai que quelques-unes de ses incursions en philosophie, ne reprenant que celles qui me paraissent les plus représentatives.

La première de ces incursions est un court texte, s'intitulant « Y a-t-il un progrès de la pensée ? », que l'on retrouve dans les *Mélanges à la mémoire de Charles De Koninck*. Publié en 1968, ce texte reste peu connu et, à ma connaissance, n'est que rarement cité par les commentateurs. Il vaut cependant la peine qu'on s'y arrête, ne serait-ce que parce que celui-ci paraît la même année que *Le Lieu de l'homme*, l'un des ouvrages clefs de la pensée sociologique dumontienne. Dans ce court texte, la philosophie et sa pratique répondent de la nature même de l'activité de la culture. C'est que pour Dumont la philosophie représente en quelque sorte le mouvement de la pensée, et, par conséquent, saurait témoigner de la possibilité du progrès de cette dernière. Il reprend cette association entre la philosophie et la culture dans une conférence qu'il prononce en 1969, soit un an plus tard, lors d'un colloque de professeurs de cette discipline⁶. La conception de la philosophie que Dumont développe à l'occasion de ces deux incursions, il m'apparaît important de le souligner, est celle qui est à l'œuvre dans l'ensemble de sa pensée sociologique. Autrement dit, la conception de la philosophie est pour l'essentiel fixée chez Dumont dès la fin des années soixante.

Dumont donne à la même époque, c'est-à-dire en 1967-1968, un cours de philosophie sociale au département de philosophie de l'Université de Montréal⁷. Il écrit en 1970 un court article sur Mounier publié dans la revue *Maintenant*⁸, à laquelle il participe

comme membre du comité de rédaction de 1969 à 1975. Il écrit d'ailleurs en 1983 un autre article sur Mounier, publié cette fois dans la revue *Esprit*⁹. Dumont prononce en 1975 une conférence ayant pour titre « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », dont le texte est d'abord repris dans l'ouvrage collectif *Philosophie au Québec*¹⁰, puis publié en 1987 dans son recueil *Le Sort de la culture*¹¹. Toujours dans ce dernier recueil, l'on retrouve le texte « Urgence et tradition de la philosophie¹² », d'abord publié en 1986 dans les actes du colloque *Urgence de la philosophie*¹³.

Toutefois, c'est à mon avis avec la conférence inaugurale qu'il prononce au XVII^e congrès mondial de philosophie, tenu à Montréal en 1983, qu'on est le plus en mesure de constater l'intérêt intellectuel et conceptuel que Dumont a pour la philosophie. En effet, rarement celui-ci expose-t-il aussi clairement que dans cette conférence, dont le titre est « Mutations culturelles et philosophie¹⁴ », sa compréhension particulière de la relation entre la philosophie et l'activité de la culture. Il est d'ailleurs dommage que cette conférence, dont le texte n'est repris que dans les actes du congrès, ne soit pas plus facilement accessible et connue, car Dumont m'y semble à son meilleur.

Deuxième aspect : la pensée sociologique dumontienne

Afin de circonscrire le deuxième aspect du rapport de Dumont avec l'activité philosophique, je retiendrai ici deux des ouvrages clefs de sa pensée sociologique, soit *Le Lieu de l'homme* et *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. Dans *Le Lieu de l'homme*, sans nul doute le plus connu de ses ouvrages, Dumont expose la théorie de la culture pour laquelle il s'est d'abord fait connaître. Dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, qui paraît en 1981, Dumont développe la théorie de l'épistémologie des sciences humaines que postule sa théorie de la culture. Tout examen sérieux de la pensée sociologique dumontienne ne saurait donc faire l'économie de ces deux ouvrages.

Dumont souligne, et ceci dès les premières pages du *Lieu de l'homme*, que la théorie de la culture qu'il expose dans cet ouvrage en appelle de manière intrinsèque à la philosophie. C'est-à-dire,

pour reprendre l'expression qu'il utilise alors, que toute théorie de la culture s'avère pour lui « solidaire » d'une « philosophie des sciences de l'homme¹⁵ ». Néanmoins, Dumont ne donne une définition de la philosophie qu'à la toute dernière page de l'ouvrage, nous la présentant de la sorte comme consubstantielle à sa théorie de la culture. C'est là une caractéristique déterminante dans la relation que la philosophie et la culture entretiennent dans la pensée sociologique dumontienne. Aussi, pour Dumont, la philosophie se définit premièrement par le fait de ne pas procéder d'un objet qui lui soit spécifique. Plus précisément, l'activité de la philosophie ne dépendrait pas d'objets qui lui appartiennent en propre. Dumont préfère, en effet, cette « formule plus paradoxale et plus précise selon laquelle la philosophie n'a pas d'objet¹⁶. ». Si la philosophie n'a pas d'objet, c'est parce qu'elle relève de ce mouvement de distanciation que Dumont inscrit au cœur de sa conceptualisation de la culture. Pour celui-ci, l'activité de la culture répond fondamentalement d'une « tension ». Cette tension est causée par la distance entre les pratiques qui tissent la fabrique de notre vie quotidienne et notre aspiration à un horizon historique et idéal. En fait, la culture se définit essentiellement, chez Dumont, comme l'expérience par les individus et les sociétés de la tension qui résulte d'une telle distance.

Dumont affirme ainsi, lors de la conférence qu'il prononce en 1969 devant des professeurs de philosophie, que la philosophie « vise une *totalité* mais qui n'est ni une synthèse ni un objet¹⁷. » La poursuite de cette « *totalité* », ou du moins d'une « figure de la *totalité*¹⁸ », est une autre caractéristique déterminante de la relation entre la philosophie et la culture dans la pensée sociologique dumontienne. C'est pourquoi la pratique de la philosophie consisterait en la « contestation » et la « reformulation » du rapport d'ensemble qu'entretiennent un individu et une société avec le monde. Ce dont il serait alors question, c'est de s'assurer qu'un individu et une société entretiennent un rapport authentique avec ce monde. De cette manière, l'histoire de la philosophie consisterait en une longue tradition de contestations et de reformulations de « figure de la *totalité* ». La philosophie, en ce sens, n'a effectivement pas d'objet qui lui soit propre. La culture, en plus d'être sous tension, en fait, parce

qu'elle est l'expérience d'une tension, rend donc à la fois possible un rapport d'ensemble au monde ainsi qu'une critique radicale de ce dernier.

Dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, l'ouvrage dans lequel est développée l'épistémologie des sciences humaines que postule sa théorie de la culture, Dumont conçoit la philosophie comme l'un des « domaines de compréhension » du monde. La philosophie y est alors un domaine de compréhension au même titre que les idéologies et que les sciences humaines. Toutefois, l'activité philosophique présenterait selon Dumont des caractéristiques lui étant plus ou moins particulières. J'en retiendrai ici deux. Premièrement, la pratique de la philosophie prend part, parce que celle-ci se rapporte toujours à l'activité d'une culture donnée, au processus par lequel une société élabore une conception de la raison qui lui est plus ou moins propre. Cela est possible pour la philosophie parce qu'elle relève du mouvement de distanciation à l'œuvre dans la culture. La philosophie, pour reprendre le terme qu'utilise Dumont, serait le « messager » de la raison au sein de la culture¹⁹. C'est dire que la raison ne constitue pas « l'habitable » des individus et des sociétés, car celle-ci nécessite un lieu où préexistent symboles, mythes, et idéaux²⁰. Ce lieu, c'est bien évidemment la culture, c'est-à-dire celui de « l'homme », où la raison trouve pour vis-à-vis l'imaginaire.

Deuxièmement, Dumont attribue à la philosophie ce qu'il appelle une « puissance instituante²¹ ». C'est que la philosophie, justement parce que celle-ci prend part au processus d'élaboration de la raison, a la particularité d'instituer des croyances et des valeurs, de voir à l'institution de nouvelles pratiques ainsi qu'à la création de nouveaux problèmes positifs²². De la sorte, cette puissance instituante n'est pas sans engager la présence d'une transcendance, ce que je ne peux ici que relever au passage. La puissance instituante que Dumont accorde à l'activité philosophique se manifeste, par exemple, dans le rayonnement du christianisme en Occident, dans la sociologie de A. Comte, ou dans la pensée de l'histoire de K. Marx. Cependant, une fois que grâce à la philosophie ces pratiques et ces problèmes ont été institués, ceux-ci en général s'autonomisent et se dissocient de celle-ci. En ce sens, la pensée dumontienne, quoique

toujours de nature sociologique, reconnaît à l'activité de la philosophie une fonction particulière dans la culture et dans notre société.

Conclusion

L'intérêt de Dumont pour la philosophie parcourt son itinéraire intellectuel, et, par conséquent, se reflète dans sa théorie de la culture et dans sa théorie de l'épistémologie des sciences humaines, ces deux dernières théories structurant sa pensée sociologique. C'est, du moins, ce que j'espère avoir pu signaler ici. Si cela est le cas, c'est que la philosophie représente pour celui-ci la possibilité que nous avons tous de participer à une même pensée de la culture. La philosophie, plus qu'une pensée de la culture, pourrait bien, en quelque sorte, constituer une culture de la pensée. On pouvait déjà lire, dans un rapport que Dumont cosigne en 1970 sur la situation du département de philosophie de l'UQAM, que :

Pour tout dire rapidement, la philosophie est *l'autre du savoir* : le « pourquoi » et le « pourquoi pas » de toutes les raisons et déraisons. Les sociétés actuelles (et les universités) voudraient bien intégrer dans leurs structures l'imprévisible qu'est la philosophie, mais le savoir meurt s'il n'a plus libre commerce avec son intime contradiction²³.

1. Fernand Dumont, « Urgence et traditions de la philosophie », dans *Le Sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1987 (1986), p. 15.

2. *Id.*, *Récit d'une émigration. Mémoires*, Montréal, Boréal, 1997, p. 91.

3. *Id.*, *L'Institution de la théologie*, Montréal, Fidès, 1987, pp. 241-244.

4. *Id.*, *Récit d'une émigration. Mémoires, op. cit.*, p. 75.

5. *Id.*, « Remarques sur l'enseignement de la philosophie », dans *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, HMH Hurtubise, 1973 (1969), pp. 243-253 ; Fernand Dumont, « Mutations culturelles et philosophie », dans Cauchy, Venant (éd.), *Philosophie et culture ; Actes du XVII^e congrès mondial de philosophie*, Montréal, Du Beffroi et Montmorency, 1986 (1983), pp. 45-54.

6. *Id.*, « Remarques sur l'enseignement de la philosophie », *op. cit.*, pp. 243-253.

7. Marcel Fournier, « Fernand Dumont et la modernité », *Recherches socio-graphiques*, 42.2 (2001), p. 269.
8. Fernand Dumont, « Mounier toujours présent », *Maintenant*, 97 (1970), pp. 201-203.
9. *Id.*, « Sciences de l'homme. De Mounier aux tâches d'aujourd'hui », *Esprit*, janvier 1983, pp. 120-130.
10. *Id.*, « Le Projet d'une histoire de la pensée québécoise », dans Claude Panaccio (dir.), *Philosophie au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1976 (1975), pp. 23-48.
11. *Id.*, « Le Projet d'une histoire de la pensée québécoise », dans *Le Sort de la culture*, *op. cit.*, pp. 311-331.
12. *Id.*, « Urgence et tradition de la philosophie », dans *Le Sort de la culture*, *op. cit.*, pp. 219-233.
13. *Id.*, « Urgence et tradition de la philosophie », dans Thomas De Koninck et Louis Morin (dir.), *Urgence de la philosophie*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1986 (1985), pp. 1-10.
14. *Id.*, « Mutations culturelles et philosophie », dans Venant Cauchy (éd.), *Philosophie et culture ; Actes du XVII^e congrès mondial de philosophie*, pp. 45-54.
15. *Id.*, *Le Lieu de l'homme ; la culture comme distance et mémoire*, Montréal, Hurtubise et Fidès, 1994 (1968), p. 4.
16. *Ibid.*, p. 264.
17. *Id.*, « Remarques sur l'enseignement de la philosophie », *op. cit.*, p. 246.
18. *Ibid.*, p. 245.
19. *Id.*, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, P.U.F., 1981, p. 87.
20. *Id.*, *Le Lieu de l'homme ; la culture comme distance et mémoire*, *op. cit.*, p. 19.
21. *Id.*, « Urgence et traditions de la philosophie », dans *Le Sort de la culture*, *op. cit.*, p. 226.
22. *Id.*, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, *op. cit.*, pp. 83-89.
23. Fernand Dumont, Jacques Brault et Louis-M. Régis, *Rapport sur la situation du département de philosophie à l'Université du Québec (constituante de Montréal)*, remis le 10 février 1970, procès verbal du comité administratif du 29 juin 1970, archive de l'UQAM, 1970, p. 148.

Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation par les membres du comité selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. Un texte qui comporte trop de fautes d'orthographe ou qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue expliquées ci-dessous sera renvoyé à son auteur, pour qu'il effectue les modifications requises, avant d'être évalué. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique revue.phares@fp.ulaval.ca.

Consignes de mise en page à respecter :

- La longueur maximale des textes recherchés est de 6000 mots.
- Le titre de l'article, le nom de l'auteur ainsi que l'université de provenance de l'auteur doivent être indiqués en début de texte. Le corps du texte doit être en Times New Roman 11, justifié et à simple interligne. Les phrases ne doivent être séparées que d'un espace. Il ne doit pas y avoir d'interligne entre les paragraphes. Les paragraphes doivent débiter par un alinéa de 0,75 cm.
- Il ne doit comporter aucun caractère souligné ou **en gras**. Les sous-titres sont en *italique*. Les exergues doivent être en Times New Roman 10 et en *italique*.
- Les signes de ponctuation (; : ! ?) doivent être précédés d'un espace insécable¹.
- Les citations ne doivent pas être en italiques. Les citations courtes doivent être entre guillemets français (« ») : il faut insérer un espace insécable après le guillemet ouvrant et avant le guillemet fermant. Les guillemets anglais (“ ”) ne doivent être utilisés qu'entre deux guillemets français. Les citations longues doivent être en Times New Roman 10 et en retrait de 1 cm de chaque côté. Les parties supprimées d'une citation doivent être indiquées ainsi : [...].

- Les notes doivent être complètes, se conformer au modèle généralement admis² et être peu nombreuses. Pour une citation, l'appel de note se fait toujours à l'intérieur des guillemets et, le cas échéant, du point.

1. Un espace insécable n'est pas la même chose qu'un espace ordinaire. Pour visualiser les espaces d'un texte, il faut activer la fonction ¶. Les espaces ordinaires sont alors notés · alors que les espaces insécables sont notés °. Pour produire un espace insécable, il faut appuyer sur Ctrl + Shift + barre d'espace. La fonction « Rechercher » (dans « Édition ») est utile pour effectuer les remplacements nécessaires.

2. Prénom et nom de l'auteur, *titre de l'ouvrage*, ville d'édition, maison d'édition, année d'édition, pagination.

