

LE LOGOS

VOLUME 9, N°2

DÉCEMBRE 2014



**LE JOURNAL DES ÉTUDIANTS EN PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES**

Dépôt légal
Bibliothèque et Archives Canada
Bibliothèque et Archives nationales du Québec

N'hésitez pas à nous envoyer vos textes philosophiques, commentaires et suggestions à l'adresse suivante :

LELOGOS@HOTMAIL.COM

DIRECTION DE CETTE ÉDITION :

Jean-François Houle

DIRECTEUR ADJOINT

Samuel Lizotte

MEMBRES DU COMITÉ LOGOS

(SÉLECTION ET CORRECTION) :

Jean-François Houle

Félix Milette

Samuel Lizotte

Mike Bellemare

Jimmy Thibodeau

Daniel H. Dugas

Karl-Emmanuel Bastarache

Missira Touré

Jean-François Veilleux

COLLABORATEURS :

Augustin Simard

Daniel H. Dugas

Enzo Savanier

Jean-François Veilleux

Karl-Emmanuel Bastarache

Missira Touré

Sébastien F. Guertin

Samuel Lizotte

MONTAGE DE LA COUVERTURE :

Thalie Blanchard

Pour lire les numéros antérieurs,
voir sur le site www.uqtr.ca/philo dans
l'onglet **Vie étudiante/Notre journal**

TABLE DES MATIÈRES

Jean-François Houle — Mot du Directeur	P.4
Samuel Lizotte — La crise des sciences européennes	P.6
Enzo Savanier — Phénoménologie et Herméneutique. Gadamer et le legs husserlien	P.12
Daniel H. Dugas — Perception, synesthésie et hallucination chez Maurice Merleau-Ponty	P.16
Augustin Simard — Le rapport à autrui chez Heidegger et Levinas	P.22
Karl-Emmanuel Bastarache — Sur les fondements du « je »	P.28
Missira Touré — Pragmatique universelle	P.32
Sébastien F. Guertin — De l'aristotélisme de Thomas d'Aquin	P.38
Jean-François Veilleux — L'Âge du métal. Compte-rendu	P.44
Jean-François Veilleux — Brève histoire de la sociabilité	P.50

MOT DU DIRECTEUR

JEAN-FRANÇOIS HOULE

Le Logos, comme le savent la plupart de nos lecteurs, existe déjà depuis plusieurs années. Nous y publions essentiellement des textes à caractère philosophique rédigés par des étudiants du Département de philosophie et des arts de l'UQTR, notre université d'attache. Ce périodique joue un rôle fondamental dans la vie para-académique des étudiants de notre département et constitue un outil essentiel dans l'apprentissage d'une part importante des métiers de philosophe et de professeur de philosophie.

À titre personnel, je tiens à remercier tous ceux qui se sont impliqués dans l'édition de ce numéro à titre d'auteur et/ou de correcteur, car ils ont permis la perpétuation de cet instrument d'apprentissage indispensable. Ce fut un honneur pour moi de travailler avec eux en tant que directeur du journal. À nouveau ce semestre, ils ont travaillé assidument pour réunir, corriger et publier neuf textes qui, en l'occurrence, ont tous été rédigés par des membres de notre association (l'AEDP). Plusieurs de ces textes portent sur la pensée de philosophes qui appartiennent à la tradition continentale : c'est pour cette raison que nous avons choisi de reproduire le portrait d'Edmund Husserl sur la page frontispice du journal. D'autres concernent l'histoire de la philosophie ou proposent un regard historique sur des thématiques spécifiques. Je voudrais vous présenter brièvement chacun d'entre eux, afin que vous puissiez avoir une idée générale de leur contenu.

Le premier article s'intitule « La crise des sciences européennes » et fut écrit par Samuel Lizotte, étudiant à la maîtrise en philosophie. Il porte, comme vous l'aurez compris, sur l'un des textes fondamentaux de la philosophie husserlienne. La vulgarisation que nous propose M. Lizotte nous plonge au cœur d'une pensée qui fait écho aux cris d'alarme de la vie elle-même face au rapide développement technique du monde moderne. Le texte de M. Lizotte rend accessible la complexe philosophie husserlienne du « monde de la vie », pensée qui tend à revaloriser l'attitude dite « naturelle », contre l'attitude scientiste omniprésente qui opprime la vie et qui, en coupant la connaissance de son origine immémoriale, déracine l'homme lui-même. Ce retour à l'attitude naturelle que préconise Husserl et dont nous parle M. Lizotte constitue un appel à une refondation de la science sur des bases plus solides. L'auteur nous explique par ailleurs pourquoi Husserl appelle à un retour à la subjectivité comme fondement primitif et indépas-

sable de la connaissance humaine, fondement que les sciences et techniques modernes ont voilé et oublié. Cette vulgarisation rend intelligible l'un des textes fondamentaux de la tradition phénoménologique, dont on sait d'ailleurs la difficulté.

Le second texte s'intitule « Phénoménologie et herméneutique. Gadamer et le legs husserlien ». Comme son titre l'indique, cet article écrit par Enzo Savanier, étudiant à la maîtrise en philosophie, a pour but de retracer l'influence qu'a eue Husserl sur Gadamer à travers le legs d'une riche conceptualité. Par l'étude successive de quatre concepts fondamentaux de l'herméneutique gadamérienne – les concepts d'intentionnalité, d'horizon, de *Lebenswelt* (monde de la vie) et de relation –, M. Savanier s'efforce de montrer que non seulement une part considérable du vocabulaire de l'herméneutique gadamérienne est issue de la phénoménologie husserlienne, mais que, de surcroît, l'usage que fait Gadamer des concepts susnommés témoigne de la persistance de l'empreinte husserlienne sur eux. Le legs husserlien dont aurait bénéficié Gadamer ne résiderait pas seulement dans l'aspect superficiel de la conceptualité (la simple terminologie), mais dans le contenu lui-même.

Le texte de Daniel H. Dugas, étudiant à la maîtrise en philosophie, concerne lui aussi la philosophie continentale. Le titre lui-même – « Perception, synesthésie et hallucination chez Maurice Merleau-Ponty » – fournit une idée assez bonne de son originalité. Celle-ci relève en grande partie de la thématique choisie, à savoir les phénomènes de synesthésie et d'hallucination, envisagés à l'aune des travaux de Merleau-Ponty. M. Dugas commence par quelques développements sur le phénomène de la sensation, auquel Merleau-Ponty accorde une place fondamentale dans sa phénoménologie. L'auteur nous fait par la suite réfléchir sur l'importance de la synthèse des différentes sensations qui s'effectue dans le processus de perception, ainsi que sur la complémentarité des sens dans le « sentir ». Suivant Merleau-Ponty, M. Dugas établit ensuite une claire distinction entre hallucination et perception. L'analyse de l'hallucination qu'il présente met en lumière le caractère difficilement compréhensible des hallucinations d'autrui en raison de l'impossibilité d'accéder au contenu de la conscience des autres. Enfin, l'auteur discute l'apport possible des drogues dans les phénomènes de synesthésie et d'hallucination.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.uqtr.ca/phi

Dans un texte intitulé « Le rapport à autrui chez Heidegger et Levinas », Augustin Simard, étudiant au baccalauréat en philosophie, vulgarise la pensée complexe que ces deux phénoménologues du XX^e siècle – Martin Heidegger et Emmanuel Levinas – ont développée, chacun à leur façon, sur la question du rapport qu'entretient l'homme (envisagé comme être-là) à l'altérité de l'autre. Cet effort de comparaison des conceptions de ces deux philosophes sur la question bien précise de la relation à l'autre pousse l'auteur à broser un portrait général de leur philosophie respective, lequel fournit une bonne idée de l'originalité spécifique de ces deux grands personnages de la philosophie continentale.

Avec son texte intitulé « Sur les fondements du "je" » Karl-Emmanuel Bastarache, étudiant au baccalauréat en philosophie, nous plonge dans les philosophies de Sartre et Ricoeur. Il cherche plus précisément à présenter les principes fondamentaux de l'ontologie phénoménologique sartrienne, c'est-à-dire de la conception sartrienne de l'être. Il est ainsi amené à définir l'idée même de phénomène, de même que la notion de conscience, primordiale dans la description sartrienne du sujet. M. Bastarache poursuit et achève son exploration des fondements de la subjectivité par l'analyse de la critique ricoeurienne du *cogito* cartésien, qui met en lumière les effets néfastes de la radicalité du doute cartésien, dont la réduction du « je » (sujet) en une entité abstraite, anhistorique et vidée de toute signification.

Le sixième texte que nous vous présentons s'intitule « Pragmatique universelle » et fut écrit par Missira Touré, qui termine actuellement un baccalauréat en philosophie. Il s'agit du compte rendu d'un texte de Jürgen Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », au sein duquel ce dernier cherche à établir les conditions de possibilité de l'intercompréhension. Ce compte rendu de M. Touré nous introduit à plusieurs théories d'Habermas, dont la théorie des actes de parole. La lecture de ce résumé peut constituer une bonne introduction à la philosophie habermasienne du langage, laquelle tient un rôle de premier ordre dans l'œuvre de cet immense penseur, qui a toujours accordé une place importante à la communication (ce dont témoigne, par exemple, son éthique de la discussion).

Un texte se démarque parmi le lot de ceux qui sont ici rassemblés, du fait qu'il concerne un pan plus ancien de l'histoire de la philosophie. Il s'agit du texte intitulé « De l'aristotélisme de Thomas d'Aquin », de Sébastien Guertin, étudiant à la maîtrise en philosophie. Dans ce texte, M. Guertin étudie le rapport de filiation qui existe entre saint Thomas d'Aquin et Aristote, en particulier sur la question des preuves de l'existence de Dieu et au niveau de la structure argumentative. Il nous plonge dans l'histoire profonde de la philosophie – celle des époques médiévale et ancienne – et nous rappelle les rapports complexes qui ont existés, au sein de cette histoire, entre des penseurs d'époques différentes aux sensibilités à la fois communes et distinctes.

Enfin, dans chacun de ses numéros, *Le Logos* publie jusqu'à deux textes provenant de l'extérieur du département de philosophie de l'UQTR ou dont le contenu philosophique est plus restreint ou moins évident, mais dont la valeur et l'originalité en ce qui a trait à la réflexion est indéniable. Cette fois-ci, il s'agit de deux textes de Jean-François Veilleux. Dans un compte rendu intitulé « L'Âge du Métal », cet étudiant à la maîtrise en philosophie résume pour nous un livre à caractère plutôt historique et sociologique que philosophique sur la musique métal et les adeptes de cette musique (leurs valeurs, leur rapport à la religion, etc.). M. Veilleux nous propose aussi un second texte au sein duquel l'histoire du concept de sociabilité est succinctement présentée (« Brève histoire de la sociabilité »).

Jean-François Houle,
Directeur du Logos
Vice-président de l'AEDP

LA CRISE DES SCIENCES EUROPÉENNES ET LE « MONDE DE LA VIE » DANS LA KRISIS D'EDMUND HUSSERL

PAR SAMUEL LIZOTTE

INTRODUCTION

Né en 1859 et mort en 1938, le philosophe allemand d'origine autrichienne Edmund Husserl est souvent considéré comme le père de la phénoménologie, qui se veut une science philosophique utilisant la subjectivité comme point de départ de la connaissance humaine, à une époque où l'objectivisme devenait dominant dans toutes les sphères de la connaissance européenne¹. Dès le début du XX^e siècle, dans *La philosophie comme science rigoureuse*, Husserl critique la décadence qui règne dans les sciences européennes et s'intéresse dès lors plus en profondeur à l'histoire de la rationalité européenne. Sa critique culminera entre 1934 et 1937, au crépuscule de sa vie, alors qu'il écrit *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*², qui ne sera publié qu'à titre posthume, mais au sujet duquel il donnera quelques conférences de son vivant³. Dans cet ouvrage, Husserl décrit les origines de la crise des sciences, mais aussi de la philosophie européenne, en opérant un retour réflexif sur l'histoire des sciences positives et du rationalisme européens et sur leur rupture avec leur origine subjective, principalement depuis la modernité. La réduction phénoménologique de Husserl le mènera alors au « monde de la vie » (*lebenswelt*) qui est, selon lui, à l'origine de la donation du sens et de la validité dans le monde et du fondement des sciences positives et de la philosophie. L'analyse qui suit présentera sommairement, en premier lieu, ce qu'est la « crise européenne des sciences » pour Husserl, avant d'aborder, en second lieu, la méthode réflexive menant à l'établissement du « monde de la vie » comme fondation des connaissances humaines ainsi que la description du « monde de la vie » lui-même.

I - LA CRISE DES SCIENCES EUROPÉENNES

À l'époque de Husserl, le développement de l'unique aspect technique et scientifique de la connaissance a mené à la domination du savoir scientifique, à des destructions et à des abus plutôt qu'à un progrès de l'humanité, contrairement à ce que visait l'idéal de la recherche de la raison qui guidait

l'Europe depuis l'Antiquité⁴. La science est un outil de libération de l'Homme vis-à-vis de la nature, mais elle devient aliénante si elle est poursuivie aveuglément et pour elle-même. Les conséquences de ce processus de rationalisation infinie furent un désenchantement du monde et une hyperspécialisation des savoirs scientifiques, en plus d'une perte de confiance des hommes dans la science, la philosophie et même dans la raison. Un écart de plus en plus grand s'était creusé entre le monde scientifique et le monde quotidien. Tout devait être « scientifique » pour être accepté. On expliquait comment tout fonctionne dans le monde, mais on ne savait plus pourquoi le monde était et quelle était la fin de l'humanité⁵. La science, qui discréditait l'attitude naturelle comme « subjective », se disait « objective » et détachée du monde, alors qu'elle est elle aussi issue du monde et de cette attitude naturelle⁶. Aussi, l'hyperspécialisation des scientifiques et des ouvriers dans tous les domaines fit que les gens se déresponsabilisaient, car ils n'étaient plus jugés assez compétents ou spécialistes pour prendre des décisions et agir dans un nombre de plus en plus grand de situations et de sphères d'activités et de discussions. Ils devaient maintenant se fier à des « experts » dans tous les aspects de leur vie. Les *Lumières* ont libéré l'Homme de la domination et du dogmatisme religieux... avant de le faire tomber sous la domination et le dogmatisme scientifiques⁷. Constatant cette crise, Husserl se donna trois objectifs en écrivant la *Krisis* : remettre en question l'opposition entre l'attitude « objective » des sciences positives et la « subjectivité » de l'attitude naturelle, critiquer le positivisme et le réductionnisme scientifiques modernes et dévoiler les origines des présupposés de la science moderne.

D'emblée, dès les premières pages de la *Krisis*, Husserl affirme qu'il y a une crise des sciences positives, autant naturelles que formelles, qui touche leurs buts et leurs méthodes⁸. Cette crise ramène au jour l'énigme de la subjectivité, complètement évacuée du monde de la vérité scientifique moderne. La vision globale du monde moderne s'est laissée aveugler par les sciences positives et leurs avancées depuis la seconde moitié

1 DEPRAZ, Nathalie, *Edmund Husserl. La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, [Édition numérique] Éditions La Gaya Scienza, 2012, pp. 4-5 ; HOUSSET, Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 15.

2 Nous référerons désormais à *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale* sous le diminutif *Krisis* dans le reste du présent document.

3 DEPRAZ, Nathalie, *Op. cit.*, pp. 9-12 ; HOUSSET, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 233 ; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Le monde de la vie - I. Dilthey et Husserl*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 82.

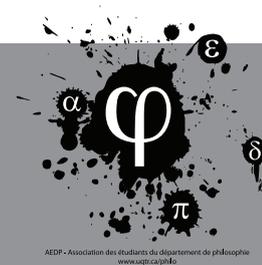
4 PATOCKA, Jan, « Edmund Husserl's philosophy of the crisis of science and his conception of a phenomenology of the «life-world» », Traduit par Erazim Kohak, *Husserl Studies*, vol. 2, 1985, p. 139.

5 HOUSSET, Emmanuel, *Op. cit.*, pp. 233-234 ; KIM, Sang-Ki, *The Problem of the Contingency of the World in Husserl's Phenomenology*, Amsterdam, Éditions B. R. Grüner, 1976, p. 63.

6 ENGLISH, Jacques, *Le vocabulaire de Husserl*, Paris, Éditions Ellipses, 2009, p. 35 ; HOUSSET, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 236 ; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, p. 82.

7 ENGLISH, Jacques, *Op. cit.*, p. 39 ; PATOCKA, Jan, *Op. cit.*, p. 140.

8 ENGLISH, Jacques, *Op. cit.*, p. 36 ; HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*, Traduit par Gérard Granel, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 7.



du XIX^e siècle, alors que les questions décisives du sens de l'existence humaine ont été abandonnées. Tout ce qui importe maintenant, ce sont les faits. Or, cette question du sens ne mérite-t-elle pas une réponse rationnelle elle aussi? Selon Husserl, la science positive n'a rien à dire à propos de l'existence humaine parce qu'elle évacue toute subjectivité de ses intérêts. Même les sciences de l'esprit, comme la psychologie, étudient l'Homme de l'extérieur en tant qu'objet et non en tant que sujet. La vérité scientifique « objective » ne se préoccupe que de décrire ce qu'est le monde en faits, physiques ou spirituels. Mais, demande Husserl, pouvons-nous vivre dans un monde scientifique où morale et événements historiques ne sont qu'enchaînements d'illusions subjectives⁹? La science positive voit le monde comme une totalité rationnelle infinie, systématiquement dominée par une science rationnelle qui peut le comprendre et l'expliquer. Elle a progressé jusqu'à imposer à la science de la nature elle-même une science de la nature mathématique, exacte et formelle, « galiléenne »¹⁰. L'intérêt principal des chercheurs de la science positive concerne les formules établies et celles qu'il faut établir. La création de formules donne ensuite un « sens » à la science, qui doit alors trouver dans le monde des applications à ses formules. Plus la science est avancée, plus elle a de « sens »¹¹.

Selon Husserl, depuis Galilée, le monde mathématique des idéalités est considéré comme le seul monde réel, véritablement perceptible, le monde de l'expérience réelle et possible, le monde de la vie quotidienne. Déjà, chez les Grecs, la géométrie était purement formelle et ne reconnaissait plus ses liens avec les intuitions originelles des sens. La pratique de l'arpentage précéda pourtant les idéalités géométriques et représente le fondement de son sens. C'est pourquoi le monde immédiatement perçu est le sol primitif de toute vie théorique et pratique selon Husserl¹². Mais malgré tout, la géométrie purement formelle obtint un statut de vérité absolue et autonome, d'intuition apriorique, créant la substitution de la nature préscientifique par une nature idéalisée. C'est pourquoi Husserl croit que le retour réflexif sur les présupposés de la science doit aller plus loin, car même les philosophes tendent à arrêter leur réflexion à la nature idéalisée, alors que derrière

elle, il y a la nature préscientifique, le « monde de la vie ». Selon Husserl, ce « monde de la vie » est l'horizon de toute induction qui ait un sens¹³. Dans la vie quotidienne, nous vivons sans les idéalités géométriques, sans la mesure rigoureuse du temps mathématique. Or, cette trivialité est masquée par les sciences exactes, qui appliquent leur exactitude à toutes les sphères du quotidien, exactitude qui est posée comme étant la vérité, le vrai monde. Mais au même moment, le « monde de la vie » n'a pas changé, il est toujours aussi vécu, intuitif et inexact. Bien sûr, nous fonctionnons à l'aide d'anticipations et d'inductions lorsque nous percevons, bien que les inductions scientifiques soient plus rigoureuses et gouvernées par les règles explicites. Nous ajoutons ainsi des vérités « objectives scientifiquement » au « monde de la vie », qui nous permettent des anticipations ou des inductions beaucoup plus précises et nombreuses que celles que nous faisons normalement intuitivement au quotidien. Par son efficacité, la méthode scientifique « objective » a ainsi gagné le statut de vérité ou de monde réel¹⁴.

La science est une machine bien utile que tout le monde peut apprendre à utiliser sans avoir le moindre besoin de comprendre comment elle a été créée ou à quoi ses résultats doivent servir. La nature, selon la science moderne, doit obéir à des lois exactes, alors qu'auparavant et aujourd'hui encore dans le « monde de la vie » quotidien, nous fonctionnons de façon intuitive, comme si le monde était régi par une causalité universelle, par des régularités dont l'exactitude n'est pas nécessaire et dont les manquements sont considérés possibles. La science moderne garde quand même une valeur certaine, même si son sens et son origine sont maintenant cachés aux yeux des scientifiques comme des gens du commun. Husserl parle ici du vrai sens de la science et non du sens que la science se donne méthodologiquement et *a posteriori* dans son usage opératoire ou son application technique¹⁵. L'objectivisme affirme que ses questions visent la vérité objective de ce monde, ce qui est valable inconditionnellement pour tous les êtres raisonnables. Le transcendentalisme, au contraire, affirme que le sens du monde est une formation subjective, œuvre de la vie dans l'expérience préscientifique et où se forment la validité et le sens du monde. Pour lui, le monde scientifique est une formation de degré supérieur qui se fonde sur les questions de validité préscientifiques. Seule une « question-en-retour » radicale sur la subjectivité, en tant qu'origine de la possibilité de toute vali-

9 HOUSSET, Edmund, *Op. cit.*, pp. 233-234; HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 10-11; ZAC-CAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, pp. 85-86.

10 HOUSSET, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 234; HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, p. 26; KIM, Sang-Ki, *Op. cit.*, p. 62; PATOCKA, Jan, *Op. cit.*, p. 144.

11 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, p. 55; PATOCKA, Jan, *Op. cit.*, p. 147.

12 HOUSSET, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 234; HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, p. 57; PATOCKA, Jan, *Op. cit.*, p. 146.

13 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, p. 58

14 *Ibid.*, pp. 59-60.

15 HOUSSET, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 234; HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 61-62.

LA CRISE DES SCIENCES EUROPÉENNES ET LE « MONDE DE LA VIE » DANS LA KRISIS D'EDMUND HUSSERL

PAR SAMUEL LIZOTTE

dité dans le monde, peut permettre de comprendre la vérité « objective » et le sens du monde. Ce qui est premier dans la connaissance n'est donc pas le monde ou ses formes, mais la subjectivité, qui se pré-donne naïvement le monde, puis qui a la possibilité de le rationaliser ou de l'objectiver si elle le souhaite¹⁶.

Husserl croit que l'oubli des origines conférant la finalité des sciences particulières mènera à leur isolement et à leur éclatement. La science, en s'isolant du « monde de la vie » duquel elle a été produite, perd son sens, sa finalité, ce qui remet en question sa valeur et sa représentativité du monde réel¹⁷. La science exige que l'on se dégage du monde ambiant de la vie, alors même qu'elle suppose, dans son exercice, ce même monde. Elle posait autrefois des questions pratiques sur le monde ambiant et y répondait à l'aide du monde ambiant, préscientifique. Mais éventuellement, avec la montée de la science objective des Grecs, elle s'est donné un nouveau but : la « vérité objective absolue », norme de toute connaissance concernant l'univers, qui guide encore aujourd'hui les sciences modernes. Mais même si le « monde de la vie » est considéré comme inexact et faillible, il reste néanmoins encore le monde commun à tous, le sol de validité et d'expériences des hommes pratiques et des savants¹⁸. Ces problèmes de la science sont cependant attribués originellement par Husserl à la philosophie et plus particulièrement à celle de Descartes. La pensée moderne n'a obtenu des résultats probants que pour les sciences positives, ce qui a discrédité la philosophie et du même coup la science, qui repose sur elle. Même l'homme ordinaire devint sceptique et perdit confiance en la raison, fondatrice de vérité, de sens et de valeur. Et comme la science positive évacue la question du sens de ses recherches, elle ne peut régler la crise¹⁹. L'erreur de Descartes, même s'il fut le premier à effectuer une « époque sceptique radicale », fut de ne pas pousser son doute jusqu'au bout. Une philosophie radicalement transcendantale doit pousser le doute jusqu'à ce que la subjectivité apparaisse comme l'origine de toute formation objective de sens et de validité²⁰. Husserl souhaite réaliser, comme le voulait l'*Aufklärung*, mais sans répéter ses erreurs, une philosophie universelle qui permettra de savoir si le *télos* qui naquit de la philosophie grecque, soit le désir d'une humanité fondée sur la raison philosophique, n'aura

été qu'une volonté passagère ou si ce n'est pas, au contraire, la finalité de l'Homme²¹. Afin d'arriver à ses fins, Husserl devra appliquer l'*epochè* et la réduction transcendantale afin de faire apparaître l'origine de la connaissance scientifique positive et de la philosophie : le « monde de la vie ».

II - LE « MONDE DE LA VIE »

Mais qu'est-ce donc que ce « monde de la vie » présenté par Husserl? Comme il a été mentionné précédemment, le « monde de la vie » est le monde préscientifique subjectif quotidien qui sert d'horizon de sens et de validité à toute connaissance humaine, qu'elle soit scientifique ou philosophique. Ainsi, selon Husserl, « le monde est donné pré-scientifiquement dans l'expérience sensible quotidienne de façon subjective-relative²². » Mais malgré tout, nous ne croyons pas à des mondes multiples, totalement subjectifs, mais bien à un seul monde, partagé par tous, *intersubjectif*, ayant parfois des apparences différentes pour certains²³. Le « monde de la vie », aux vérités « subjectives-relatives », fonctionne constamment comme trame de fond derrière toutes nos validations logiques et nos vérités théorétiques « objectives ». Selon Husserl, la connaissance première n'est pas le « data de sensation » immédiat, comme l'avancent les sciences positives, mais bien l'intuition subjective-relative de la vie préscientifique, s'apparentant à la *doxa*, à l'opinion commune. Les chercheurs croient être très objectifs grâce à leur méthode qui exclut la subjectivité, mais en fait, leurs buts et leurs résultats sont grandement influencés et orientés par le subjectif-relatif²⁴. Le « monde de la vie » est ce qui est éprouvé et vécu et dont la vérité est « intersubjective », alors que le monde « objectif » n'est formé que d'abstractions et d'idéalités qui ne pourront jamais être éprouvées et dont la vérité est logique. Mais malgré tout, les évidences et les intuitions du « monde de la vie » jouent un plus grand rôle dans la fondation de la connaissance que les évidences objectifo-logiques selon Husserl, car ces dernières reposent sur les premières, sur la connaissance préscientifique. Les sciences cherchent habituellement à tirer leur validité du fait que leur savoir est fondé sur l'expérience objective de la nature. Or, le monde n'est pas objectif selon Husserl, car il n'y a que le subjectif qui s'éprouve. Il faut donc être prudent face au réductionnisme des sciences positivistes de la nature qui cherchent à établir des vérités ob-

16 HOUSET, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 236; HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 79-80 et p.113; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, p. 89.

17 HOUSET, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 235.

18 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 137-138.

19 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 17-18; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, pp. 83-86.

20 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, p. 115.

21 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 20-21; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, pp. 90-92.

22 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 27-28.

23 *Ibid.*, p. 28.

24 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 141-143; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, pp. 94-96.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phil

jectives à propos d'un monde qui est en fait subjectif²⁵.

Mais alors qu'arrive-t-il de l'objectivité? Toutes les connaissances scientifiques sont-elles discréditées? Selon Husserl, pour éviter ce danger, il faut fonder une science qui ne se base pas sur les présupposés des sciences « objectives ». Il faut convenir qu'il existe des vérités quotidiennes et pratiques, subjectives-relatives, en même temps que des vérités objectives ou scientifiques. Il ne faut pas mettre de côté le « monde de la vie » ni nier son apport important pour la connaissance scientifique ou philosophique. Mais comment la connaissance subjective peut-elle devenir l'objet d'une recherche scientifique, qui se veut par définition « objective »²⁶? Husserl croit que Kant a fait un bon bout de chemin dans le même sens que lui, mais qu'il a aussi utilisé des présupposés, soit au moins la présupposition de l'existence du monde ambiant, fondée sur la certitude de l'expérience sensible²⁷. Toute pensée scientifique ou philosophique suppose au préalable, selon Husserl, l'existence d'un monde qui, malgré ses constantes modifications et les différentes conceptions que les sujets du monde s'en font, reste toujours le même. Mais la science objective propose d'échanger cette intuition préscientifique pour une connaissance « objective », scientifique, du monde. Même les *a priori* de Kant sont des présuppositions construites selon Husserl. Et même si Kant avait pour but de thématiser la subjectivité humaine, comme les autres sciences et philosophies, il n'y est pas parvenu, à cause de ses présupposés. Il faudrait donc, selon Husserl, développer une science philosophique universelle qui permettrait de laisser de côté le traitement théorique « objectif » effectué de l'extérieur du monde, prôné par les sciences positives, afin d'utiliser un traitement théorique « radical » effectué de l'intérieur du monde « subjectif »²⁸.

Husserl croit ainsi que le « monde de la vie » peut être le thème d'une science. En effet, il semble que dans la vie quotidienne nous expérimentons, sous un mode relatif-subjectif, des faits « certains », des faits qui, par leur cohérence ou leur répétition prévisible sans discordance remarquable, semblent certains ou prévisibles. Le « monde de la vie » semble régi par une structure générale qui, elle, n'est pas relative. Il semble que le « monde

25 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp.144-148; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, p. 97.

26 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 149-152; KIM, Sang-Ki, *Op. cit.*, pp. 65-66.

27 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 117-119.

28 ENGLISH, Jacques, *Op. cit.*, p. 40; HOUSSET, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 237; HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 126-129.

de la vie » ait, déjà pré-scientifiquement, les mêmes structures que celles des sciences objectives. Le monde préscientifique est déjà spatiotemporel, mais sans l'exactitude normalement exigée par les sciences. Le « monde de la vie » est fait d'*a priori* universaux subjectifs-relatifs alors que le monde des sciences est composé d'*a priori* universaux objectifs, qui découlent des premiers²⁹. Le monde est le tout des choses réparties à la fois dans l'espace et dans le temps. Il est toujours « déjà là », il est le terrain ou l'horizon de toute *praxis*, de toute pratique humaine, qu'elle soit théorique ou non et qu'elle soit actuelle ou seulement possible. On vit continuellement dans la certitude du monde et quand nous sommes éveillés, nous sommes conscients du monde et conscients d'en faire partie. Tous les objets sont perçus comme faisant partie de ce monde, qui en est l'horizon³⁰.

Maintenant, afin d'effectuer son « questionnement en retour » et de démontrer l'antériorité de la subjectivité dans le monde, Husserl doit utiliser la méthode de la « réduction transcendantale » et de *l'épochè*. *L'épochè* consiste en une mise entre parenthèses de l'attitude naïve, des préjugés, en dirigeant son intérêt sur un sujet précis en ignorant tous les autres. La réduction transcendantale, elle, est ce qui résulte de *l'épochè*, le phénomène visé mis à nu³¹. La phénoménologie doit décrire le « monde-de-la-vie », qui combine les registres spontanés et réflexifs du fonctionnement de l'intentionnalité. Il faut décrire le monde tel qu'il est vécu immédiatement par les subjectivités intentionnelles et non à travers les présuppositions des sciences positivistes. Mais est-ce possible? Il ne semble pas que l'intentionnalité puisse être mise de côté, puisqu'elle est spontanée et naturelle, mais en l'étudiant on peut du moins comprendre son fonctionnement³².

La première *épochè* de Husserl contient la réduction des conceptions scientistes et objectivistes du monde. Le but est de mettre à jour le monde de la validité intersubjective, qui est occulté par le monde objectiviste³³, mais qui constitue l'horizon de tous les objets du monde en tant que le monde commun à tous, origine de toutes les validités et du sens³⁴.

29 HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 157-159; KIM, Sang-Ki, *Op. cit.*, pp. 65-66.

30 HOUSSET, Emmanuel, *Op. cit.*, pp. 238-240; HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 161-162;

PATROCKA, Jan, *Op. cit.*, pp. 152-153; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, p. 97.

31 DEPRAZ, Nathalie, *Op. cit.*, pp. 34-37; HOUSSET, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 241; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, p. 93.

32 ENGLISH, Jacques, *Op. cit.*, pp. 41-42; KIM, Sang-Ki, *Op. cit.*, p. 64.

33 HUSSERL, Edmund, p. 151.

34 DEPRAZ, Nathalie, *Op. cit.*, p. 41; HOUSSET, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 242; HUSSERL, Edmu-

LA CRISE DES SCIENCES EUROPÉENNES ET LE « MONDE DE LA VIE » DANS LA KRISIS D'EDMUND HUSSERL

PAR SAMUEL LIZOTTE

La *doxa* semble alors être à la base de la connaissance de ce monde subjectif. La constitution intersubjective du monde est possible, même si chacun a ses propres perceptions, parce que nous vivons en communautés et en partageant la vie des autres, nous pouvons valider nos perceptions avec celles des autres, par l'unification ou la discordance, ce que Husserl appelle la « communisation »³⁵. Les héritages culturels déterminent le sens primordial de notre savoir, mais la mémoire de cette origine est latente, c'est pourquoi il faut thématiser ces héritages à l'aide de la réduction. Selon Husserl, il y a aussi corrélation entre les objets du monde et la validation intersubjective, qui mène à la constitution intersubjective du monde³⁶.

Une deuxième *époque* est nécessaire, suivie d'une autre réduction transcendantale, afin de faire abstraction du « monde de la vie » et de s'attarder à la subjectivité transcendantale qui constitue ce monde³⁷. Cela mène Husserl devant l'évidence de la corrélation entre le monde et la conscience du monde, qui est le sujet, l'*ego* transcendantal, et qui donne son sens et sa validité au monde, qui est réduit au statut de phénomène³⁸. Selon Husserl, c'est donc ultimement la vie intentionnelle de l'*ego* transcendantal qui constitue le monde. L'image scientifique et objectiviste du monde n'est alors qu'une image subjective composée d'idéalisations et d'abstractions. L'oubli du fondement subjectif du monde semble bien alors ce qui a fait passer le monde abstrait « objectif » pour le vrai monde³⁹. Si les triangles et les cercles existent dans le monde réel, ils n'ont pas les qualités pures des formules abstraites. Mais il reste que l'origine de la réflexion sur les formes vient du monde réel, qui ne pourra jamais répondre aux critères abstraits de la science et les objets du monde réel n'ont pas à leur répondre. Une roue doit être circulaire pour être utile, mais elle n'a pas besoin d'être un cercle parfait et il serait probablement impossible d'en créer un. Alors que l'attitude naturelle est de vivre dans le monde, les données recueillies dans cette attitude ne sont plus reconnues comme valides. La mesure telle que perçue dans le monde n'est plus qu'une approximation de la mesure « réelle », scientifique. Le scientifique est maintenant ce qui est « vrai », ce qui est « réel », alors que le monde réel est devenu

une abstraction subjective imprécise.

CONCLUSION

En terminant, voici ce qu'il faut principalement retenir de *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*. D'abord, la crise dont parle Husserl est en fait un désenchantement du monde et une hyperspécialisation des savoirs scientifiques, en plus d'une perte de confiance des hommes dans la science, entraînée par leur perte de confiance dans la philosophie et même dans la raison, qui sont les fondations de la science. La science positive a érigé le monde « objectif » et abstrait des sciences comme monde réel au lieu du « monde de la vie », en occultant les fondements subjectifs-relatifs de la connaissance humaine. Ensuite, Husserl décrit ce « monde de la vie » comme étant l'horizon de sens et de validité de toute connaissance humaine, scientifique ou non. Afin de ramener au grand jour l'importance de cette subjectivité, Husserl entreprend alors deux *époques* et quelques réductions transcendantales. Ceci permet alors, sans nier l'objectivité des sciences positives, de mettre en valeur une autre science, qui ne se fonde pas sur les mêmes présupposés fallacieux et qui peut étudier la vraie origine des connaissances humaines : la phénoménologie.

L'analyse de la crise européenne de Husserl est encore pertinente. Il y relève la grande contradiction de notre époque. La science, sans laquelle l'Homme n'aurait pu se rendre à l'époque industrielle et à la vie en communauté à grande échelle, est aussi responsable de la perte de sens de la vie moderne. Ce qui rend la vie actuelle confortable est aussi ce qui la prive de ses raisons d'être vécue. Aujourd'hui cette vérité est plus forte encore, depuis que l'Homme a développé des technologies capables de détruire l'entière de l'humanité. Les méga-sociétés et leurs habitants se sentent de moins en moins interpellés par la communauté. Ils savent comment l'univers a été créé, mais ils ne savent toujours pas pourquoi ils sont là⁴⁰.

⁴⁰ PATOCKA, Jan, *Op. cit.*, pp. 149-150.

nd, *Op. cit.*, p. 138.

³⁵ HOUSSET, Emmanuel, *Op. cit.*, p. 239; HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 185-186; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, p. 100.

³⁶ DEPRAZ, Nathalie, *Op. cit.*, pp. 42-43; HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 189-190; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, pp. 102-103.

³⁷ HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 128-129.

³⁸ HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, p. 173; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, pp. 105-106.

³⁹ HUSSERL, Edmund, *Op. cit.*, pp. 210-211; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Op. cit.*, p. 109.



BIBLIOGRAPHIE

- DEPRAZ, Nathalie, *Edmund Husserl. La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, [Édition numérique] Éditions La Gaya Scienza, 2012, 121 pages.
- ENGLISH, Jacques, *Le vocabulaire de Husserl*, Paris, Éditions Ellipses, 2009, 189 pages.
- HOUSSET, Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 270 pages.
- HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*, Traduit par Gérard Granel, Paris, Éditions Gallimard, 1976, 589 pages.
- KIM, Sang-Ki, *The Problem of the Contingency of the World in Husserl's Phenomenology*, Amsterdam, Éditions B. R. Grüner, 1976, 102 pages.
- PATOCKA, Jan, « Edmund Husserl's philosophy of the crisis of science and his conception of a phenomenology of the «life-world» », Traduit par Erazim Kohak, *Husserl Studies*, vol. 2, 1985, pp. 129-155.
- ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Le monde de la vie - 1. Dilthey et Husserl*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, 126 pages.

PHÉNOMÉNOLOGIE ET HERMÉNEUTIQUE : GADAMER ET LE LEGS HUSSERLIEN

PAR ENZO SAVANIER

L'herméneutique ne naît pas avec Gadamer, mais c'est à ce dernier que le terme est associé même si une tradition plurivoque existe et que la discipline, qu'elle en porte ou non le nom, remonte aussi loin qu'à Aristote et à l'exégèse biblique. Historiquement, la philosophie allemande s'est portée garante de la conservation et du développement de l'herméneutique en lui donnant un nouvel essor au tournant du XVIII^e siècle avec des philosophes comme Schleiermacher et Dilthey. Cependant, c'est à partir de Heidegger que les écrits sur la discipline prolifèrent. Heidegger, l'élève de Husserl, entreprend dès *Sein und Zeit*, de fonder une phénoménologie herméneutique qui se résume grossièrement par son côté *existential*. En effet, l'existence est interprétation, l'herméneutique est donc l'ontologie qui permet de comprendre l'être qui ne se montre pas en totalité, cette dernière thèse tendant à dépasser la phénoménologie husserlienne.

Bien que la relation entre Heidegger et son élève Gadamer soit intéressante, nous ne voulons ni la montrer ni l'établir, car non seulement la littérature philosophique à ce sujet abonde, mais de plus, nous pensons que montrer que Gadamer est redevable à Heidegger frôle l'évidence. Le but de ce court article est plutôt de montrer que Gadamer et Husserl ne sont pas à opposer. L'élève ne s'est pas distancié du professeur, il l'a plutôt lu avec intérêt et respect en s'inspirant même de sa philosophie. Dès lors, nous espérons montrer que Gadamer est redevable à Husserl, non pas dans le sens que ce dernier est à l'origine de l'herméneutique philosophique, mais plutôt dans le sens que Husserl a réussi à semer les germes de la discipline. Pour ce faire, nous allons mettre en contexte la relation que les deux philosophes entretenaient pour ensuite voir les trois éléments de la philosophie husserlienne que nous retenons et sur lesquels Gadamer semble être en accord : l'intentionnalité, l'horizon (*Horizont*) et le monde de la vie (*Lebenswelt*). Avant de conclure, nous montrerons que les conceptions de l'intersubjectivité des deux philosophes semblent incompatibles puisqu'ils ne considèrent pas le rapport à autrui de la même manière.

I - RELATION

Gadamer a un parcours intellectuel qui s'échelonne sur plusieurs années et il rencontre de nombreux philosophes d'obédiences différentes qui sauront l'aiguiller dans ses démarches. Ses débuts à l'université de Marbourg dans les

années 1920 lui permettent de s'orienter vers la phénoménologie qui lui est présentée par Max Scheler, un admirateur des travaux de Husserl. D'ailleurs, cette nouvelle passion le pousse à lire les *Recherches logiques* puis à se déplacer à Fribourg pour assister à l'enseignement de Husserl lui-même. De ce que nous en savons, ce sera le seul contact que Gadamer aura avec Husserl, mais Fribourg est aussi le lieu où enseigne le jeune Heidegger d'avant *Sein und Zeit*. C'est cette dernière rencontre qui semble être la plus significative pour Gadamer telle que mentionnée dans les différentes études qui existent concernant la relation entre Heidegger et Gadamer. Bien que les cours de Heidegger soient l'occasion pour lui d'exposer sa jeune pensée, ils étaient aussi l'occasion d'étudier des auteurs tels que Husserl, son professeur à qui il va dédier *Sein und Zeit*.

Ces quelques cours permettent à Gadamer d'apprécier la pensée des *Recherches logiques* qui défendent un réalisme assez prononcé. Nous entendons ici par réalisme, l'acception généralement admise en philosophie qui suppose l'existence ontologique du monde et notre possibilité d'appréhender ce dernier. Cette conception semble être appréciée de Gadamer au regard de sa philosophie qui considère que nous sommes dans le monde et que nous interagissons avec celui-ci. Ce qui ne plaît pas à Gadamer et qui est aussi critiqué dans les cours de Heidegger, c'est l'amorce idéaliste que prend Husserl dès les années 1913 avec la publication des *Ideen I*. D'ailleurs, l'idéalisme de Husserl se confirme avec la publication en 1929 des *Méditations cartésiennes et de la Logique formelle et logique transcendantale* saluées par Natorp pour la réconciliation apparente avec la philosophie transcendantale de Kant.

Cependant, nous ne devons pas conclure que la relation entre Husserl et Gadamer se termine dès l'amorce du virage idéaliste entrepris par le phénoménologue. En effet, les *Archives Husserl* entreprennent, depuis les années 1950, un travail d'édition des nombreux manuscrits husserliens et c'est de cette manière que Gadamer a pu continuer ses lectures et découvrir de nouveaux éléments de la philosophie de Husserl.

II - INTENTIONNALITÉ

Le concept d'intentionnalité est central en phénoménologie



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.univ-lyon2.fr

comme l'affirme Husserl : « Le concept d'intentionnalité, pris comme nous l'avons fait dans son ampleur indéterminée, est un concept de départ et de base absolument indispensable au début de la phénoménologie¹ ». Dès lors, vouloir faire le rapprochement avec l'herméneutique semble être fallacieux. Pourtant, c'est la définition donnée par Husserl qui séduit Gadamer. Effectivement, la phénoménologie est le lieu du *retour aux choses* mêmes du fait que, pour Husserl, la conscience est conscience de quelque chose, elle est orientée vers un objet. Il ne faut pas comprendre l'intentionnalité comme étant un réceptacle pour les images des objets, mais bien comme la visée effectuée par la conscience. En ce sens, être conscient de quelque chose, c'est la preuve même de l'intentionnalité. Aussi, pour ajouter à cette définition, Husserl précise : « Nous vivons les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus². » Nous pensons que c'est l'aspect vécu des phénomènes qui est le plus susceptible d'intéresser Gadamer.

Nous pensons que cette définition donnée par Husserl inspire Gadamer sur le fait que nous appartenons au monde. En effet, en posant l'intentionnalité, Husserl suppose l'existence ontologique du monde et notre capacité à saisir ce dernier. Pour l'herméneute, nous sommes dans le monde, et la saisie des objets se fait par une saisie de sens puisque nous sommes constamment en relation avec du sens. Donc, il reste proche d'un Husserl qui s'oppose à la division kantienne du sujet et de l'objet posés indépendamment l'un de l'autre.

III - HORIZON

Sans trop entrer dans les détails, nous pouvons avancer que le concept d'*Horizon* tel qu'il est présenté dans la phénoménologie husserlienne est un complément à son concept d'intentionnalité. En effet, l'intentionnalité nous permet de saisir les objets du monde, de découvrir leur sens et le rôle de l'horizon est d'en donner l'identité complète en y supposant la potentialité. À titre d'exemple, nous pouvons saisir des objets comme

1 HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1950 [1913] § 84, p. 287.

2 HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques*, T.II, trad. H. Flic, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1961 [1900-1901], p. 149 [350].

des personnes. Lorsque nous voyons une personne familière de dos, notre visée intentionnelle est dirigée vers le dos de cette personne et pourtant nous arrivons à la reconnaître dans son ensemble. Ce qui nous permet cela c'est l'horizon qui peut se comprendre comme la possibilité de prévoir les faces cachées des objets de notre perception. Dès lors, dans notre exemple de la personne, nous la reconnaissons puisque notre intentionnalité d'horizon nous permet de saisir l'objet, la personne, dans son ensemble. Aussi, l'horizon peut être compris comme constituant du flux temporel : « Toute expérience vécue comporte des horizons implicites d'avant et d'après et finit par se fondre dans le continuum des expériences vécues, présentes dans l'avant et l'après pour former l'unité du flux de l'expérience vécue³ ».

Gadamer reprend le concept d'*Horizon* présent chez Husserl et en fait un des concepts fondamentaux de son herméneutique comme il l'expose dans *Vérité et Méthode* :

Un horizon, en effet, n'est pas une frontière rigide, mais quelque chose qui voyage avec nous et qui nous invite à aller plus loin. C'est ainsi qu'à l'intentionnalité d'horizon qui constitue l'unité du flux de la conscience, correspond du côté de l'objet une intentionnalité tout aussi englobante⁴ [...] Quiconque ne manque pas d'horizon sait apprécier à sa juste valeur la signification de toutes choses comprises dans cet horizon [...]. De même, élaborer la situation herméneutique est-ce acquérir l'horizon d'interrogation approprié aux questions qui se posent à nous sur la tradition.⁵

L'horizon propose alors une vision englobante des objets qui permet de situer temporellement le flux de conscience.

IV - LEBENSWELT

Enfin, le monde de la vie (*Lebenswelt*) est l'élément de la philosophie de Husserl ayant le plus suscité d'attention chez Gadamer. D'ailleurs, Ricœur en donne une bonne définition lorsqu'il dit que :

3 GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduction intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996 [1960], p. 265 [249].

4 *Ibid.*, p. 266 [250].

5 *Ibid.*, p. 324 [307-308].

PHÉNOMÉNOLOGIE ET HERMÉNEUTIQUE : GADAMER ET LE LEGS HUSSERLIEN

PAR ENZO SAVANIER

[...] la *Lebenswelt* n'est pas confondue avec je ne sais quelle immédiateté ineffable et n'est pas identifiée à l'enveloppe vitale et émotionnelle de l'expérience humaine, mais désigne cette réserve de sens, ce surplus de sens de l'expérience vive, qui rend possible l'attitude objectivante et explicative.⁶

Alors, le monde de la vie sert à éviter la primauté de l'explication scientifique du monde, c'est un retour « aux simples données phénoménales »⁷, c'est-à-dire le célèbre *retour aux choses mêmes*. Pourtant, le monde de la vie ainsi présenté est celui de l'opinion, celui de la vie que la science tente de fuir par tous les moyens en recherchant l'expérience objective du monde. Cependant, la science prend pour pré-supposé le monde de la vie afin de se former et d'en connaître les vérités. Dès lors, l'accès à ce monde est possible par une sorte de réduction, non pas transcendante, mais plutôt une réduction des théories scientifiques objectivantes. « Le monde de la vie a donc la structure générale d'un monde fini subjectivement-relatif avec des horizons ouverts indéterminés, qui peut s'ouvrir dans son sens de validité en sortant de son propre monde de la vie fini et – depuis les Grecs – des variations bien déterminées du souvenir historique, et en surmontant l'apriori du monde objectif de la "science" »⁸ (p. 228).

En ce qui concerne Gadamer, le monde de la vie revêt une importance particulière. Il est vrai que le terme a souvent été entendu dans les cours de Heidegger qui l'a transformé en *in-der-Welt-sein* (l'être mondain). Cependant, c'est bien à Husserl que la parenté de la *Lebenswelt* est attribuée. Bien que l'influence de Heidegger soit indéniable, il ne faut pas pour autant renier celle de Husserl. D'ailleurs, l'herméneute commente la *Lebenswelt* par cette observation : « Celui qui veut devenir philosophe doit se donner la justification de toutes ses opinions préalables et de tout ce qui lui est 'évident', et c'est par cela, son faire particulier, qu'est déterminée son 'assise dans le monde' »⁹. Notre assise dans le monde est importante puisque pour Gadamer nous sommes des sujets donnés dans un monde, nous sommes nécessairement dans un monde. Donc, nous pensons qu'il est d'accord pour abolir la primauté de la méthode scientifique objectivante puisque nous sommes

dans un monde subjectif où nos rapports avec les autres se font sous l'égide de la compréhension qui ne peut être possible que par la considération de l'être subjectif et historique. Cependant, le but ultime de Husserl était d'en arriver à une compréhension objective du monde qui va à l'encontre du but et de la méthode préconisée par Gadamer. Nous pensons tout de même que Gadamer apprécie le monde de la vie sous la définition husserlienne d'« apprendre à se connaître soi-même dans l'ensemble de son être antérieur, et à partir de là, dans l'ensemble de son être tel qu'il y est esquissé d'avance [...] en tant qu'ultime connaissance de soi absolu ».

V - LE CAS DIFFICILE DE L'INTERSUBJECTIVITÉ

C'est surtout dans les Méditations cartésiennes que Husserl aborde la question de l'intersubjectivité. Alors que nous sommes à l'apogée de son tournant idéaliste, il peut sembler difficile de voir ce qui peut intéresser Gadamer dans ce concept. Dans les faits, Husserl tente de savoir dans sa cinquième méditation s'il est possible de dépasser le solipsisme cartésien et penser le monde objectivement en considérant sa subsistance même si notre ego disparaît. Donc, il est question ici de penser l'altérité autant dans le monde que chez l'autre (nous mettons aussi les objets dans cette catégorie). Dans le but de résumer sa thèse, nous en venons à la conclusion que la sphère transcendante de l'ego possède les modes de conscience dans leur ensemble, c'est-à-dire que les autres ne me sont accessibles qu'en effectuant une réduction de la réalité qui m'est extérieure. Aussi, l'intersubjectivité de Husserl exploite le concept d'horizon tel que nous l'avons vu. Effectivement, la connaissance d'autrui passe par l'horizon particulier et propre à chacun. Dès lors, reconnaître un autre c'est reconnaître son horizon particulier irréductible que l'objet n'a pas. Nous entendons par cette irréductibilité ce qui fait que nous sommes des personnes, notre intériorité (sentiments, pensées, etc.).¹⁰

En ce qui concerne Gadamer, l'intersubjectivité ne se conçoit pas comme Husserl, mais elle fait aussi appel au concept d'horizon. Il existe dans le vocabulaire philosophique un terme propre à Gadamer, dans le sens que l'usage lui est souvent attribué, pour désigner le phénomène intersubjectif qui est la *fusion d'horizons*. D'ailleurs, ce concept ne se limite pas qu'à la simple intersubjectivité, mais aussi à la compréhension

⁶ RICCEUR, Paul. « Phénoménologie et herméneutique », *Man and World*, vol. 7, no 3, 1974, p. 223-253.

⁷ GADAMER, Hans-Georg. « La science du monde de la vie », dans *Langage et vérité*, Gallimard, 1995 [1974], p. 217.

⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁹ *Ibid.*, p. 230.

¹⁰ *Ibid.*, p. 229.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/afdo

puisque « le concept d'horizon [...] exprime l'ampleur supérieure de vision que doit posséder celui qui comprend. Acquérir un horizon signifie toujours apprendre à voir au-delà de ce qui est près, trop près, non pour en détourner le regard, mais pour mieux le voir, dans un ensemble plus vaste et dans des proportions plus justes¹¹ » et que « la compréhension consiste [...] dans le processus de fusion [des] horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre¹² ». Tout de même, le comprendre gadamérien implique la relation à l'autre et c'est par le dialogue que l'intersubjectivité s'accomplit. Comprendre n'est plus exclusif aux textes, c'est la structure ontologique même de l'homme. En lisant les remarques de Grondin¹³, nous pouvons identifier deux moments distincts et complémentaires dans la fusion des horizons. Le premier moment est événementiel, il se produit entre la pensée et le langage et introduit le second moment qui contrôle cette fusion, la fusion entre le langage et les objets.

Alors que l'intersubjectivité semblait pour Husserl n'être qu'une esquisse de réponse au solipsisme cartésien, elle occupe une place majeure dans l'herméneutique philosophique de Gadamer qui la présente sous la dynamique du dialogue : « Si, dans mes propres travaux, je dis qu'il est nécessaire qu'en toute compréhension, l'horizon de l'un se fusionne avec l'horizon de l'autre, il est clair que cela ne signifie pas non plus une unité stable et identifiable, mais quelque chose qui arrive à la faveur d'un dialogue qui se poursuit toujours¹⁴. »

VI - CONCLUSION

En terminant, nous pensons que cet article ressemble plus à une ébauche qu'à une analyse systématique dont l'ampleur n'est pas compatible avec notre présent projet. Nous espérons tout de même avoir réussi à montrer que Gadamer ne se rapproche pas seulement de Heidegger, il entretient aussi des liens avec Husserl et la phénoménologie en général. Par notre incursion biographique, nous avons pu voir que Gadamer était un lecteur et critique de Husserl et que ses lectures se sont poursuivies bien après la mort du phénoménologue. En nous

concentrant sur trois aspects particuliers des théories de Husserl et Gadamer, nous espérons avoir pu montrer leur parenté. Aussi, nous pensons que ces aspects ne sont pas séparables et que chacun découle de son prédécesseur, ce qui explique notre choix dans l'ordre de les présenter puisque nous y avons vu une certaine logique. Enfin, nous pensons que la phénoménologie et l'herméneutique gagneraient à voir plus d'études sur les liens entre les deux pères fondateurs que sont Husserl et Gadamer. Ces études ne creuseraient pas l'écart apparent entre les deux disciplines, elles permettraient de comprendre un peu plus l'histoire de la philosophie récente en tenant compte des influences diverses qui ont contribué à la façonner.

BIBLIOGRAPHIE

- GADAMER, Hans-Georg (1960). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduction intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996 [1960].
- GADAMER, Hans-Georg. « De l'actualité de la phénoménologie husserlienne », dans *Études phénoménologiques*, no 26, 1997 [1974], p. 3-18.
- GADAMER, Hans-Georg. « La science du monde de la vie », dans *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995 [1974], p. 216-231.
- GADAMER, Hans-Georg. « Phénoménologie, herméneutique, métaphysique », dans *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005 [1983], p. 131-141.
- GADAMER, Hans-Georg. *L'herméneutique en rétrospective 1*, Vrin, 2005 (GW 10,130) cité par GRONDIN, Jean, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adequatio rei et intellectus? », *Archives de Philosophie*, vol. 3, tome 68, 2005 p. 401-418.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- GRONDIN, Jean. « La fusion des horizons La version gadamérienne de l'adequatio rei et intellectus? », *Archives de Philosophie*, vol. 3, tome 68, 2005, p. 401-418.
- GRONDIN, Jean. *L'herméneutique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 2006.
- HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques*, T.II, trad. H. Elic, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1961 [1900-1901], p. 149 [350].
- HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1950 [1913] § 84, p. 287.
- MORAN, Dermot. « Gadamer and Husserl on Horizon, Intersubjectivity and the Life-World », dans *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, Vol. 2, International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, 2011 p. 73-94.
- RICŒUR, Paul. « Phénoménologie et herméneutique », *Man and World*, vol. 7, no 3, 1974, p. 223-253.
- VESSEY, David. « Who was Gadamer's Husserl? », dans *The New Yearbook for Phenomenological Philosophy*, VII, 2007, p. 1-23.

11 *Ibid.*, p. 327 [310].

12 *Ibid.*, p. 328 [311].

13 GRONDIN, Jean. « La fusion des horizons La version gadamérienne de l'adequatio rei et intellectus? », *Archives de Philosophie*, vol. 3, tome 68, 2005 p. 401-418.

14 GADAMER, Hans-Georg. *L'herméneutique en rétrospective 1*, Vrin, 2005 (GW 10,130) cité par GRONDIN, Jean, « La fusion des horizons La version gadamérienne de l'adequatio rei et intellectus? », *Archives de Philosophie*, vol. 3, tome 68, 2005 p. 401-418.

PERCEPTION, SYNESTHÉSIE ET HALLUCINATION CHEZ MAURICE MERLEAU-PONTY

PAR DANIEL H. DUGAS

À notre connaissance, rares sont les philosophes à s'être intéressés à la synesthésie et à l'hallucination. Un de ceux qui l'a fait est Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), philosophe français du XX^e siècle de tradition phénoménologique. Ce que nous proposons ici est de rendre compte de sa pensée à leur propos. Pour ce faire, nous utiliserons quelques éléments contenus dans le chapitre sur le sentir de sa *Phénoménologie de la perception* (1945), éléments préalables à une meilleure compréhension de ce dont nous parlerons ensuite, soit la synesthésie et l'hallucination.

Le portrait que nous dresserons de cela s'avèrera toutefois nécessairement incomplet ne serait-ce qu'en raison de la contrainte d'étendue qui nous a, d'une part, poussé à privilégier en grande partie les propos de Merleau-Ponty au détriment de ceux d'autres commentateurs et, d'autre part, à mettre de côté certains points puisqu'ils nous auraient éloigné de notre visée. Ainsi, nous ne parlerons pas du perçu comme moment de l'histoire individuelle qui suppose une constitution préalable, ni de la vision, ni de l'aspect culturel de la perception, ni du corps. Si nous en parlons, ce ne sera qu'indirectement et avec peu d'approfondissements, mais ce, toujours pour ne pas perdre de vue le but que nous nous sommes proposé. Or, nous n'avons pu faire totalement abstraction de l'importance qu'accorde Merleau-Ponty au corps dans la perception : bien que nous ayons choisi de ne pas insister sur ce point, nous n'avons eu d'autres choix que de l'évoquer en certains endroits par souci de cohérence.

I - LE SENTIR

I - A - ANTÉPRÉDICATIVITÉ DE LA PERCEPTION

Antéprédicativité parce que la sensation est là avant même que l'on puisse dire quoi que ce soit à son propos. Pourquoi parler de perception dans une section à propos du sentir, de la sensation ? Parce que la « sensation n'est que la plus simple des perceptions¹ ». Elle est en communion avec le senti, inséparable de ce qui est perçu et qui fait partie du tout qu'est le monde, et celui qui perçoit est le lieu de cette perception.

1 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 279.

Pour Merleau-Ponty, la perception se renouvelle à chaque instant, elle se donne « comme une re-création ou une re-constitution du monde à chaque moment². » Dans la perception, rien n'est encore dit sur quoi que ce soit, rien n'est thématiqué, c'est une « expérience non-thétique, préobjectivité et préconsciente³. »

Parlant de la phénoménologie descriptive, André Robinet affirme qu'elle ne considère la perception ni pour un acte ni pour une science, mais « pour un fond sur lequel tout acte se détache et tout savoir se déclare⁴. » Autrement dit, la perception est vue comme le début de la connaissance, mais n'est ni réflexive ni une connaissance en tant que telle. Pour qu'il y ait perception ou sensation, il faut qu'il y ait quelque chose qui soit perçu ou senti par un sujet : celui qui perçoit est une « puissance qui co-naît à un certain milieu d'existence ou se synchronise avec lui⁵. » Pour Merleau-Ponty, avant d'être conscience de quelque chose devant elle, la conscience est perceptive en ce sens où elle est toujours d'abord engagée dans le monde et en contact avec lui.

Ce n'est qu'en un second temps, dans une attitude réflexive, que l'on se voit en tant qu'être percevant. Pour clarifier ce point, Merleau-Ponty donne un exemple dont on peut tirer certaines généralités. Quand on perçoit une chose, on ne se s'aperçoit pas en train de la percevoir, ce n'est que dans une attitude réflexive qu'on peut le faire. C'est alors que la chose perçue cesse d'être le centre de l'attention perceptive et que l'on peut analyser notre perception, par exemple, en se disant qu'elle « a dû traverser certaines apparences subjectives, interpréter certaines "sensations" miennes⁶. En l'analysant, Merleau-Ponty dit que l'on décomposera sa perception en qualités et en sensations. Le revers de cette analyse est la synthèse de ces qualités et sensations préalablement opérée par le corps et ses sens : « mon corps, mes sens étant justement ce savoir habituel du monde, cette science implicite ou sédimentée⁷. » Or, en analysant ainsi les différentes sensations et qualités d'une perception, on pourrait croire qu'elles se détachent d'un fond au sein duquel elles étaient jusqu'alors indifférenciées.

2 *Ibid.*, p. 240.

3 *Ibid.*, p. 279.

4 ROBINET, André, *Merleau-Ponty. Sa vie, son œuvre*, Paris, PUF, coll. « Philosophes », 1963, p. 14.

5 MERLEAU-PONTY, Maurice, *op. cit.*, p. 245.

6 *Ibid.*, p. 275.

7 *Ibid.*



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phil

I - B - LE SUBSTRAT DU SENTIR

La sensation est ce par quoi on entre en premier lieu en contact avec le monde et, pour Merleau-Ponty, chaque sens a son monde à l'intérieur du plus grand qu'est la sensation. L'articulation perceptive, l'articulation de chacun de nos sens « englobe solidairement la conscience (par exemple, dans la focalisation de l'attention sur un objet en particulier) et la corporalité (par exemple, la focalisation s'effectue "avec" l'articulation de fonctions sensorielles)⁸. » La perception, en tant qu'attitude naturelle et communion, précède la division de la sensation en senti et en senti. Il n'est alors pas question d'analyser les différentes qualités et sensations de notre perception, mais de voir que la perception a « un caractère de généralité et d'arrangement, de partialité et de champ, qui est indépendant en son sens de la décision du sujet⁹. » Merleau-Ponty prend l'exemple de la vision dans laquelle les différentes parties de ce qui est vu sont perçues comme étant liées et organisées de sorte que l'on puisse reconnaître le tout de ce qui est vu dans l'indistinction de ses parties. Comme nous l'avons mentionné, ce n'est que dans un second temps, dans une attitude réflexive qui interroge, ici la vision, que l'on peut décomposer les diverses parties de ce qui la compose.

À l'aide de l'exemple du son, il s'attache à faire paraître le substrat du sentir, une « couche origininaire » du sentir qui est antérieure à la division des sens¹⁰. » Soit un instrument qui produit un son. Il y a le son objectif qui résonne qu'on le perçoive ou non, le « son atmosphérique¹¹ » qui remplit l'espace entre l'instrument et le sujet qui le perçoit, le son dont le corps sent la vibration et « enfin un dernier stade où l'élément sonore disparaît et devient l'expérience [...] d'une modification de tout mon corps¹². » Ainsi, en faisant vibrer le corps de l'auditeur, le son s'adresse à tous ses sens de sorte que l'expérience sensorielle du son n'est plus vécue par un seul sens, mais « déborde spontanément vers tous les autres¹³. » De ce point de vue, le corps, par une synergie entre ses différents sens, constitue une synthèse perceptive qui présente au sujet percevant un seul et même objet, ici le son de l'instrument.

8 LÉTOURNEAU, Patrice, *Introduction à l'analyse de l'expression artistique chez Merleau-Ponty*, Québec, Nota bene, 2005, p. 3.

9 ROBINET, André, *op. cit.*, p. 20.

10 MERLEAU-PONTY, Maurice, *op. cit.*, p. 262.

11 *Ibid.*, p. 263.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

I - C - SYNTHÈSE DES EXPÉRIENCES SENSORIELLES

Il est évident qu'un objet que l'on voit et touche, s'adressant ainsi à deux sens différents, demeure un seul et même objet qui est la cause de deux sensations différentes. Merleau-Ponty ajoute que si la perception « réunit nos expériences sensorielles en un monde unique¹⁴ », cela s'opère en quelque sorte à la façon dont la vision binoculaire appréhende un seul objet, c'est une forme de synthèse :

Quand mon regard est fixé à l'infini, j'ai une image double des objets proches. Quand je les fixe à leur tour, je vois les deux images se rapprocher ensemble de ce qui va être l'objet unique et disparaître en lui. Il ne faut pas dire ici que la synthèse consiste à les penser ensemble comme images d'un seul objet ; s'il s'agissait d'un acte spirituel ou d'une aperception, il devrait se produire aussitôt que je remarque l'identité des deux images, alors qu'en fait l'unité de l'objet se fait attendre bien plus longtemps : jusqu'au moment où la fixation les escamote¹⁵.

C'est-à-dire que le passage de la diplopie (voir séparément deux images d'un même objet) à la vision normale ne se fait pas par une simple superposition selon Merleau-Ponty, mais lorsque les deux yeux se mettent à fonctionner ensemble comme un seul et même organe. Pour lui, ce n'est pas le sujet percevant qui effectue cette synthèse, mais son corps qui « se rassemble, se porte par tous les moyens vers un terme unique de son mouvement, et quand une intention unique se conçoit en lui par le phénomène de synergie¹⁶. » Autrement dit, et pour revenir à l'exemple de l'objet que l'on voit et touche en même temps, différents stimuli assaillent différentes parties du corps et la synergie entre ces parties rend possible la perception d'un objet unique.

Cette perception d'un objet unique s'effectue le plus souvent par le corps et non pas consciemment ou volontairement. Par là, la synthèse perceptive se distingue de la synthèse intellectuelle : « la synthèse paraît se faire sur l'objet même, dans le monde, et non pas en ce point métaphysique qu'est le sujet pensant, c'est en quoi la synthèse perceptive se distingue de la synthèse intellectuelle¹⁷. » De plus, la synthèse opérée par la

14 *Ibid.*, p. 266.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p. 269.

17 *Ibid.*

PERCEPTION, SYNESTHÉSIE ET HALLUCINATION CHEZ MAURICE MERLEAU-PONTY

PAR DANIEL H. DUGAS

vision binoculaire est à refaire chaque fois que l'on fixe l'objet perçu. En effet, si l'on détourne le regard et qu'on le reporte sur ce même objet, cette synthèse devra s'opérer de nouveau. En ce sens, et toujours selon Merleau-Ponty, le regard donne une prise sur un segment de temps ; cette prise et la synthèse représentent à leur tour des phénomènes temporels, elles « s'écoulent et ne peuvent subsister que ressaisies dans un nouvel acte lui-même temporel. La préention à l'objectivité de chaque acte perceptif est reprise par le suivant, encore déçue et de nouveau reprise¹⁸. »

Un point intéressant à retenir de ce qui précède est que la synergie des différentes parties sensorielles du corps autorise la perception d'un objet unique ; les différents sens captent des données différentes, mais elles sont toutes reliées à divers aspects du même objet. Autrement dit, les sens communiquent dans la perception de sorte que ce qui est vu (une plante par exemple) peut aussi être touché ou humé, et cela nous fera voir différents aspects d'un même objet. Si l'on connaît la texture de l'objet vu, on « verra » sa texture ; si on le voit de loin et que l'on connaît son odeur, on pourra d'une certaine façon s'imaginer ce qu'il sent sans réellement le sentir. Si on entend le bruit d'un avion sans le voir, on pourra tout de même savoir qu'il s'agit d'un avion et ainsi se le représenter. Aussi bizarre que cela puisse paraître, voir une texture ou des sons, entendre une image ou une couleur sont des phénomènes qui existent et que l'on nomme des synesthésies.

II - SYNESTHÉSIE

Pas besoin d'avoir pris du LSD pour avoir vécu une synesthésie. En effet, selon Merleau-Ponty, les phénomènes synesthésiques se réalisent comme celui de l'unité du regard dans la vision binoculaire : « en tant que mon corps est, non pas une somme d'organes juxtaposés mais un système synergique dont toutes les fonctions sont reprises et liées dans le mouvement général de l'être au monde, en tant qu'il est la figure figée de l'existence¹⁹. » C'est-à-dire que, comme on l'a vu, quand on voit et touche un même objet, diverses parties du corps sont stimulées et les sens communiquent entre eux pour former une seule et même perception de cet objet. Ainsi, dans la vision, d'autres sens sont également impliqués, car il n'y a pas que

des stimuli visuels qui sont donnés : « Quand je dis que je vois un son, je veux dire qu'à la vibration du son, je fais écho par tout mon être sensoriel et en particulier par ce secteur de moi-même qui est capable des couleurs²⁰», car un son peut faire penser à une couleur, ce qui ne va pas sans rappeler Arthur Rimbaud qui a entre autres popularisé le phénomène de la synesthésie notamment avec deux de ses poèmes dans lesquels il associe des couleurs aux voyelles²¹.

Un autre exemple de synesthésie que l'on peut aisément expérimenter est celui de la vision d'une texture : si on voit une branche se ployer sous le poids d'un oiseau, il ne semble effectivement pas inconcevable de parler d'une vision de la texture et de la consistance de la branche. La synesthésie est, pour Merleau-Ponty, une chose tout à fait normale et, si nous n'en prenons pas toujours conscience ou que nous la trouvons paradoxale, c'est parce que « le savoir scientifique déplace l'expérience et que nous avons désappris de voir, d'entendre et, en général, de sentir, pour déduire de notre organisation corporelle et du monde tel que le conçoit le physicien ce que nous devons voir, entendre et sentir²². » Certes, en séparant les différents sens, on révèle des mondes qui leur sont propres – ce qui est vu, entendu, humé, goûté ou touché – mais ils communiquent tous « par leur noyau significatif²³ » : que l'on voie et touche en même temps un même objet, il n'en demeure pas moins que les données des différents sens ont trait à cet objet unique de sorte que ces données qu'ils reçoivent participent toutes à former la perception de l'objet visé. D'une certaine façon, on pourrait dire que la synesthésie naît de cette participation et communication des sens dans la formation de la perception.

Nous concédons cependant que la prise de certaines drogues telles que le LSD, la mescaline ou encore la psilocybine peut favoriser le phénomène synesthésique. Nous reprenons ici certains exemples que donne Merleau-Ponty : un son peut être associé à une couleur ou encore, le bruit d'un métronome produit, dans l'obscurité, des taches grises dont la grandeur varierait selon l'intensité du son. Quoique la synesthésie soit un phénomène à la limite banal, toujours est-il que sa fréquence et son intensité peuvent varier au point qu'elle pourra s'appa-

18 *Ibid.*, p. 277.

19 *Ibid.*, p. 270.

20 *Ibid.*, p. 271.

21 Voir « Voyelles » dans *Poésies* 1870-1871 et « Délires II. Alchimie du verbe » dans *Une saison en enfer*.

22 *Ibid.*, p. 265.

23 *Ibid.*, p. 266.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.ueq.ca/phi

rentrer à l'hallucination ; phénomène qui intriguera presque à coup sûr le phénoménologue de la perception.

III - L'HALLUCINATION

III - A - L'HALLUCINATION N'EST PAS UN CONTENU SENSORIEL

Le Français précise d'emblée qu'un des faits principaux concernant ceux qui ont des hallucinations est qu'ils « distinguent la plupart du temps leurs hallucinations et leurs perceptions²⁴. » Les hallucinations ne se passent pas dans le monde perçu, elles sont comme en surimpression. Il donne quelques exemples. Un malade, pendant qu'il parle avec ceux qui le traitent, dit qu'on lui susurre d'autres choses à l'oreille, s'en rend compte et se demande d'où cela provient. Un schizophrène disant sentir des chocs électriques sursaute quand on lui en procure réellement un, il sait que le choc vient d'un autre et non de lui. Un autre dit voir quelqu'un habillé de telle façon dans un jardin, on y place une véritable personne habillée de la même manière et il se rend compte que ce n'est pas la même. De ces exemples, on peut comprendre qu'ils reconnaissent que la prégnance de leur hallucination est moindre que celle de leur perception, mais remarquons qu'ils ne semblent pas remettre en question la réalité de leur hallucination pour autant. De plus, on peut en inférer que l'hallucination ne consiste pas en un contenu capté par les sens et que les hallucinés, sur « le plan du jugement, [...] distinguent l'hallucination et la perception, en tout cas ils argumentent contre leurs hallucinations²⁵ ». L'hallucination n'est pas une perception au sens où nous en avons précédemment parlé : elle ne se compose pas de sensations reçues par les divers sens qui concourent à la formation de la perception d'un objet. En outre, on peut constater que les hallucinations sont souvent des phénomènes de courte durée : piqure, choc, étincelle, silhouette, etc. Il est évidemment difficile de croire ce que dit une personne qui hallucine, surtout si elle parle de son hallucination, mais on peut à tout le moins tenter de la comprendre.

III - B - COMPRENDRE L'HALLUCINÉ, NON LE CROIRE

L'halluciné, indique Merleau-Ponty, ne peut ni voir ni entendre au sens fort de ces termes : « Il juge, il croit voir ou entendre,

²⁴ *Ibid.*, p. 385.

²⁵ *Ibid.*, p. 386.

mais il ne voit pas, il n'entend pas en effet²⁶. » On ne peut reconstruire empiriquement son hallucination ni croire ce qu'il dit voir ou entendre « puisqu'il dit aussi le contraire, mais il faut le comprendre²⁷ », comprendre qu'il se passe quelque chose en lui qui n'a pas de référence avec la réalité que nous partageons, mais que l'hallucination est réelle dans la conscience de celui qui la vit. Selon Frédéric Bruneault, ceci se comprend « parce les hallucinations s'inscrivent dans le schéma corporel et le champ perceptif respectifs des malades et qu'elles modifient donc leur rapport avec le monde²⁸. »

Le problème que l'on entrevoit ici est qu'on n'a jamais parfaitement accès à tout ce que contient la conscience d'autrui et qu'on ne peut en réduire les expériences aux nôtres ; on peut comprendre qu'il se passe quelque chose en lui, mais pas *ce qui* exactement s'y passe. Le plus que l'on puisse faire est « d'explicitier mon expérience et son expérience telle qu'elle s'indique dans la mienne, sa croyance hallucinatoire et ma croyance réelle, de comprendre l'une par l'autre²⁹. » Autrement dit, il faut tenter de comprendre l'halluciné à la lumière de ce qu'on sait sur l'hallucination et de ce qu'il en dit. Il n'y a pas beaucoup d'autres façons de le comprendre, car l'hallucination n'est pas un contenu sensoriel et on ne peut, comme nous venons de le dire, réduire l'expérience de la conscience de l'halluciné à la nôtre. Du coup, le phénomène hallucinatoire n'est réel que pour celui qui le vit, il n'est pas accessible, seule la conscience de l'halluciné y a accès : « il n'y a pas de chemin défini qui conduise de lui [le phénomène hallucinatoire] à toutes les autres expériences du sujet halluciné ou à l'expérience des sujets sains³⁰. »

L'objet halluciné n'est pas une chose en soi se trouvant dans le monde, il ne peut pas être capté par une personne dont les sens fonctionnent bien. Il s'agit plutôt d'une chose qui n'a aucune référence dans le monde extérieur : « La chose hallucinatoire n'est pas comme la chose vraie un être profond qui contracte en lui-même une épaisseur de durée et l'hallucination n'est pas, comme la perception, ma prise concrète sur le temps dans un présent vivant³¹. » De plus, une hallucination

²⁶ *Ibid.*, p. 387.

²⁷ *Ibid.*, p. 388.

²⁸ BRUNEAULT, Frédéric, « Merleau-Ponty : autrui, éthique et phénomènes hallucinatoires », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, <http://popus.ulg.ac.be/bap.htm>, vol. 5, no 8, 2009, p. 13.

²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *op. cit.*, p. 389.

³⁰ *Ibid.*, p. 390.

³¹ *Ibid.*, p. 391.

PERCEPTION, SYNESTHÉSIE ET HALLUCINATION CHEZ MAURICE MERLEAU-PONTY

PAR DANIEL H. DUGAS

est souvent une hallucination du corps : « C'est comme si j'entendais avec ma bouche », dit un certain malade que Merleau-Ponty cite en exemple. Soulignons que cela ne va pas sans rappeler la synesthésie, mais à ce degré, elle s'apparente plus à l'hallucination.

III - C - MÉMOIRE SENSORIELLE

Certains hallucinés croient aussi voir des gens devant, derrière ou sur eux ; il s'agit de l'hallucination extracampine. Cette illusion, selon Merleau-Ponty, constitue moins « la présentation d'un objet illusoire que le déploiement et comme l'affolement d'une puissance visuelle désormais sans contre-partie sensorielle³²», sans référence avec un objet de la réalité accessible par les sens. Pour lui, il y a des hallucinations parce que notre corps est toujours imprégné de diverses sensations suscitées par différents stimuli. Même si nous ne recevons pas un stimulus duquel on a déjà été en présence, un son de porte qui craque par exemple, notre corps *s'en rappelle* et demeure « capable d'évoquer par ses propres montages une pseudo-présence de ce milieu³³. » Un sujet dit normal est ainsi, et aussi, susceptible d'être en proie à des hallucinations.

Toutefois, si une personne normale n'hallucine pas malgré cette « mémoire sensorielle du corps », c'est qu'il doit y avoir quelque chose qui permet de distinguer le vrai de l'illusoire : « une fonction plus profonde sans laquelle l'indice de réalité manquerait aux objets perçus³⁴ ». Ainsi, pour avoir des hallucinations, il ne faut pas uniquement que notre mémoire sensorielle nous trompe – car le sujet normal se rendrait compte qu'il ne perçoit rien qui se trouve dans la réalité – mais aussi que la conscience cesse « de savoir ce qu'elle fait, sans quoi elle aurait conscience de constituer une illusion, elle n'y adhérerait pas, il n'y aurait donc plus illusion³⁵ ». En outre, indique Merleau-Ponty, pour halluciner dans le sens fort du terme, il faut que soit suspendue la faculté de distinguer le réel de l'irréel.

Au final, il y a perception avant même que l'on puisse dire quoi que ce soit à son propos, elle n'est pas thématifiée, mais naît

³² *Ibid.*, p. 392.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 395.

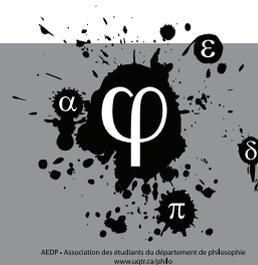
³⁵ *Ibid.*, p. 396.

au moment même où le perçu se donne à elle. C'est dans un second temps, dans une attitude réflexive, qu'on peut la thématifier et l'analyser en qualités et en sensations. On décomposera alors la synthèse opérée au préalable par le corps et ses sens. À partir de là, on a vu que l'on peut conjecturer un substrat au sentir : un caractère de généralité de la perception, une couche originaire du sentir « antérieure à la division des sens³⁶ » que Merleau-Ponty a illustrée à l'aide de l'exemple du son dont il a été question plus haut. Cette couche originaire nous a mené au fait que le corps, par la synergie et la communication entre ses différents sens, opère lui-même la synthèse de nos expériences sensorielles : voir et toucher un même objet nous donne la perception d'un seul objet et non de deux aspects (tactile et visuel) séparés ; la vision binoculaire permet la synthèse perceptive de deux images en une seule. Cette synergie des différents sens fait que tous contribuent à la formation d'une perception de sorte qu'ils se croisent parfois de façon à former des synesthésies et ce, sans que la drogue ait nécessairement un rôle à y jouer.

Nous nous sommes ensuite intéressé à ce que dit Merleau-Ponty sur l'hallucination, nous en retenons plusieurs points : elle n'est pas un contenu sensoriel ; certains ont des hallucinations et, bien qu'ils y adhèrent, sont capables de les différencier de leurs perceptions sans toujours remettre en question la réalité de l'hallucination ; elles sont souvent de courte durée. De plus, puisqu'on ne peut reconstruire empiriquement l'hallucination, ni avoir accès à la conscience de l'halluciné, ni réduire son expérience à la nôtre, il ne faut pas croire ce que dit l'halluciné, mais le comprendre. Cela signifie qu'il faut saisir que l'hallucination est réelle dans sa conscience, qu'il se passe quelque chose à l'intérieur de lui qui n'a pas de référence dans le monde réel que nous avons en commun.

Nous avons également vu que la mémoire sensorielle a le potentiel de causer des hallucinations, que ce soit chez l'halluciné ou chez une personne normale : notre corps est toujours imprégné de diverses sensations suscitées par différents stimuli. Même si nous ne recevons pas un stimulus duquel on a déjà été en présence, notre corps *s'en rappelle* et on peut avoir l'impression de revivre une sensation en l'absence de ce qui l'a auparavant provoquée. Cependant, ce qui empêche une personne normale d'avoir des hallucinations, c'est que

³⁶ *Ibid.*, p. 262.



sa conscience serait toujours plus apte à distinguer l'irréel du réel.

Comme nous l'avons mentionné, pour pouvoir nous concentrer principalement sur l'hallucination, il nous a fallu mettre de côté plusieurs ouvrages intéressants de commentateurs à propos de la perception selon Merleau-Ponty. Nous avons aussi trouvé certains textes³⁷ à propos de l'hallucination qui seraient pertinents à inclure dans un travail consacré à ce sujet. Il serait d'ailleurs pertinent d'inclure et d'approfondir les sujets que nous avons exclus : le corps, l'aspect culturel de la perception, etc. Il pourrait également être intéressant de mener une étude comparative entre ce que Merleau-Ponty a retenu du phénomène hallucinatoire et ce que d'autres en ont dit, ce qui pourrait donner plus ou moins de poids aux dires de Merleau-Ponty.

BIBLIOGRAPHIE

ARTICLE EN LIGNE

- BRUNEAULT, Frédéric, «Merleau-Ponty : autrui, éthique et phénomènes hallucinatoires », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, <http://popus.ulg.ac.be/bap.htm>, vol. 5, no 8, 2009.

OUVRAGES CONSULTÉS

- LÉTOURNEAU, Patrice, *Introduction à l'analyse de l'expression artistique chez Merleau-Ponty*, Québec, Nota bene, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- ROBINET, André, *Merleau-Ponty. Sa vie, son œuvre*, Paris, PUF, coll. « Philosophes », 1963.

³⁷ Nous pensons entre autres aux études cliniques sur l'hallucination de P. Quercy ; aux œuvres de Timothy Leary, défenseur de l'utilisation scientifique des psychédéliques et des bienfaits thérapeutiques et spirituels du LSD ; et à l'essai sur les drogues psychédéliques d'Aldous Huxley, *Les portes de la perception*.

LE RAPPORT À AUTRUI CHEZ HEIDEGGER ET LEVINAS

PAR AUGUSTIN SIMARD

INTRODUCTION

Ce texte a pour objectif de comparer la position de Levinas à celle de Heidegger concernant la signification que devrait prendre la relation à autrui dans l'existence humaine. À ce sujet, j'aurai pour référence principale le livre *Être et temps* de Heidegger et le livre *Le temps et l'autre* de Levinas.

Ces deux auteurs du XX^e siècle ont chacun pour objectif de donner un discours sur l'être, qui ne se dévoilerait qu'à travers la conscience humaine. À mon sens, ce projet les mènera à saisir et à décrire remarquablement ce qu'implique l'expérience humaine.

Heidegger est un penseur allemand taciturne et solitaire, dont l'opinion à l'égard du parti nazi auquel il avait adhéré demeura sombre et équivoque. À l'opposé, Levinas est un penseur juif qui fut profondément marqué par l'expérience de la guerre et de la Shoah dans laquelle il perdit toute sa famille. Cette tragédie fut l'influence fondamentale de sa pensée. Grand étudiant et admirateur de la pensée de Heidegger, c'est sur ses épaules qu'il en critiquera sévèrement la lacune, presque le déni, concernant la relation avec autrui. C'est ainsi, dans une sorte d'urgence, qu'il voulut par son œuvre rompre avec cette philosophie fière et virile du sujet, du même et de l'unique qui, à son sens, cache un profond aveuglement.

Mon texte procédera en deux parties. J'expliciterai d'abord la position d'Heidegger, pour ensuite en dégager celle de Levinas. Je terminerai avec une brève conclusion.

PREMIÈRE PARTIE : HEIDEGGER

LA QUESTION DE L'ÊTRE ET LE DASEIN

La pierre angulaire de la pensée de Heidegger est la question de l'être. Celle-ci ne se pose et n'a de signification, selon lui, qu'à travers l'apparaître de l'homme, car il est le seul *étant* qui ait un rapport à l'existence toujours investi de compréhension. Cet apparaître, il l'appellera le *Dasein*, l'*être-là*. Ce sera par l'analyse de ce dernier qu'il éclaircira son questionnement.

LES EXISTENTIAUX

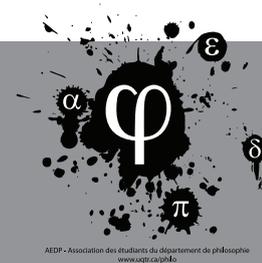
Heidegger s'efforcera de rassembler les différentes modalités et conditions par lesquelles le *Dasein* appréhende l'existence, ce qu'il nommera les *existenciaux*, tout en essayant d'éclaircir la signification que le *Dasein* attribue à chacun d'eux. Je me contenterai ici de n'en nommer que quelques-uns.

On compte d'abord l'*être-au-monde*, c'est-à-dire que le *Dasein* est de prime abord dans le monde. C'est par ce monde, par les conditions dans lesquelles il y habite, et par ce dont il se préoccupe à l'intérieur de celui-ci, qu'il vient à se comprendre. Sa séparation abstraite d'avec ce dernier pour se poser comme sujet autonome est donc pour Heidegger gravement réductrice. Ensuite, sa *facticité*, cela veut dire que c'est sans l'avoir choisi et sans que ce fût nécessaire que le *Dasein* se trouve jeté dans ce monde. Troisièmement, sa *temporalité* et sa *finitude* : c'est dans un temps qui rassemble et saisit le *Dasein* pour l'amener vers sa mort que ce dernier se trouve au monde. Il y a également sa *spacialité*, c'est-à-dire qu'il a la capacité de s'orienter librement auprès de ce qui l'entoure. Véritable transcendance vers un horizon de sens, le *Dasein* se comprend d'abord à partir du lieu où il se projette. Dans ce qui l'entoure, il distingue les *étants*, les choses : il est toujours auprès d'eux, il en a une prise et il en devient naturellement familier, cela se fait par l'existential de l'*être-auprès*. Puis, il distingue des choses les autres *Daseins*, dont le *Dasein* fait bien sûr parti. Celui-ci étant toujours en vue d'autrui, notre rapport au monde est toujours investi de la présence des autres ; même sous la guise de l'absence, ils ont un rôle fondamental dans notre compréhension de la réalité. Cela représente l'existential de l'*être-avec*.

C'est précisément sur ce point, sur la signification que prendra pour le *Dasein* sa relation avec les autres, conjointement avec celle de sa mort, dans une attitude authentique, que Levinas critiquera Heidegger et qu'il tentera d'amener des éclaircissements.

L'AUTHENTICITÉ ET L'INAUTHENTICITÉ

Pour Heidegger, l'*être-avec* est originaire au *Dasein*. Lorsque ce dernier apparut au monde, celui-ci était déjà habité par d'autres. Et c'est d'abord parmi eux, de manière imperson-



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phil

nelle, que son identification se formera. C'est à partir de là qu'Heidegger distinguera l'authenticité de l'inauthenticité. En effet, lorsque le *Dasein* se trouve identifié aux autres, à ses débuts, mais également dans tous les événements du quotidien par la suite, celui-ci se trouve alors investi, selon Heidegger, d'une compréhension impersonnelle peu glorieuse. Cette masse impersonnelle qui forge sa compréhension le pousse alors à la médiocrité des préoccupations quotidiennes, au nivellement des opinions et à l'irresponsabilité de son être-propre. C'est ce que Heidegger appelle l'inauthenticité. Et ce n'est que lorsqu'enfin il se détachera de cette masse et de son bavardage, pour faire face à sa condition d'être fini, que celui-ci adoptera une attitude authentique.

LE RAPPORT AUX AUTRES COMME SOLLICITUDE

Ainsi, bien que l'on soit originairement et toujours auprès des autres, ceux-ci ne semblent pas avoir une signification très importante dans la gravité de l'existence finie du *Dasein*, dans son rapport à l'être, bref, dans son authenticité. Rôle négatif même pour l'authenticité, il se limiterait à un rapport réciproque au quotidien duquel il faudrait s'arracher. Heidegger désigne ce rapport par la *sollicitude*, existentiel rendu possible par l'*affection du souci* auquel nous reviendrons plus loin. Toujours présente dans notre rapport aux autres, elle peut prendre de nombreuses formes selon l'égard que nous leur portons, l'indifférence étant, par exemple, la sollicitude typique du quotidien.

Dans ces modes positifs, Heidegger identifie deux possibilités extrêmes dans lesquelles de nombreuses variantes sont possibles. L'une *substitutive*, où l'on assume pour l'autre l'objet de ses préoccupations, celle-ci pouvant mener jusqu'à la dépendance de l'autre et non pas vers sa réalisation. Et l'autre, *devançante*, où notre souci est l'existence même de l'autre, en vue de sa réalisation, de sa libération authentique. Un tel *être-avec* qui se manifesterait par l'un de ces deux modes de la sollicitude se fonde le plus souvent, nous dit Heidegger, par le biais d'une préoccupation commune. Ce ne serait donc que par un éventuel engagement commun autour de cette préoccupation qu'une solidarité réellement favorable entre *Daseins* serait possible selon Heidegger, celle-ci consistant à supporter l'autre dans sa libération vers son authenticité. Mais cela dit, cette dernière demeure le fait d'un sujet seul, ne se réalisant

que par l'isolement. Et cette solidarité n'aurait pour but que d'en être un tremplin, et non pas une communauté authentique achevée.

L'AFFECTION COMME OUVERTURE

Tournons-nous maintenant vers un existentiel fondamental pour comprendre Heidegger, celui de l'*affection*. Tonalité affective dont le *Dasein* est toujours imprégné, elle est son ouverture même aux différentes dimensions de son existence : sa facticité, sa finitude, son rapport au monde, aux autres, etc. Non pas psychologique, ce phénomène est ontologique ; c'est le monde, selon Heidegger, qui se dévoile ainsi au *Dasein*, toujours en situation affective.

L'ANGOISSE COMME AFFECTION FONDAMENTALE, VOIE VERS L'AUTHENTICITÉ

Heidegger postulera alors une affection fondamentale à la source de toutes les autres : il s'agit de l'*angoisse*. Au quotidien, le *Dasein* serait dans une constante fuite en avant de soi, préoccupé auprès des choses et des autres, mais toujours en vue de soi-même. Cette attitude serait le fruit du souci, en tant que tonalité dérivée du sol affectif fondamental de l'angoisse, en raison de son intrication avec ce qu'il rencontre à l'intérieur du monde. Ainsi, si le monde préoccupe le *Dasein*, si ce dernier a des volontés, des impulsions et des tendances à son égard, c'est parce qu'il lui est accessible à travers l'affection de l'angoisse, et Heidegger nomme *souci* l'affection dérivée qui produit ces préoccupations. Or, cela dit, ce souci peut se transformer en *peur*, toujours encore pour soi-même, devant un étant dans le monde qui incarnerait une menace. Et c'est cette peur, pour Heidegger, qui représente le moyen pour le *Dasein* de s'approcher de manière indirecte vers l'angoisse, qui en est le soutien même. Une fois l'angoisse saisie à son état pur, ce qui est rare, elle viendrait arracher le *Dasein* de ses préoccupations quotidiennes, en produisant un isolement qui ouvrirait à sa nature authentique, où il y va de tout son être et de lui seul. Car le *devant-quoi* de l'angoisse n'est pas un certain étant, mais sa condition même d'*être-au-monde*. Par le *devancement* qu'elle incite à faire, elle fait apercevoir au *Dasein* sa possibilité la plus propre qui est d'*être-pour-sa-mort*, possibilité qu'il ne pourra qu'assumer seul. C'est enfin là pour Heidegger le mode d'être authentique du *Dasein* : seul et angoissé face à sa mort. Prendre pleinement conscience

LE RAPPORT À AUTRUI CHEZ HEIDEGGER ET LEVINAS

PAR AUGUSTIN SIMARD

de cette constante possibilité qui est propre au *Dasein* vient modifier d'une manière importante le regard qu'il porte sur lui-même et sur son existence ; il en réalise alors toute la gravité et cette lucidité est libératrice, elle l'ouvre sur ses possibles, elle lui permet d'accomplir pleinement son destin.

IMPASSE DE LA COMMUNAUTÉ AUTHENTIQUE ET CRITIQUE DE LEVINAS

Au final, la place d'autrui semble très secondaire dans la conception heideggerienne de l'*être-avec*, n'ayant lieu que dans la quotidienneté inauthentique, où la préoccupation de l'autre ne serait qu'un simple dérivé inauthentique de l'affection fondamentale du *Dasein* qui, elle, l'amène à s'isoler dans une véritable authenticité. Mais puisque le *Dasein* se trouve toujours auprès des autres, une forme de communauté authentique ne serait-elle pas possible ? Ce serait alors à l'image d'une communauté d'êtres isolés où tous, dans leur propre devancement, partageraient le fait que chacun soit pour sa mort ?

Sans nul doute, le rapport à l'autre chez Heidegger est plutôt faible, voire gravement négligé. C'est devant ce tableau que Levinas dressera sa critique, qui donnera lieu à une tout autre compréhension de l'expérience humaine de l'altérité. Par un langage métaphorique, voire hyperbolique, il témoignera de l'importance capitale de l'autre et de la possible relation authentique à son égard. L'annonce de la mort n'est pas pour lui l'occasion d'un consentement viril du *Dasein* à son destin, mais bien plutôt, à travers la souffrance, la relation grave et profonde à un mystère qui le désarme de sa maîtrise. Et c'est précisément ce désarmement du *Dasein* dans sa relation avec la mort qui doit l'ouvrir d'une manière authentique à la présence d'autrui, car le mystère d'autrui est pour Levinas équivalent au mystère de la mort.

DEUXIÈME PARTIE : LEVINAS

Je tenterai dans cette partie de suivre la progression de la pensée de Levinas. Progression qui l'amena, dans son analyse de l'existence humaine, à poser la présence et la relation à autrui comme capitale, voire même comme une victoire sur la mort, encore plus, comme la condition même du temps.

SOLITUDE

Levinas emploie dans son vocabulaire le terme *existant* pour désigner le sujet et le terme *exister* pour désigner l'être qui se dévoile à la conscience de tout sujet. Pour Levinas, le fait d'être est essentiellement une solitude. L'existant qui vient à l'être s'isole dans la saisie de son exister comme départ-de-soi, comme commencement, comme première liberté. Mais ce départ-de-soi est aussitôt limité par un enchaînement à soi, à la *matérialité* du *moi* dont il est responsable ; c'est là tout le tragique de la solitude.

LA VIE QUOTIDIENNE COMME PREMIÈRE ÉMANCIPATION

Cette solitude, cette matérialité du sujet, cet inévitable retour à soi est déjà en partie surmonté par l'existant dans sa vie quotidienne, par son rapport aux choses à l'intérieur du monde. Ces dernières sont pour lui, non pas des outils comme le pensait Heidegger, mais d'abord des *nourritures*. En s'y absorbant par la lumière que jettent sur elles ses sensations et ses connaissances afin de combler ses besoins, elles permettent la première distance, le premier oubli de soi. Mais cette distance ne suffit pas à libérer pleinement le *moi* captif du *soi*. C'est malgré cela toujours et seulement avec soi-même que l'existant se retrouve dans la lumière des sens et de la connaissance.

LE TRAVAIL, LA SOUFFRANCE ET LA MORT

C'est pour Levinas dans le travail et dans son lot de souffrances que le sujet trouve le véritable poids de sa solitude, de la matérialité inhérente à sa liberté d'existant. La souffrance l'accule à l'être dont il ne peut se détacher. Elle atteint son paroxysme dans l'annonce qu'elle lui fait de l'évènement de la mort, évènement réfractaire à toute lumière dont le sujet n'est pas le maître, où le sujet concerné n'est littéralement plus sujet. Il s'y trouve alors écartelé entre le désir du néant, pour ne plus souffrir et le désir de perdurer, devant la peur de l'inconnu.

Il y a ici une distinction importante entre les deux penseurs. Alors que Heidegger proclame la lucidité et la virilité du sujet faisant face à sa mort, voyant cela comme un évènement de liberté, d'émancipation face à ses possibles, Levinas, lui, voit



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/philo

non pas dans l'angoisse, mais dans la souffrance le véritable appel de la mort et cet appel n'est pas une libération virile, mais une limitation des possibles de l'existant, un enchaînement radical du sujet à sa matérialité, qui vient le tirer au bord d'un mystère inconnaissable.

PRÉSENT, RENONCEMENT ET MORT

Pour Levinas, la souffrance culmine dans un retournement de l'activité du sujet en passivité, où sa responsabilité tourne en complète irresponsabilité; état symbolisé sous le terme des *sanglots*. Et mourir, c'est pour lui exactement ça : ce total renoncement du sujet à quelque maîtrise que ce soit. Or, le présent étant pour lui cette maîtrise même du sujet sur l'exister et sur ses possibles, une telle mort ne peut donc jamais s'y présenter, puisqu'elle marque la fin même de ce qui caractérise le présent. Le sujet ne peut donc jamais en tant que tel assumer ce à quoi la mort le convie sans à la fois s'anéantir.

LA MORT ET AUTRUI

Suite à ce constat, Levinas soulignera qu'autrui détient d'une manière semblable à la mort une emprise mystérieuse sur l'*exister* jalousement gardé du sujet. Il y ébranle sa maîtrise. En effet, le sujet ne peut mettre autrui en lumière. Son rapport à l'autre n'est pas une communion parfaite avec un semblable, mais une relation avec un mystère. Il lui impose un abandon de sa mainmise, un acquiescement à l'inconnu.

Cet ébranlement et cette exigence que produisent ces deux altérités sur le sujet dévoilent à Levinas que les relations de ce dernier à leur égard doivent être du même ordre. Pour Levinas, l'expérience de la souffrance, qui mène le sujet à un lâcher-prise et à une grande proximité avec la mort, serait donc également le lieu où le sujet apercevrait dans sa forme la plus aigüe la véritable nature de la relation à l'autre. C'est à ce moment qu'il l'appelle, qu'il se désarme à son égard et réclame sa présence comme absolument autre. Car le pire aspect de la souffrance est qu'on ne peut la quitter, qu'elle force le sujet à rester dans la lumière du même et de la solitude qui ne sont alors plus que lourdeur.

L'AUTRE ET LA VICTOIRE SUR LA MORT

Comme il est dit plus haut, la mort est pour le sujet impossible à assumer; et pourtant, il se doit de faire face à l'évènement qui arrive. Il se demandera alors comment il peut entrer en relation avec elle, avec son altérité, sans vouloir la maîtriser, mais sans non plus se laisser écraser par elle. Sa réponse, cruciale, sera de dire que c'est dans le face-à-face avec autrui. Celui-ci étant un évènement auquel le sujet doit également faire face, où la maîtrise du sujet l'abandonne – oui –, mais qui, contrairement à la mort, ne le détruit pas. Une relation personnelle est donc possible avec cette altérité dans la relation à l'autre, et c'est en ce sens métaphorique qu'il voit dans cette relation une véritable victoire sur la mort.

L'AUTRE ET L'ACCOMPLISSEMENT DU TEMPS

De plus, et ce point est important, contrairement à l'altérité de la mort, qui n'arrive jamais au présent puisqu'elle consiste en sa destruction même, l'altérité d'autrui, elle, s'y retrouve. Levinas dira ensuite que la mort dans l'horizon de l'avenir vient trancher sur toute projection possible. Elle rend ainsi l'avenir absolument autre, lui enlevant toute co-naturalité avec le présent. Levinas la définira en tant qu'altérité qui tombe sur le sujet et s'empare de lui. En ce sens, le temps ne peut alors plus être considéré comme l'image mobile de l'éternité immobile, comme une sorte de durée sans mort, mais bien comme relation et ouverture sur un mystère. Cependant, il ajoutera ensuite qu'un véritable élément du temps, pour être ainsi qualifié, se doit d'entrer en relation avec le présent. Or, une telle altérité véhiculée par l'avenir ne se retrouve au présent que dans la rencontre avec autrui. C'est donc en ce sens, encore une fois métaphorique, que Levinas voit dans ce face-à-face avec l'autre l'incarnation même de l'avenir dans le présent, l'accomplissement même du temps.

CULTURE, DÉCENCE ET FUSION

Au terme de ce parcours, Levinas critiquera notre culture sur deux points. D'abord, il l'accusera de voiler, par la décence de la vie courante et dans une réciprocité nous rendant interchangeables, la solitude et l'altérité fondamentales de l'autre. Et ensuite, il l'accusera encore de porter un idéal social de fusion remontant à Platon, où chacun s'identifie à l'autre dans l'abîme

LE RAPPORT À AUTRUI CHEZ HEIDEGGER ET LEVINAS

PAR AUGUSTIN SIMARD

d'un idéal commun. À ce « nous » côte-à-côte tourné vers un troisième terme, comme nous l'avons vu chez Heidegger, Levinas oppose un face-à-face sans intermédiaire, où l'on reconnaîtrait la différence insurmontable de l'autre.

LE FÉMININ COMME PISTE DE RÉFLEXION

Levinas explorera également différentes pistes qui permettraient, selon lui, de rendre compte encore davantage de l'altérité d'autrui. Il s'agit de notre rapport à la sexualité, à la fécondité et à la féminité. Ces pistes, qui possèdent malheureusement un caractère équivoque sans conteste à l'égard de la femme, sont selon moi très secondaires dans le message que voulut transmettre Levinas. Et si sa pensée fut, et avec raison, sévèrement critiquée à ce sujet, à mon sens, il ne faudrait cependant pas faire l'erreur de la réduire entièrement à cela.

Il parlera par exemple de la féminité en prenant pour centre le masculin, position qui laisse bien sûr place à l'interprétation qu'un véritable être humain serait d'abord un homme. Il dira ainsi que la féminité est la forme la plus pure de cette relation à l'altérité, la qualifiant de contraire absolument contraire, où l'altérité à titre positif constituerait son essence même. La féminité n'est pas pour lui un opposé du masculin qui se renverraient l'un à l'autre, comme le blanc et le noir, ni une complémentarité de celui-ci qui supposerait un tout préexistant, mais bien une altérité pure, une dualité insurmontable qui se dévoile à la lumière et qui, finalement, nous dévoilerait la vraie nature de la réalité : la multiplicité.

CONCLUSION

Je dirai en guise de conclusion que les deux auteurs me semblent porter en eux une certaine vérité, s'efforçant chacun à leur manière de mettre un peu de lumière sur notre ignorance. À mon sens, si Levinas eut l'intelligence de reconnaître la lacune majeure de l'œuvre de son prédécesseur, cela n'enlève rien au mérite de Heidegger d'avoir tracé la voie à de nombreux intellectuels, dont Levinas, pour amorcer un renouveau philosophique immensément prolifique. Chacune de ces deux pensées demande à être grandement méditée. Elles ne se comprennent pas comme l'on comprendrait une formule mathématique ; elles doivent être portées le long des

jours pour nous aider à mieux habiter ce monde et c'est là, selon moi, que chacun pourra en venir à dire laquelle de ces deux philosophies comporte pour lui le plus de signification et d'importance.

BIBLIOGRAPHIE

- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, Traduction par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985.
- LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phil

SUR LES FONDEMENTS DU « JE »

PAR KARL-EMMANUEL BASTARACHE

INTRODUCTION

Je propose, par l'intermédiaire de ce court texte, de présenter quelques germes de réflexions faites par Sartre sur le fondement de l'existence et la position de Ricœur au sujet du Cogito cartésien. Les deux sujets peuvent, *a priori*, sembler décousus, mais le fait est qu'ils portent sur ce qu'il y a de plus fondamental et de premier au monde. D'abord, je présenterai la position de Sartre par rapport au phénomène qu'il considère comme l'être ontologique au sens plein. Ensuite, de façon très brève, je résumerai les pensées de Ricœur sur le Cogito cartésien, pensées qu'il a mises par écrit dans la préface de *Soi-même comme un autre*. Dans les quelques pages qui suivent, je ne prétends pas apporter quoi que ce soit de nouveau, je veux simplement faire un compte-rendu le plus fidèle qui soit d'une partie infime de la pensée de ces deux auteurs. Certes, plusieurs aspects qui seront développés ici nécessitent le recours à d'autres concepts pour leur compréhension, mais ces derniers ne seront pas étudiés. Or, la visée de ce texte n'est que de permettre une compréhension générale de la conception des auteurs sur le sujet. Notre analyse sera donc, en quelques endroits, probablement quelque peu déconnectée du reste de leurs œuvres respectives. Je me permets de reprendre grossièrement les paroles d'Aristote afin de bien illustrer ce propos : « Whether our argument concerns public affairs or some other subject, we must know some, if not all, of the facts about the subject on which we are to speak and argue. Otherwise, we can have no materials out of which to construct arguments¹. Ici, il ne s'agit pas d'arguments, mais d'idées que je ne peux en aucun cas prétendre rendre parfaitement au lecteur. Enfin, soit dit en passant, ce qui s'y trouve demeure tout de même d'une pertinence incommensurable, car cela est fondamental dans la pensée des auteurs concernés.

LE PHÉNOMÈNE CHEZ SARTRE, UNE INTRODUCTION AU COGITO

Ce que fait Sartre, au début de *L'être et le néant*, c'est dépasser les dualismes qui ont marqué la philosophie moderne. En effet, en réduisant, d'emblée, l'existant à la série des apparitions qui le manifestent, Sartre transcende trois formes de dualisme. En premier lieu, (1) il abolit la dichotomie entre l'être intérieur et l'être extérieur des objets. C'est-à-dire que l'apparence, qui est la chose, n'admet ni intérieur ni extérieur. Bien qu'elle ne

constitue pas l'ensemble des occurrences perceptibles infinies de celle-ci, elle en demeure néanmoins un aspect ontologique plein² et renvoie à la série totale de ses apparitions possibles. Elle n'est, au contraire, en aucun cas le signe d'un être caché et intérieur de la chose³. Cela, Sartre le met clairement en lumière. Il souhaite que le lecteur fasse, à la manière de Nietzsche, disparaître « l'illusion des arrières-mondes ainsi que l'être-de-dérrière-l'apparition ». Le renversement qu'il opère, c'est celui de l'apparence comme négativité de l'être à l'apparence comme positivité absolue. Or, le phénomène, à ce stade, demeure ce qu'il appellera un relatif absolu, car ce dernier suppose quelqu'un à qui apparaître. En second lieu, (2) il fait tomber le dualisme de la puissance et de l'acte. Il n'y a, en réalité, que l'ensemble indivisible des manifestations. C'est-à-dire que la puissance, entendue dans son sens classique, n'est pas latente ; ou bien elle est réalisée dans une œuvre, ou bien elle n'est tout simplement pas. Seules les manifestations peuvent prétendre à l'être⁴. En troisième et dernier lieu, (3) on retrouve un dualisme semblable au premier cité ci-haut : c'est celui de l'apparence et de l'essence. Ce que Sartre fait, en disant que l'être est l'apparaître, c'est soustraire l'essence à sa cachette et la confondre dans la manifestation. Il définira, un peu à la manière de Husserl, l'essence comme étant l'unité synthétique de toutes les manifestations d'un objet ; c'est ce que nous retrouvons, en effet, au terme d'une variation eidétique. Sartre écrit, d'une façon limpide : « L'être phénoménal se manifeste, il manifeste son essence aussi bien que son existence et il n'est rien d'autre que la série bien liée de ces manifestations.⁵ »

La conséquence du fameux dépassement de ces trois dualismes est la chute dans un nouveau dualisme : celui du fini et de l'infini. En effet, la manifestation, bien qu'elle soit perçue d'une façon tout à fait particulière, ne peut être comprise que dans une infinité d'apparitions. C'est-à-dire que même si ce que je perçois est unique et purement relatif à moi, je sais parfaitement que la série totale des manifestations à laquelle me renvoie une seule manifestation est infinie. En effet, ceci est tout à fait intelligible et de plus, le contraire conduirait à des absurdités évidentes⁶. Elle est infinie, car elle est en perpétuel changement pour le *percipere* et qu'il est de la nature

2 Ce que je veux exprimer ici, c'est que l'apparence est pleinement la chose, même si elle ne constitue pas la série totale en soi des apparitions possibles.

3 SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 11

4 *Ibid.*, p. 12

5 *Ibid.*, p. 12-13

6 *Ibid.*, p. 13

1 Aristote. Rhétorique, Citation tirée du livre de COPL. *Introduction to Logic*, New York, MacMillan Company, quatrième édition, 1972, p. 12



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phil

de ce dernier de pouvoir faire varier à l'infini un seul aspect présent de l'objet. Ainsi, même si l'on objectait que rien ne renvoie à une série totale impliquant l'infini, la réponse à cette objection serait déjà comprise dans la définition même de celui qui perçoit⁷. Autrement dit, faisant fit des éventuelles objections, Sartre écrit que « l'apparition qui est finie s'indique elle-même dans sa finitude, mais exige en même temps, pour être saisie comme apparition-de-ce-qui-apparaît, d'être dépassée vers l'infini⁸ ». Ainsi, l'apparition-de-ce-qui-apparaît, c'est la manifestation de l'être total constitué par la « série bien liée » mentionnée plus haut. Proportionnellement, le dualisme du fini et de l'infini remplace celui de l'apparaître et de l'être.

Jusqu'à présent, ce qui ressort, c'est que le *noumène* kantien se résorbe dans le phénomène qui n'est, pour sa part, signification que de lui-même et de la série totale de ses manifestations. Il est désormais l'être et « la mince pellicule de néant » qui laissait un vide entre l'être-sujet et l'être-absolu est désormais comblée. Or, après avoir posé le phénomène de l'être, il nous reste à découvrir ce qu'est l'être du phénomène; car nous disons aussi bien l'être-table, par exemple, que l'être-phénomène. En effet, l'être est la condition fondamentale de dévoilement de tout phénomène. Cela va de soi, si le phénomène n'est⁹ pas, il n'apparaîtra pas. Toutefois, même si nous admettons que le phénomène de l'être soit la condition de dévoilement du phénomène en tant que tel, il demeure que nous sommes toujours en défaut de trouver un fondement à l'être de ce phénomène conditionnel de la manifestation. *L'être du phénomène* ne peut évidemment pas se résoudre dans *le phénomène d'être*, puisque ce premier sous-entend ce dernier. C'est à ce moment que Sartre introduit un terme tout à fait particulier. En effet, *le phénomène d'être* fait un appel « ontologique » à la manière de la preuve de saint Anselme; il exige un fondement qui soit transphénoménal¹⁰. C'est-à-dire que *l'être du phénomène* est coextensif à la condition phénoménale. Ainsi, le phénomène de l'être est posé comme condition des diverses manifestations et l'être du phénomène comme fondement de toutes celles-ci, incluant la manifestation de l'être à leur côté.

« Être, c'est apparaître », cette vieille formule qui remonte à

7 C'est le pouvoir de faire varier un seul aspect qui transcende la particularité de celui-ci vers l'infini.

8 *Ibid.*, p. 13

9 Je mets en italique le terme « est » aux endroits où il est impératif qu'il soit compris comme absolu plutôt que comme copule prédicative.

10 *Ibid.*, p. 16

Berkeley est insatisfaisante pour au moins deux raisons : celle de la nature du *percipere* et celle de la nature du *perciperi*. (1) En effet, vouloir d'emblée fonder une théorie épistémologique qui rendrait entièrement compte de l'être sans avoir *a priori* établi les fondements de l'être, c'est mettre un pied dans le néant. Comme nous le mentionnions, quelques lignes plus haut, l'être-fondement du *percipiri* et du *percipere* est transphénoménal, ce qui signifie qu'il ne peut pas se réduire à l'objet de notre connaissance; étant lui-même condition de notre connaissance¹¹. Ce que nous observons, c'est le renvoie progressif du *percipiri* au *percipiens*; du connu, à la connaissance, jusqu'à un connaissant. Ce que Sartre écrira, c'est que la conscience est la dimension de l'être transphénoménal du sujet¹². Enfin, les dernières propositions étaient nécessaires à la démarche sartrienne; nous devons faire tomber le primat de la connaissance, car la tâche première était d'en ériger les fondements ontologiques.

QUELQUES REMARQUES SUR LA CONSCIENCE : FONDEMENT TRANSPHÉNOMÉNAL

La conscience a été reconnue comme fondement premier par plusieurs grands philosophes¹³ et Sartre n'y fera pas exception. Or, tout comme Husserl, il reconnaîtra que même s'il peut être possible que la conscience prenne connaissance d'elle-même, elle est d'abord, par nature, tournée vers l'autre. Elle est, en soi, vide de contenu et uniquement orientée vers l'extérieur. À ce titre, nous pourrions dire qu'elle n'est pas située, ce que reprochera aussi Ricœur à ce type d'analyse du sujet qui place l'individu, naturellement pourvu d'une identité personnelle, dans une position anhistorique¹⁴.

Dans un tout autre ordre d'idées, Sartre dira que la conscience est positionnelle, c'est-à-dire qu'elle vise toujours un objet qu'elle est à même de transcender vers sa série totale de manifestations. Tout ce qu'elle *est* s'épuise dans ce qu'elle vise; elle n'est, absolument parlant, rien d'autre que cela¹⁵. Or, ce que Sartre introduira alors, c'est l'idée que la conscience doit être conscience d'elle-même si nous voulons que la connaissance ne soit pas absurde. En effet, la conscience doit avoir conscience de sa connaissance pour que celle-ci soit recon-

11 *Ibid.*, p. 17

12 *Ibid.*

13 Nous pensons notamment à Descartes, Kant et Husserl [celui des *Méditations cartésiennes* du moins], avec lequel Sartre était en dialogue.

14 RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 138

15 Jean-Paul Sartre. *op. cit.*, p. 18

SUR LES FONDEMENTS DU « JE »

PAR KARL-EMMANUEL BASTARACHE

nue. Autrement, nous tomberions dans l'absurdité « du savoir de ce dont on ne sait pas que l'on sait¹⁶ ». Ici, le phénoménologue ne s'oppose pas distinctement au cartésianisme et à ses idées innées ; celles-ci constituent en quelque sorte une prédisposition de l'âme¹⁷ à connaître certaines vérités. Bref, il ne faut pas discréditer la pensée cartésienne au même titre que la réminiscence de Platon qui admet un contenu préalable à la conscience¹⁸.

Déjà, Sartre assure l'existence des objets *pour* la conscience. Du moment que nous avons admis cette dernière comme étant positionnelle face au monde et conscience d'elle-même, nous devons admettre qu'elle est « un rapport immédiat et non cognitif de soi à soi¹⁹ ». En effet, cette proposition est inévitable afin de sauvegarder la connaissance de soi d'une régression à l'infini ou d'un arrêt tout à fait arbitraire dans la chaîne du rapport « connaissant-connu »²⁰. Ce rapport immédiat et non cognitif se révélera d'abord à travers l'expérience de la perception. La conscience spontanée de ma perception est constitutive de ma conscience perceptive, c'est-à-dire que toute conscience positionnelle d'un objet sera *eo ipso* conscience non positionnelle de sa propre réflexion. Seul le non réflexif rend le réflexif possible. En fait, le cogito cartésien fût rendu possible pour au moins une raison indubitable, c'est qu'il existait d'ores et déjà un cogito préreflexif²¹. Voyons plus en détail comment ceci s'explique. D'abord, c'est en raison de la présence d'un être dont la nature est d'apparaître que ma perception thétique peut être activée. Ensuite, c'est précisément parce que l'activité est entamée que je peux reconnaître la condition d'une activité non thétique préalable à celle-ci. Prenons la perception, par exemple ; ce n'est que parce que *je perçois* qu'il m'est possible de reconnaître la conscience non thétique de cette perception. En effet, comme nous le disions avec la connaissance, toute activité consciente doit admettre de façon coextensive la conscience d'elle-même. Sartre dira que c'est la nature même de la conscience que d'exister en cercle. Ainsi, toute existence consciente sera de manière coextensive conscience d'exister. C'est ici un point majeur dans la pensée existentielle : la conscience

première, le premier fondement, n'est pas positionnelle. C'est la conscience préreflexive de soi qui constitue le seul mode d'existence pour une possible conscience de quelque chose. Un autre excellent exemple qui relève de l'analogie, cette fois-ci, veut que la réflexion soit à la conscience ce que les dimensions sont aux choses étendues. Illustrons : la conscience du plaisir est constitutive de la possibilité du plaisir²². Sans cette conscience préreflexive, il n'y aurait rien.

Ce faisant, nous n'admettrons pas, avec Sartre, qu'il y ait une substance soutenant ses catégories comme des êtres de second ordre. Nous dirons plutôt que l'être est de part en part et que la conscience, à son image, l'est aussi. La conscience n'est limitée par aucune sorte de chose, puisqu'elle est vide, extérieure à tout et que tout phénomène lui est relatif. Somme toute, en renonçant au primat de la connaissance, c'est ce qu'écrira Sartre, nous avons découvert l'être qui la soutient et révélé l'absolu. Or, le pas que nous avons fait face aux rationalistes, c'est la fondation ontologique de ce qu'eux considéraient être un objet de connaissance. En réalité, la conscience est un absolu existentiel et non un absolu épistémologique. Elle n'est aucunement substantielle, car elle *est* l'existence qui sous-tend l'essence. Le fait est qu'on ne peut pas la prédiquer, car elle est vide et que le monde entier se trouve extérieur à elle²³. Sartre résumera ces propos dans ces termes : « Ainsi, nous étions partis de la pure apparence et nous sommes arrivés en plein être. La conscience est un être dont l'existence pose l'essence, et, inversement, elle est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame d'être²⁴ ». Cette dernière citation peut difficilement être plus éclairante de toutes les réflexions qui ont été mises en lumière au long de ce court texte. En d'autres mots, la préexistence de la conscience irréfléchie est nécessaire à *l'être des phénomènes*, tandis que *le phénomène d'être*, quant à lui, exige ce fondement coextensif de la conscience préreflexive pour justifier le paraître des apparitions.

16 *Ibid.*

17 Que nous considérons comme un corrélatif de la conscience pour les contemporains.

18 PASCAL, Georges. *Pour connaître Descartes*, Paris, Bordas Éditions, 1993, p. 54

19 Jean-Paul Sartre. *op. cit.*, p. 19

20 C'est dire que l'objet de connaissance est connu par un sujet connaissant. Or, ce sujet connaissant se connaît lui-même, mais cette connaissance peut rebondir à l'infini sur elle-même, ce qui nécessite l'emploi illégitime d'un positionnement subjectif sur l'un ou l'autre des termes connaissant-connu. En fait, peu importe où nous décidons d'arrêter l'analyse, nous finirons toujours sur un « connu », car il y aura toujours pour ce connu une conscience pouvant le saisir. C'est ce qui ressort p. 19 de *L'être et le néant*.

21 *Ibid.*, p. 20

CRITIQUE DE RICCEUR AU SUJET DU COGITO

Maintenant que nous avons analysé la position d'un phénoménologue sur la question du fondement premier, nous

22 *Ibid.*, p. 21

23 *Ibid.*, p. 23

24 Je reprends ici l'expression utilisée par Ricœur dans son introduction de *Soi-même comme un autre*.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phil

présenterons brièvement la pensée de Ricœur au sujet du « Cogito posé²⁵ » de Descartes. La critique qu'il en fait conduit vers une herméneutique du soi et l'analyse de l'identité personnelle et narrative. Or, nous ne verrons, dans cette dernière section, que ce en quoi la critique consiste. Ces conséquences pourront très bien faire l'objet d'un autre texte. Encore, le Cogito posé n'est qu'un aspect du dialogue philosophique occidental, car le Cogito nié, celui de Nietzsche, par exemple, en constitue un autre qui ne sera pas abordé ici.

Selon Ricœur, ce qui résulte du doute radical et de l'hypothèse du malin génie, c'est un « je » aussi vide, métaphysique et hyperbolique que ces deux derniers²⁶. En effet, le doute a fauché tout ce qui pouvait constituer un repère spatio-temporel au « je ». Il n'est, à présent, qu'une preuve de l'existence irréductible de lui-même supportée par la visée ontologique de la méthode du doute²⁷. Ce qu'il y a de positif dans cette preuve, c'est que le doute qui avait pour objectif de réduire la totalité du monde au néant avait pour motivation la découverte d'un fondement épistémologique ; de cette ambition résulte l'existence assurée en son sens plein²⁸. Cependant, cette méthode révèle un penchant plutôt négatif, c'est-à-dire qu'elle ne permet plus de répondre à la question du *qui*²⁹? En effet, le résultat du « je » admet une indétermination extrême en ce qui concerne son identité. Vous pouvez pratiquer la méthode et arriver à la même certitude que Descartes, mais ce qui est certain, c'est que vous n'aurez pas une conception claire et distincte de *qui* vous êtes. Vous êtes littéralement tombé dans une existence anhistorique et sans repères spatiaux. La seule solution qui est venue à l'esprit de Descartes pour sortir de cet empêchement d'indéterminations, c'est de poser la question du *quoi*?³⁰ Effectivement, seule la recherche prédicative permettra de continuer l'analyse de la première vérité entamée par le rationaliste. Or, celle-ci commet le philosophe à présupposer l'existence du Cogito comme une substance. Non seulement ceci constitue une erreur qui aura été relevée par la plupart des phénoménologues, mais Descartes réduit encore plus l'importance de sa première découverte en la subordonnant à l'existence de Dieu. En effet, prédiquer la nature du Cogito de l'imperfection³¹, c'est forcer

25 Je reprends ici l'expression utilisée par Ricœur dans son introduction de *Soi-même comme un autre*.

26 Paul Ricœur. *op. cit.*, p. 16

27 *Ibid.*, p. 17

28 Contrairement à l'emploi du verbe être comme simple copule.

29 Question très importante pour l'ensemble de l'œuvre de Ricœur.

30 *Ibid.*

31 Voir les preuves de l'existence divine pour bien comprendre tout ce que le Cogito cartésien implique - Notamment : Descartes. *Méditations métaphysiques III*.

le « je » à devoir constamment réactualiser la conscience de son existence, car il est constamment sujet au doute. Enfin, Descartes sortira de cette impasse en prouvant l'existence d'un Dieu véritable et parfait prenant la place du Dieu menteur qui occupait initialement le trône de l'incertitude³².

En soulevant les erreurs reconnues aux recherches de Descartes, Ricœur montre la faiblesse d'un Cogito substantialisé. Or, il s'oppose également aux théories antisubjectivistes qui définissent le sujet comme un inconscient, un produit des forces économiques ou encore une fonction de la volonté de puissance. Le sujet, pour Ricœur, est bel et bien déterminé par sa situation physique et culturelle. Cependant, dans un second ordre de déterminations tout à fait différent, il a également le pouvoir de s'investir dans de nouvelles actions. Ces deux ordres de causalités sont nommés respectivement identité-*idem* et identité-*ipse* et sont introduits par la voie commune de la philosophie analytique, de la philosophie du langage et de la phénoménologie.

CONCLUSION

Somme toute, la visée de ce court texte n'était de rendre compte que d'une infime partie de la pensée de ces deux grands auteurs. Nous avons vu la conception phénoménologique de l'être chez Sartre en plus de ses propos sur l'être du phénomène. Puis, en quelques lignes, nous avons résumé la position de Ricœur à l'égard du Cogito cartésien. Ces deux analyses, bien qu'elles puissent sembler indépendantes, servent de tremplin à la compréhension du reste de leur œuvre respective. Je ne prétendrai certes pas être en mesure de m'attaquer à toutes leurs idées avec ceci comme seule propédeutique, mais cela constitue néanmoins un outil considérable pour oser imaginer cette tâche.

BIBLIOGRAPHIE

- PASCAL, Georges. *Pour connaître Descartes*, Paris, Bordas Editions, 1993
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943

32 *Ibid.*, p. 21

PRAGMATIQUE UNIVERSELLE

PAR MISSIRA TOURÉ

Le texte *Signification de la pragmatique universelle* a été publié dans le livre *Logique des sciences sociales et autres essais* de J. Habermas, philosophe allemand. L'auteur veut repérer et reconstruire les conditions de possibilité universelles de l'intercompréhension. Nul n'est besoin de rappeler l'importance fondamentale de l'intercompréhension dans toutes les activités sociales. C'est dire à quel point l'entreprise que nous devons vous résumer est ambitieuse. Évidemment, le rôle de médium spécifique de l'intercompréhension joué par la langue fera que dans tout ce qui suivra, le langage occupera une place centrale. C'est pourquoi, avant de conclure notre travail par la présentation du modèle de la communication verbale de l'auteur, nous allons présenter tour à tour différents aspects de la langue. Nous commencerons par les objectifs généraux de la pragmatique universelle, puis nous nous intéressons plus particulièrement à l'acte de parole standard, l'élément paradigmatique autour duquel a été bâtie toute la théorie du philosophe. On ne saurait parler de la notion d'acte de parole inspirée par Austin sans se questionner sur la force illocutoire. Ce dernier l'avait présentée sans en donner les fondements. C'est pourquoi, la justification des fondements rationnels des forces illocutoires traitée par Habermas, pour finir, nous paraît particulièrement intéressante.

I - OBJECTIFS GÉNÉRAUX DE LA PRAGMATIQUE UNIVERSELLE.

L'auteur commence par présenter les présuppositions universelles, donnant une base de validité au discours, signalées par Apel. Selon sa thèse, tout acteur communicationnel, lorsqu'il parle, exprime des prétentions universelles à la validité et suppose qu'il est possible de les honorer. Il cite les quatre prétentions universelles à la validité que sont l'intelligibilité, la vérité du contenu propositionnel, la sincérité et la justesse normative. Elles forment la base de validité du discours. La satisfaction des prétentions universelles est supposée dans les situations idéales de communication, mais elle n'est pas, loin de là, toujours réalisée dans les situations courantes. Les options qui s'offrent à l'acteur qui est aux prises avec un problème de communication sont soit de l'interrompre, soit d'examiner par l'argumentation ses prétentions à la validité. Pour simplifier, Habermas limite son champ d'études aux actes de parole d'ordre consensuel à l'exclusion de la discussion et de l'action stratégique. Il baptise du nom de « pragmatique universelle » son programme de recherche et nous précise que l'objectif de ce programme est de reconstruire la base de

validité universelle du discours.

Habermas nous signale l'existence de trois types d'analyse du langage : logique, syntaxique et sémantique. Il dénonce la coupe abstractive opérée par les deux analyses les plus courantes : l'analyse logique et l'analyse structurale ou syntaxique. Ces analyses étudient respectivement la langue en tant que structure de règles grammaticales et la langue du point de vue de son utilisation. Si Habermas trouve cette séparation pertinente, il n'en dénonce pas moins le paralogsme abstratif qui consiste à exclure de l'analyse formelle (ou linguistique) du langage, sa dimension pragmatique. À son avis, la parole est accessible à une analyse formelle et non pas seulement aux analyses empiriques de la sociolinguistique. Il souhaite s'appuyer sur la dualité entre les unités élémentaires de la langue (phrases) et celles de la parole (énonciations), car elle est susceptible d'être exploitée par une science reconstructrice.

Faisant un état des lieux de la recherche qu'il envisage, l'auteur souligne que l'objectif affiché par les approches empiristes inspirées de la sémiotique de Charles Morris de concevoir une théorie générale de la communication est un échec. Selon lui, la conceptualisation du processus de parole autant par le béhaviorisme linguiste (étude de la réaction pratique de l'organisme individuel soumis à des stimuli), que par le modèle de transmission des messages (codage et décodage de signaux entre émetteur et récepteur), ne permet pas de poser de manière adéquate « la question fondamentale de la pragmatique universelle, celle des conditions de possibilité universelles de l'intercompréhension¹ ». Par exemple, la multiplicité des significations qu'on peut attribuer au même comportement pour ce qui est du béhaviorisme, ou au même code pour ce qui est de la théorie de l'information, pose un problème de reconnaissance intersubjective des significations identiques que ces deux approches ignorent.

C'est pourquoi, Habermas estime que ces approches font une analyse incomplète des conditions de possibilité de l'intercompréhension. À ses yeux, elles n'ont pas le caractère de généralité que requièrent les présuppositions sémantiques et pratiques. L'auteur soutient, par exemple, que la plupart des recherches

¹ HABERMAS, J. « Signification de la pragmatique universelle » (1976), dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p. 335.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phil

linguistiques « se sont contentées des instruments développés dans la logique et dans la grammaire, même lorsqu'ils sont insuffisants pour saisir les rapports pragmatiques² ». A son avis, ces instruments ont induit les chercheurs à commettre deux erreurs. Première erreur, ils ont utilisé des concepts insuffisamment analysés. Par exemple, ils ont seulement essayé de donner des explications syntaxiques au caractère performatif des actes de parole, là où il fallait en plus tenir compte des conditions de validité pratique. En effet, l'acte performatif qu'est un commandement, en plus des normes syntaxiques qu'il doit respecter pour être valide, doit aussi satisfaire à certaines normes pratiques dont il faut tenir compte. Deuxième erreur, ces instruments se sont basés sur le modèle de l'acteur solitaire, ce qui les empêche de « reconstruire adéquatement l'élément spécifique de la communauté dans la compréhension de significations identiques ou dans la reconnaissance d'exigences intersubjectives de validité³ ». Cependant, aux yeux de l'auteur, la théorie des actes de parole d'Austin ne présente pas les faiblesses précitées.

L'auteur fait ensuite quelques observations sur la méthode de reconstruction rationnelle qu'il entend développer. Pour ce faire, il commence par mettre en évidence ce qui oppose la démarche empirico-analytique traditionnelle à la démarche reconstructrice. La première procède par l'élaboration d'hypothèses nomologiques sur la réalité, alors que la seconde prône l'explicitation rationnelle des concepts et autres règles qui sous-tendent le savoir préthéorique. La démarche reconstructrice amène l'auteur à faire la distinction entre expérience sensorielle ou observation et expérience communicationnelle ou compréhension. Il souligne l'isolement de l'observateur d'une expérience sensorielle. Par exemple, tout homme est seul face à la douleur ou au plaisir. Cet isolement existe en dépit de l'existence de catégories partagées qui structurent l'expérience commune à tous les humains. Cet isolement peut être rompu grâce à la prise en compte des relations intersubjectives grâce à la démarche reconstructrice. C'est pourquoi, Habermas oppose la compréhension directe de l'expérience sensorielle à l'explicitation rationnelle de l'expérience communicationnelle.

La réalité est traduite en termes de configuration symbolique à

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

l'aide des propositions. C'est pourquoi, l'explicitation des propositions devient un recours à l'incompréhension des énonciations. À cet égard, il existe deux orientations divergentes de l'explicitation : la voie tournée vers la compréhension des contenus et celle tournée vers la reconstruction.

Soulignons que la reconstruction cherche à découvrir les règles selon lesquelles la surface de la configuration a été développée. Le philosophe fonde la démarche reconstructrice sur le fait qu'il existe une différence entre le savoir-faire implicite d'un sujet compétent, capable de produire une performance déterminée, et le savoir explicite qu'il a de son savoir-faire. L'objectif affiché par l'auteur est de reconstruire la conscience des règles du locuteur compétent. Autrement dit, il s'agit de transformer le savoir-faire implicite en « savoir explicite ». Habermas souligne que c'est ce rôle fondamental de la conscience des règles dans l'explicitation qui avait échappé à Carnap.

Le philosophe souligne la référence à un « savoir-faire » certain du locuteur compétent même s'il est préthéorique. La reconnaissance par le locuteur de « phrases bien formées, d'énoncés correctement constitués, de théories bien confirmées, de solutions moralement irréprochables⁴ » est la marque de ce savoir certain. Ce dernier ne peut être fondé que sur des prétentions universelles à la validité comme le caractère grammatical des phrases, la consistance des énoncés, la vérité des hypothèses et la justesse des normes pratiques. Par conséquent, l'explicitation conceptuelle vise à reconstruire des compétences propres à l'espèce.

L'analyse formelle est la démarche reconstructrice propre aux sciences qui transforment le savoir préthéorique que des sujets compétents possèdent dans la pratique en savoir explicite. De ce point de vue, la linguistique empirico-analytique est opposée à la linguistique reconstructrice. Pour les empiristes, le savoir est relatif à des cas particuliers : l'explicitation est de nature causale, elle peut être fautive. Pour les reconstructivistes, le savoir a un caractère de généralité. Le langage reconstruit par la linguistique appartient au même niveau que la langue qu'il explicite. L'explicitation en elle-même ne peut pas falsifier le savoir comme peut le faire la formulation d'hypothèses nomologiques. Fort de ces certitudes, Habermas envisage la

⁴ *Ibid.* p. 345.

PRAGMATIQUE UNIVERSELLE

PAR MISSIRA TOURÉ

critique par Level du fait que la linguistique reconstructrice fait un emploi métalinguistique du langage. Pour Level, puisque la métalinguistique obéit à d'autres lois que la linguistique, ce ne sont pas les lois de la linguistique qui doivent la régir. Habermas lui répond que le savoir préthéorique n'est pas métathéorique. Selon lui, la langue a un caractère réflexif qui fait qu'elle peut être utilisée pour sa propre explicitation. De plus, parler de métalangage, c'est raisonner dans le cadre du paradigme empirico-analytique que le paradigme reconstructeur falsifie précisément.

Abordant la critique qui reproche à sa linguistique reconstructrice de supposer une correspondance directe entre la théorie linguistique de la grammaire et la grammaire mentale qui serait dans la tête du locuteur, Habermas souligne qu'il est contre la thèse des dispositions innées de Chomsky. Il postule que la théorie de la grammaire représente la compétence linguistique du sujet adulte.

Du coup, l'auteur doit se positionner sur le rapport entre la pragmatique universelle et l'herméneutique transcendantale. L'objectif de la pragmatique universelle, c'est la recherche de la relation entre les présuppositions universelles du locuteur adulte et le processus d'intercompréhension de la parole, tandis que celui de l'analyse transcendantale est de rechercher les conditions *a priori* de l'expérience. Selon l'apriorisme fort de Kant, nos concepts d'objets sont *a priori* ; ils représentent les conditions qui sont requises pour rendre possible l'expérience. Selon la variante plus faible de l'apriorisme de Strawson, nos concepts d'objets sont découverts dans l'expérience. Par conséquent, notre connaissance dépend de notre compétence à faire ressortir des éléments cohérents à partir de l'expérience. Habermas est partisan d'une philosophie transcendantale transformée qui admet que nos concepts d'objets sont découverts dans l'expérience. Il est toutefois contre l'herméneutique et la pragmatique transcendantale d'Apel. Il accepte la nature transcendantale de l'analyse reconstructrice parce que l'approche kantienne n'a pas d'équivalent en théorie du langage et de l'action. Toutefois, il souligne que le discours doit être étudié d'abord sous l'aspect de l'intercompréhension et non sous celui de l'expérience. C'est pourquoi, il dira que la démarche reconstructrice n'est pas que « transcendantale ». Elle est fondée sur le savoir *a priori* et sur le savoir empirique, donc, *a posteriori*.

Abordant la question des différents aspects de la pragmatique universelle, Habermas fait ressortir la dualité de l'étude par la pragmatique universelle des unités élémentaires du discours et de l'étude par la linguistique générale des unités élémentaires du langage. Il définit la compétence linguistique du locuteur adulte comme un savoir relatif à la génération de phrases grammaticales qui est susceptible d'être reconstruit. Il définit la compétence communicationnelle du locuteur adulte comme un savoir relatif à la génération de phrases et d'actes de parole selon certaines règles. Le rôle de la théorie générale des actes de parole, c'est de décrire précisément le système de règles fondamentales que possèdent les locuteurs adultes. La question est de savoir si le locuteur insère correctement des phrases dans un contexte de communication. À cet égard, la compétence linguistique n'est qu'un aspect de la compétence communicationnelle. Un locuteur peut respecter les règles grammaticales de la linguistique et transgresser celles de la communication. La compétence communicationnelle consiste, pour le locuteur, à savoir intégrer la phrase dans la réalité extralinguistique qui est constituée par la réalité extérieure perceptible. La phrase est soumise, au sein de la pragmatique universelle, à une exigence d'intelligibilité. L'énonciation, quant à elle, est soumise à une exigence de validité. Cette dernière est sous-tendue par sa sincérité et sa justesse au regard des normes. La compétence communicationnelle, c'est la faculté du locuteur à être le vecteur d'une communication bien reçue. Autrement dit, c'est sa faculté à formuler des phrases grammaticalement correctes et à les insérer dans un contexte pragmatique. Désormais, nous connaissons les objectifs généraux de la pragmatique universelle, venons-en maintenant à l'élément central sur lequel elle porte.

II - L'ACTE DE PAROLE STANDARD.

Comme nous l'avons annoncé, la théorie des actes de parole joue un rôle central dans l'élucidation des énonciations verbales. Habermas utilise les conditions de succès des actes illocutoires pour déterminer les conditions de réussite des actes de communication.

Austin avait introduit la notion d'acte illocutoire. Un acte illocutoire est un acte qui est effectué tout en disant quelque chose. En énonçant par exemple une affirmation ou une mise en garde, le locuteur accomplit simultanément un acte par son



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phil

énonciation. L'acte illocutoire a un contenu propositionnel p et une force illocutoire F . En énonçant une proposition quelconque p , je fais quelque chose de par la force illocutoire de mon énonciation. Lorsque j'énonce « je t'affirme qu'il pleut », je fais une affirmation et cette affirmation traduit la relation que je veux établir avec mon vis-à-vis. Elle traduit la manière par laquelle j'entends agir. Il y a un grand nombre de types d'actes de parole. Habermas préfère se concentrer sur un cas paradigmatique, l'acte de parole standard. Ce dernier est caractérisé par une double structure $F(p)$, où F est la composante illocutoire et p le contenu propositionnel.

Le succès ou l'échec d'un acte de parole est déterminé par sa force illocutoire. Tout acte de parole a pour but, même si c'est de façon implicite, d'établir une relation avec l'auditeur. Si le locuteur réussit à faire ce qu'il veut, par exemple à faire comprendre sa promesse, son affirmation ou son conseil, alors l'acte de parole est réussi ; sinon l'acte de parole est considéré comme un échec.

Habermas introduit ensuite un autre cas paradigmatique pour étudier les aspects communicationnels : les énonciations performatives. Une énonciation explicitement performative établit et représente, d'une certaine façon, une relation interactive entre au moins deux sujets capables de parler et d'agir. En règle générale, les actes de parole performatifs ont la forme : « Je te (verbe performatif) que p , où p est une proposition ». Par exemple, l'énoncé « je te promets une montre » est la proposition. Le verbe performatif c'est « promettre ». La force illocutoire est représentée par le verbe performatif. La double structure F et p permet de modéliser la communication en représentant simultanément les deux dimensions qui sont présentes lors de l'établissement d'une relation intersubjective, à savoir, la force illocutoire et le contenu propositionnel. La double structure, F et p , apporte une richesse à la modélisation des actes de parole. Les actes de parole propositionnellement différenciés satisfont au fait que les éléments illocutoires et propositionnels sont indépendants. Les actes de parole non propositionnellement différenciés ont une force illocutoire, mais pas de contenu propositionnel. C'est le cas par exemple, des actes de communication non verbaux, comme héler un taxi ou employer le langage des sourds-muets, qui ne font pas partie des actes de parole standard qu'Habermas étudie.

À partir d'ici, l'auteur procède à la thématization des exigences de validité et des modes de communication. Il distingue différentes classes d'actes de parole : « constatifs », « régulatifs » et « expressifs ». Les actes de parole « constatifs » représentent le type de discours qui thématise la présentation d'un état de choses (explicitations, descriptions, prédictions, assertions, etc.). Ils ont comme prétention à la validité, la vérité. Certes, tous les autres discours ont une prétention à la vérité, mais c'est pour les énoncés constatifs que la prétention à la vérité est la plus forte. Dans leur cas, il y a une domination des aspects locutoires, des aspects relatifs au fait de dire quelque chose. Quant aux actes de parole « régulatifs » (admonestations, interdictions, refus, excuses, etc.), il s'agit du type de discours qui thématise l'intersubjectivité en faisant un usage interactif de la langue. Ne sont considérés réussis dans leur cas, que les actes de parole valides au regard du contexte normatif dans lequel se déroule l'action. De par la force illocutoire des actes de parole, l'exigence de validité normative, la justesse ou l'adéquation sont inhérentes aux structures du discours. Mais elle prend un relief particulier pour les actes de parole régulatifs, au point d'être invoquée de façon explicite. En effet, ici, le rapport à la vérité du contenu propositionnel est implicite alors que dans les actes de parole constatifs, c'est l'exigence de validité normative qui est implicite. L'arrière-plan normatif des actes de parole constatifs existe, mais il a moins de relief. Pour ce qui est, enfin, des actes de parole « expressifs », il s'agit du type de discours thématisé par la subjectivité. Il fait un usage expressif de la langue qui met thématiquement à l'avant-plan la transparence de l'intention du locuteur. Cette transparence ne peut être admise que si le locuteur fait preuve de sincérité. Après avoir présenté les différents types d'actes de parole, Habermas reproche à Austin d'avoir ramené des exigences universelles de validité nettement distinctes de la vérité propositionnelle et de la justesse normative à la seule exigence de vérité. Il se propose de remédier à cette situation, comme on va le voir.

En effet, selon lui, les deux modes de communication, « cognitif » et « interactif », n'épuisent pas la série des modes de validité du discours, car la sincérité avec laquelle le locuteur exprime son intention est un facteur important. Une proposition du type « je m'ennuie de toi... » ne peut être admise comme valide que si elle est sincère. Elle ne peut pas être thématisée par une relation interpersonnelle. Pour preuve, en l'intégrant à un acte illocutoire interactif du type « j'exprime par

PRAGMATIQUE UNIVERSELLE

PAR MISSIRA TOURÉ

ces mots que je m'ennuie de toi », on obtient un énoncé qui paraît étrange. D'où la nécessité de prendre en compte le type de discours expressif.

En somme, la différenciation des modes d'utilisation du langage a un caractère paradigmatique. Toutefois, il est impossible de faire une classification univoque des actes de parole. C'est pourquoi Habermas défend la thèse selon laquelle « tout locuteur compétent dispose, par principe, de la possibilité de choisir de façon univoque l'un de ces modes ; étant obligé d'émettre par chaque acte de parole quatre prétentions à la validité universelle, il peut désigner l'une des trois prétentions à la validité universelle pour faire de l'un des éléments du discours un thème explicite⁵ ». Nous en avons terminé avec l'acte de parole standard de la pragmatique universelle. Il est temps pour nous de voir ce qui permet à cet acte de parole standard de rendre possible l'intercompréhension entre les usagers de la langue.

III - FONDEMENTS RATIONNELS DES FORCES ILLOCUTOIRES.

Il s'agit de répondre à la question en quoi consiste la force illocutoire. Pour trouver une réponse, Habermas envisage les situations où la force illocutoire est défailante. Cette situation se présente lorsque le locuteur provoque l'échec de l'acte de parole parce que son énonciation est incompréhensible du point de vue illocutoire. Ainsi, un locuteur ne peut pas faire une « proposition sérieuse » sans que cela suppose un engagement de sa part. Il y a d'autres raisons de rejeter certains actes illocutoires, comme lorsque certaines normes pratiques fondamentales ont été transgressées. Ainsi, dans les actes de parole ayant une fonction institutionnelle, on ne doit pas admettre comme valide, par exemple, un mariage au cours duquel « le prêtre n'énonce pas (ou énonce mal) la formule prescrite⁶ ». Dans le même ordre d'idée, une personne qui formulerait un ordre sans avoir l'autorité requise a peu de chances de se faire obéir parce que les conditions d'acceptabilité de son commandement ne sont pas satisfaites. Habermas emprunte à Searle son analyse des présuppositions ordinaires devant être remplies pour différents types d'actes de parole afin que l'acte de parole soit réussi. Ainsi, pour qu'une promesse soit acceptable, il y a des présuppositions classiques qui thématisent le fait que

5 *Ibid.*, p. 400.

6 *Ibid.*, p. 401.

l'auditeur est intéressé par la promesse et qu'il n'est pas du ressort du locuteur de la tenir ou pas. Les deux présuppositions suivantes, parmi d'autres, sont indispensables pour qu'une promesse soit tenue pour telle : *primo*, « il faut que l'auditeur H préfère que le locuteur S accomplisse une certaine action A, plutôt que de ne pas l'accomplir et que S en soit convaincu ; *secundo*, il faut que S et H ne supposent pas que S accomplirait A de toute façon, dans les conditions normales⁷ ».

Selon Habermas, « la condition essentielle pour la réussite d'un acte illocutoire réside dans le fait que le locuteur prenne chaque fois un engagement permettant à l'auditeur de lui faire confiance⁸ ». Par exemple, une promesse, une affirmation, une invitation ou une question sont des énonciations qui ne peuvent être réussies que si la *sincérité* de leur engagement n'est pas remise en cause. C'est pourquoi, Habermas dira que « la force illocutoire d'un acte de parole acceptable réside donc dans le fait qu'elle peut amener un auditeur à faire confiance aux engagements que le locuteur a pris selon le type d'acte de parole⁹ ». Si elle est générée par la force d'obligation propre aux normes en vigueur dans le cas d'actes de parole institutionnels, elle dépend de façon générale de la capacité du locuteur à faire accepter à l'auditeur certaines prétentions à la validité. Chaque type de parole nécessite qu'un type spécifique d'engagement soit pris. Ainsi, les actes de parole « constatifs » contiennent « l'engagement de recourir, le cas échéant, à la source de l'expérience d'où le locuteur tire la vérité de son énoncé¹⁰ ». Les actes de parole « régulateurs » contiennent, quant à eux, un engagement à se justifier. Implicitement, ils supposent que le locuteur est prêt à indiquer, s'il le fallait, le contexte normatif sur lequel se base la justesse de son énonciation. La justification se fait par rapport au contexte normatif de référence et la validité est tirée de celle de la norme sous-jacente au cours d'un discours pratique. Enfin, pour les actes de parole « expressifs », le locuteur prend « un engagement inhérent à son acte de parole » à savoir « l'engagement de résister à l'épreuve des faits, de montrer par son action ultérieure qu'il a exprimé l'intention qui le guide effectivement¹¹ ». Jusqu'ici, nous avons examiné différents aspects de notre compétence communicationnelle, il nous reste maintenant à présenter le modèle de langage selon la pragmatique universelle qu'Habermas nous propose.

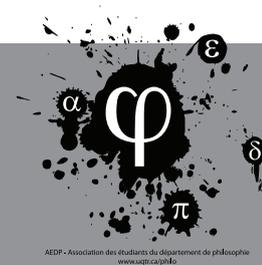
7 *Ibid.*, p. 402.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, p. 404.

10 *Ibid.*, p. 405.

11 *Ibid.*, p. 406.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phil

IV - UN MODÈLE DE COMMUNICATION VERBALE.

L'analyse de la force illocutoire par Austin a permis d'établir la base de validité du discours. Pour qu'un discours soit compris de manière intersubjective, il faut qu'il satisfasse quatre « prétentions à la validité¹² » : premièrement, il doit être constitué de « propositions intelligibles » ; deuxièmement, il est censé représenter « la vérité pour un contenu énoncé » ; troisièmement, il doit être en conformité avec « la justesse (ou l'adéquation) pour les normes qui justifient dans le contexte donné une relation interpersonnelle qu'il s'agit de nouer de manière performative » ; quatrièmement, il est censé exprimer « la sincérité, pour les expériences exprimées ». Ces quatre prétentions à la validité sont universelles et doivent toujours être simultanément reconnues comme justifiées pour que le discours soit compréhensible. Toutefois, selon les usages, certaines prétentions à la validité prennent une importance prépondérante. Ainsi, « dans l'usage cognitif, c'est la vérité du contenu propositionnel, dans l'usage interactif, c'est la justesse (ou l'adéquation) de la relation interpersonnelle et dans l'usage expressif, c'est la sincérité du locuteur qui passe au premier plan »¹³.

On aboutit à un modèle du langage au sein duquel l'intelligibilité assure l'intersubjectivité. En somme, l'acte de parole remplit essentiellement trois fonctions universelles : d'abord, la présentation d'états de choses, elle doit être objective, dire la vérité ; ensuite, l'instauration de relations interpersonnelles, elle doit respecter certaines normes et être implicitement en adéquation avec les normes en vigueur ; enfin, l'expression d'expériences subjectives qui rend compte de l'état d'esprit de l'individu et qui doit être implicitement sincère. Tout au long de ces pages, nous avons tenté de comprendre la pragmatique universelle, il est temps de conclure.

V - CONCLUSION

Nous avons vu que dans son texte *Signification de la pragmatique universelle* Habermas veut repérer et reconstruire les conditions de possibilités universelles de l'intercompréhension. Premièrement, il fait le constat que jusqu'ici, les analyses du langage, qu'elles soient logiques, syntaxiques, sémantiques ou empiriques, sont incomplètes, Il envisage une démarche reconstructrice qui entend transformer le savoir-faire implicite

¹² *Ibid.*, p. 407.

¹³ *Ibid.*, p. 408.

du locuteur compétent en savoir-faire explicite. Deuxièmement, il étudie l'acte de parole standard afin d'élucider toutes les caractéristiques de l'énonciation verbale. Tout acte de parole étant un acte illocutoire, Habermas exploite les conditions de succès de l'acte illocutoire pour obtenir celles des actes de parole. Troisièmement, l'auteur donne une explication des fondements rationnels des forces illocutoires qui permettent de connaître la base de validité de chaque type de discours. Enfin, l'auteur nous fournit un modèle de communication verbale au sein duquel l'acte de parole remplit trois fonctions essentielles : la présentation d'états de choses, l'instauration de relations interpersonnelles et l'expression d'expériences subjectives. Rappelons que Habermas voulait reconstruire les conditions de possibilité universelles de l'intercompréhension. Il a réussi à expliquer notre capacité à utiliser notre langue de façon intelligible. Au vu de l'importance de l'intercompréhension dans les sociétés humaines, il nous a rendu un fier service.

BIBLIOGRAPHIE

- HABERMAS, J. « Signification de la pragmatique universelle » (1976), dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p. 329-411.

DE L'ARISTOTÉLISME DE THOMAS D'AQUIN

PAR SÉBASTIEN F. GUERTIN

I - INTRODUCTION

L'implantation du christianisme à la fin de l'Antiquité a mené à une redéfinition des sociétés occidentales et ce, dans tous les domaines. La philosophie ne fut pas épargnée, le milieu intellectuel ayant été le terrain d'une division entre ceux qui voyaient l'activité réflexive comme un danger contre la foi et ceux qui pensaient au contraire que les deux pouvaient se concilier. Bien que nombre d'arguments furent lancés de part et d'autre, nous résumerons l'argumentaire du second groupe au raisonnement suivant : Dieu nous a fait tels que nous sommes. Or, nous sommes des êtres doués de raison. Dieu nous a donc fait doués de raison, et il ne fait rien par accident.

Si cet argument ressemble à un syllogisme aristotélicien, c'est que plusieurs des tenants de ce courant ont étudié les travaux du Stagirite. Ou du moins, les ouvrages qui leur étaient disponibles à l'époque. Ainsi, un des plus illustres intellectuels de la période médiévale a dédié sa carrière à christianiser les œuvres d'Aristote et à en régler des problèmes apparents. Il est ici question de Thomas d'Aquin, le Docteur de l'Église qui s'est notamment rendu célèbre par sa critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu par Anselme de Cantorbéry. La critique thomiste se résume au fait que notre esprit humain est foncièrement ancré dans le sensible, ce qui fait que notre esprit produit des universaux post rem ou a posteriori alors qu'un universel tel que Dieu est dans la catégorie ante rem ou a priori de l'expérience sensible¹. Il nous est donc impossible de posséder spontanément la définition de Dieu.

Si cette critique dégage un parfum aristotélicien, la preuve quintuple de l'existence de Dieu que Thomas propose dans la Somme théologique est directement inspirée des travaux du maître du Lycée. Il sera ici question de comparer individuellement les cinq voies qui mènent à Dieu selon l'Aquinati avec différents pans de l'œuvre d'Aristote afin de constater dans quelle mesure cette proposition est vraie. Avant cela, il convient de rappeler quelques faits généraux par rapport à la physique et à la métaphysique thomistes.

II - SURVOL DES THÉORIES THOMISTES

¹ BRETON, Stanislas. *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions Seghers, 1965.

Cette section vise à tirer les grandes lignes de la théorie physique et métaphysique de Thomas d'Aquin, comme propédeutique à sa théologie. Pour les fins du présent exercice, celles-ci seront confrontées aux thèses aristotéliciennes.

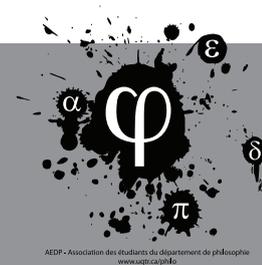
II - A - PHYSIQUE

En ce qui a trait à la physique, Thomas d'Aquin reprend globalement la conception du monde aristotélicienne². Malgré l'influence du christianisme ainsi que celle des auteurs ayant vécu entre leurs deux époques respectives (particulièrement Ptolémée), sa théorie est située dans la même lignée naturaliste.

Il décrit donc les quatre mêmes éléments sublunaires qui possèdent les mêmes mouvements simples et les mêmes caractéristiques. Ainsi, la terre est lourde et bouge par nature vers le bas, l'eau est un peu moins lourde, alors que le feu monte le plus haut et l'air est juste en dessous, possédant quelque pesanteur. Les mouvements circulaires des astres influencent les éléments de manière inversement proportionnelle à la présence respective de cette caractéristique. Les éléments se mélangent et interagissent en vertu de leurs caractéristiques, à savoir l'absence ou la présence de chaleur et d'humidité. Le feu est l'élément formel : il sert à délimiter le monde sublunaire et ne possède pas de masse.

Pour ce qui est du monde supralunaire, on constate que la comparaison tient toujours. En effet, celui-ci est constitué d'éther aussi chez Thomas, et est tout aussi incorruptible que chez Aristote. On introduit néanmoins la nuance que l'éther a été créé par Dieu lors de la Création, celui-ci n'est donc pas éternel. Le ciel a pour sa part la même forme sphérique dans les deux théories et les astres s'y meuvent de manière circulaire. Cependant, là où Aristote pose un premier moteur immobile qui meut les astres de par un tropisme de leur part, Thomas insère ici Dieu comme cause de leur mouvement. Aussi, le chrétien pose l'empyrée, qui est la sphère céleste la plus éloignée de la terre et la plus parfaite. Elle a pour fin d'accueillir les ressuscités, mais ne semble pas avoir d'équivalent dans les traités d'Aristote, répondant à un problème issu de la mythologie biblique.

² DE TONQUÉDEC, Joseph. *Questions de cosmologie et de physique : Chez Aristote et Saint-Thomas*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1950, p. 7.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.univ-lille.fr

Finalement, le système physique de Thomas se situe dans une perspective hylémorphiste. En effet, il décrit la substance des êtres du monde sublunaire de manière analogue à celle du Stagirite. Celle-ci est composée premièrement d'une matière dont la nature propre est immuable. Elle est pure potentialité et n'existe que pour recevoir des formes. Celles-ci se déclinent en deux catégories. Tout d'abord, certaines sont superficielles et changeantes : il s'agit des accidents. Cependant, chaque être possède une forme plus essentielle, qui relève de la définition de l'être en question : il s'agit de la forme substantielle. Comme chez Aristote, tous les êtres (vivants comme non-vivants et artificiels) changent progressivement d'une forme à une autre, d'une forme potentielle à une forme en acte. Autrement dit, ils actualisent progressivement des caractéristiques qui leur sont latentes³.

Si, selon le Docteur de l'Église, la forme substantielle est le fruit de l'intellection divine, le philosophe grec reste silencieux au sujet de l'origine des formes. Il se trouve même des commentateurs pour dire que la comparaison entre l'aristotélisme et le platonisme, voulant que la première doctrine en soit une du devenir et la seconde de l'immobilité, est le fruit de siècles de préjugés⁴. Ceux-ci arguent qu'Aristote ne s'est justement jamais intéressé à l'origine des choses, que le monde a toujours été globalement tel qu'il le constate à son époque, alors que Platon a tenté certaines explications de l'apparition des êtres du monde sensible et de l'influence qu'a eu le monde intelligible en ce sens.

II - B - MÉTAPHYSIQUE

Pour ce qui est de la métaphysique, Thomas compare son rôle dans les sciences à celui de Dieu sur l'âme. Elle est la science la plus noble et sert d'instance architecturale pour celles-ci. Ainsi, dans un commentaire sur la Métaphysique d'Aristote⁵, il utilise un raisonnement par analogie pour en arriver à montrer comment ce qu'il appelle la « sagesse » est la science des causes en général. En particulier, c'est la quête de la cause finale du monde, c'est-à-dire l'atteinte de sa perfection. Si pour l'instant la ressemblance avec les travaux du Stagirite est frappante, la

³ GRENET, Paul. *Le thomisme*, Paris, Presses universitaires de France, « Que sais-je? », 1964.

⁴ Sur la question, voir la première partie (p. 7-32) de BRUNNER, Fernand. *Platonisme et aristotélisme. La critique d'ibn Gabirol par Saint Thomas D'Aquin*, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain et Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1965.

⁵ Entièrement reproduit dans : ÉCHIVARD, Jean-Baptiste. *Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux œuvres principales d'Aristote* : 4-Métaphysique. François-Xavier de Guibert, Paris, 2006.

nature de cette fin du monde est bien empreinte des enseignements de la Révélation.

En effet, la perfection du monde est de nature double : substantielle et finale. La première tient de l'intégrité des éléments qui le composent et fut atteinte lors de la Création, rendant ainsi possible la seconde. Autrement dit, la perfection substantielle du monde réside dans le fait que Dieu l'a créé de manière à ce qu'il remplisse son dessein, nommément la béatification des êtres humains. On peut résumer cette dernière à l'atteinte d'un état où foi et connaissance coïncideraient parfaitement, où l'idée de Dieu dans l'esprit humain correspondrait à son essence⁶. On retrouve donc ici la trace de cette thèse abordée en introduction selon laquelle la recherche de la connaissance est voulue et encouragée par le Créateur. Comme l'atteinte de la béatitude passe par une connaissance de ce dernier, il est nécessaire de poser les jalons de comment elle peut être atteinte.

II - C - CONCLUSION PARTIELLE

On remarque donc que généralement, Thomas d'Aquin a relu la physique et la métaphysique aristotéliennes à travers les lunettes de ses études chrétiennes. Il serait cependant injuste envers sa démarche de la réduire à une transcription dans le vocabulaire de la foi. Le philosophe latin a réinterprété certains pans et établi certaines distinctions nouvelles. Ces ajustements ont été rendus nécessaires par l'arrimage de l'aristotélisme au dogme chrétien, mais aussi par les travaux scientifiques ayant eu lieu durant la quinzaine de siècles l'ayant séparé de la vie de celui qu'il nomme le Philosophe.

Dans la prochaine section, nous aborderons comment ces travaux se sont articulés autour d'un enjeu typiquement chrétien : la preuve de l'existence de Dieu.

III - CINQ VOIES VERS DIEU

Dans cette section, ce qui tient lieu de preuve de l'existence divine dans le thomisme sera élaboré, une voie à la fois. Ces voies seront aussi comparées à leur possible influence aristotélienne. Rappelons aussi que Thomas avait déjà critiqué la preuve pro-
⁶ RASSAM, Joseph. *Saint Thomas, L'être et l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France, 1964. Rassam se fie quant à lui sur le premier tome de la Somme théologique, à la question 73.

DE L'ARISTOTÉLISME DE THOMAS D'AQUIN

PAR SÉBASTIEN F. GUERTIN

posée par le célèbre Anselme de Cantorbéry comme étant trop rationaliste. Thomas visait entre autre ici à nous mener vers l'existence de Dieu, non pas d'une manière abstraite comme chez le philosophe du Bec, mais bien à partir de l'observation de l'œuvre divine : la nature.

Notons aussi que Thomas choisit le terme de « voies prouvant l'existence de Dieu » plutôt que « preuves ». On pourrait alléguer que le dominicain, plutôt que de poser une preuve nécessaire de Dieu, vise à prendre le lecteur par la main et à lui montrer des chemins qu'il peut choisir d'emprunter afin d'en venir à concevoir rationnellement l'existence de Dieu. On peut voir ici la démarche d'un maître qui encadre l'apprentissage de ses étudiants, mais sans tout leur donner trop facilement⁷.

III - A - PREMIÈRE VOIE : LE MOUVEMENT

La première voie vers l'existence de Dieu découle du mouvement que l'on observe dans la nature et repose sur trois constats successifs. Premièrement, Thomas déclare que l'on observe le mouvement dans la nature. Ce constat sert d'axiome, le peu de cas qu'il fait de prouver sa vérité démontrant son évidence. Il se contente de remarquer que notre expérience suffit à considérer cette proposition comme vraie, dans la même logique que quand Aristote stipule dans *Les topiques* que les axiomes sont découverts par induction.

Le second constat veut que tout être en mouvement l'est par l'action d'un autre sur lui. Pour justifier cette affirmation, le dominicain s'appuie sur la théorie du devenir. Il fait intervenir la notion d'acte et de puissance, en montrant que le fait de se mouvoir est de passer de la puissance à l'acte. De plus, seul un être en acte sous tel aspect peut actualiser un être potentiel selon cet aspect. Cela signifie donc qu'une chose froide, donc potentiellement chaude, ne peut être actualisée comme chaude que si une chose déjà chaude la réchauffe. Thomas utilise cet exemple par rapport au feu qui réchauffe le bois. Pour résumer, l'acte actualise la forme en puissance. Dans un souci de clarté, il justifie aussi qu'il est impossible que le même être soit à la fois en acte et en puissance par rapport à un aspect donné. Un être en changement ne le fait donc pas de manière

⁷ Voir à ce sujet le chapitre XI de CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1954, pp. 255 à 276.

autonome ; cela nécessite un moteur distinct de ce qui est mu.

Le troisième constat est que, si on en reste à ces deux constats, on régresse à l'infini dans les moteurs. En effet, chaque être en acte nécessaire à l'actualisation de tel être se doit lui-même d'avoir été actualisé par un autre moteur. Ce raisonnement continue donc à l'infini, ce qui fait que jamais il n'y a vraiment de source au changement. Il n'y aurait donc pas de mouvement possible, à moins que l'on pose un être purement en acte et jamais potentiel. Cet acte pur serait Dieu.

L'analyse de la structure de cette preuve de l'existence de Dieu nous ramène clairement à la preuve de l'existence du premier moteur immobile dans le traité *Du ciel* d'Aristote. En effet, une bonne partie de l'argumentaire du Stagirite dans la section qui traite du fondement du mouvement dans le monde est ici résumé dans cette preuve de Thomas. Il y est en effet question de montrer, en se basant sur les notions de puissance et d'acte, qu'il est nécessaire que le principe moteur d'un mouvement soit extérieur à celui-ci, et comment cela signifie nécessairement qu'il existe un être en acte premier, dont le mouvement n'ait aucun principe que lui-même et soit éternel.

Aussi, il est possible de faire un parallèle entre cette première manière de poser Dieu et la cause matérielle du changement dans le livre II de la *Physique* d'Aristote⁸ (de 194b23 jusqu'à 195a2 de la notation classique des œuvres du Stagirite). Celle-ci veut qu'il soit nécessaire que pour qu'un être change d'une forme à une autre, il doit y exister un substrat servant de support matériel à ce changement. Ce substrat, s'il voit sa forme changer, ne modifie pas sa nature interne : le fait d'être une matière. Ainsi, de retour à la *Somme théologique*, Dieu est ici présenté comme un acte pur qui, de par son être en acte, sous-tend tous les autres changements du monde.

III - B - DEUXIÈME VOIE : LA CAUSE

Cette voie est similaire à la précédente, en cela qu'elle suit du besoin de mettre fin à une régression infinie. Toujours comme

⁸ Il m'est ici nécessaire de souligner que l'inspiration de ce rapprochement n'est pas de mon cru ou d'une lecture, mais vient de Mme Sylvie Laramée qui a partagé cette interprétation lors de la séance du 10 février 2014 du cours Histoire de la philosophie médiévale donné à l'Université du Québec à Trois-Rivières.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phil

la première, la seconde voie vers Dieu débute par un constat empirique, à savoir qu'on observe que chaque fait dans le monde possède une cause. De même, cette cause est elle-même l'effet d'un autre fait. Or, comme cela peut continuer à l'infini, il faut qu'il y ait une cause première qui n'ait de cause qu'elle-même, sans quoi la causalité s'effondre. En effet, s'il n'y a pas de cause première, rien ne peut être responsable de la seconde cause et, ainsi, de tous les faits de l'univers. C'est donc ici qu'apparaît la ressemblance avec le raisonnement donné plus haut, à savoir que l'existence divine intervient pour mettre fin à la chaîne régressive. Dieu est donc cette cause première, qui ne fut pas causée.

Dans le livre « α » de la Métaphysique, Aristote montre (vers 994a de la notation classique) comment il est illogique que la suite des causes soit infinie. De plus, dans le livre « Λ » du même ouvrage, il développe à propos d'un être ayant des caractéristiques similaires à la description qui est ici faite du dieu chrétien. Celui-ci est décrit comme une sorte d'intellect parfait au-delà du monde supralunaire, dont la seule activité est de penser la perfection, c'est-à-dire soi-même. De par cette activité unique, qui en fait un acte pur, celui-ci est le principe des astres et, par extension, de l'ensemble du monde. En effet, les sphères astrales tentent par leur mouvement circulaire de représenter la perfection de cet être éternel. Il est aisé d'établir ici un rapprochement avec le premier moteur immobile du traité Du ciel et, par conséquent, du dieu de Thomas d'Aquin.

Il est aussi évident que cette preuve de l'existence de Dieu comme cause première et cause effective est grandement apparentée à la théorie du changement aristotélicien⁹, où le troisième genre de cause est l'agent. Celle-ci est aussi nommée « la cause effective » et doit être présente, comme les autres, pour qu'un changement ait lieu. Son apport est le fait de fournir l'activation du changement.

III - C - TROISIÈME VOIE : LA NÉCESSITÉ

Cette cause diffère quelque peu des autres, dans la mesure où elle est une démonstration frappante d'un raisonnement où Thomas s'engage plus loin que son Philosophe. Si Aristote s'illustre notamment par l'exhaustivité de ses travaux, il a néanmoins laissé une question grave en suspens, du moins dans ce que

⁹ Voir note précédente.

nous possédons de son œuvre. Il s'agit en effet de savoir pour quelle raison y a-t-il quelque chose plutôt que rien.

Pour Thomas le chrétien, il est évident que c'est Dieu qui permet et qui justifie l'existence du monde. Justement, ce statut de réponse à la question ontologique permet là encore d'arriver à l'existence de Dieu. Pour ce faire, le moine dominicain commence par montrer que les êtres du monde n'existent pas nécessairement. En effet, comme toute chose du monde est périssable, son existence n'est pas nécessaire. Cela porte à comprendre que si tel est bien le cas, il fut un moment où absolument rien n'existait. On observe qu'ici se marque une importante divergence d'avec Aristote, qui considère que le monde et sa matière sont éternels. Chez cet auteur, les individus particuliers sont périssables, mais la matière qui les compose a toujours existé. Peut-être est-ce là la raison pour laquelle il ne semble pas s'être questionné quant au « pourquoi » du cosmos.

Selon la Bible, il y eut néanmoins un moment où rien n'existait, ce qui laisse la question ouverte pour un chrétien. Cependant, Thomas fait remarquer que rien ne vient de rien, ce qui fait qu'il doit y avoir un certain être nécessaire duquel proviennent les autres êtres contingents. Cet être, ce serait Dieu. Cette voie présente néanmoins certaines faiblesses. En effet, une bonne partie de cet argument repose sur la création du monde telle que décrite dans la Révélation. Toutefois, un non-chrétien qui n'adhère pas à ce dogme considérera donc cette voie comme peu convaincante.

III - D - QUATRIÈME VOIE : LA PERFECTION

Pour ce qui est de cette voie, Thomas tombe dans un registre plus rationaliste que dans les trois précédentes. Pour faire valoir celle-ci, il remarque la possibilité d'établir une gradation des qualités des êtres. On dira par exemple que telle personne est plus courageuse que telle autre. Or, l'Aquinati ajoute que cette gradation procède de ce qui possède au niveau ultime cette qualité, se reposant pour cela sur le livre « α » de la Métaphysique (vers 993b25 à 30). Il y est question du fait qu'une caractéristique dans un être possède un « répondant ». L'exemple qui en est donné par le Stagirite est que pour bien comprendre ce qu'est la chaleur, il faut bien comprendre le feu, celui-ci étant ce par quoi toute autre chose est chaude.

DE L'ARISTOTÉLISME DE THOMAS D'AQUIN

PAR SÉBASTIEN F. GUERTIN

Le problème ici est que Thomas interprète cette relation d'une manière teintée de platonisme. En effet, il semble comprendre dans cet exemple que le feu serait en quelque sorte l'idée de la chaleur, toute chaleur procédant du feu. Avec un raisonnement similaire, il en arrive à dire que toutes les qualités procèdent de la même façon d'un objet idéal. Cependant, il convient de spécifier qu'Aristote formule cette relation dans une section où il discute l'objet de la science qui sera connue plus tard comme la métaphysique. Il me semble plutôt qu'il tente ici de montrer l'importance de s'intéresser aux principes de la nature, ceux-ci étant les éléments. Il n'est donc pas anodin à mon sens que le maître du Lycée choisisse le feu comme exemple, celui-ci étant un élément primordial de la nature, donc un principe. De la même manière, il aurait pu dire que la terre est répondante de la lourdeur des objets, ou l'eau de leur humidité. Cependant, je ne crois pas ici que le Stagirite aurait pu y substituer une entité suprêmement courageuse qui sert de répondante au courage des individus, comme Thomas semble vouloir le faire.

De plus, l'interprétation thomiste est contradictoire avec ce qui est dit au début du livre «**Z**» de la Métaphysique (particulièrement 1028a au complet) selon quoi les caractéristiques d'un être résident dans sa matière et dans rien d'autre. Il est bien spécifié qu'il n'existe pas «**d'être assis**» à l'extérieur des êtres qui sont accidentellement assis. Ainsi, ce qu'Aristote semble plutôt vouloir dire au livre «**A**», c'est que les éléments qui composent la matière des êtres sont responsables des caractéristiques physiques observables chez les êtres en question qui leur sont respectives. Par exemple, telle personne est chaude à cause de la part de feu qui compose sa matière, mais est courageuse seulement par le fait que sa matière actualise un accident que l'on nomme courage.

Cela n'empêche pas Thomas de se servir de cette relation pour dire que la perfection dans le monde se doit de provenir d'un tel répondant. La perfection étant la qualité ultime, elle est donc l'apanage de Dieu. Celui-ci doit donc nécessairement exister, sans quoi il serait impossible de déceler une gradation d'une quelconque qualité.

Finalement, si on dépasse les parties de l'œuvre aristotélicienne que l'Aquinati cite comme autorité dans cette voie vers l'existence de Dieu, il est possible de ramener le parallèle

avec les causes du changement, telles que présentées dans la Physique¹⁰. Dans le cas présent, il s'agit de la cause formelle du changement, à savoir la forme en puissance qui va devenir en acte suite au changement. En effet, cette cause est en quelque sorte le modèle sur lequel la cause efficiente se base pour créer le changement. Ainsi, parler ce langage permettrait de dire que Dieu est la cause formelle de toute chose qui est amenée à une certaine qualité.

III - E - CINQUIÈME VOIE : LA FIN

La dernière voie, bien qu'étant en quelque sorte plus noble, procède d'un raisonnement beaucoup plus simple que les autres. En effet, son argument, largement repris par le créationnisme anti-darwinien, débute avec le fait qu'un certain ordre est observable dans la nature. En fait, il semble s'inspirer de la célèbre phrase d'Aristote dans Les politiques en 1253a8 : « Car, [...] la nature ne fait rien en vain ». Tous les êtres naturels, c'est-à-dire les objets inanimés qui ne sont pas créés de la main de l'homme ainsi que les animaux, procéderaient donc en vue d'une fin prédéterminée. Notons d'ailleurs que, conformément au modèle des autres voies, ce point de départ est encore ici un axiome justifié par l'induction.

Or, les êtres naturels ne possèdent pas d'intelligence, celle-ci étant l'apanage des humains et des créatures divines. Il faut donc que ceux-ci soient dirigés vers cette fin par le concours d'une intelligence qui leur est extérieure. Selon l'Aquinati, cette intelligence c'est Dieu, en tant que grand architecte du monde. Si le recours à cet organisateur supérieur est cohérent avec la lecture chrétienne que Thomas d'Aquin fait du Stagirite, ce dernier n'a pas vu la nécessité de poser un tel agent. En effet, pour lui la nature des choses représente notamment la fin vers laquelle ils se dirigent. Ainsi, la fin de l'arbre est la croissance, alors que la fin de la roche est le fait d'être dure et lourde. Il construit d'ailleurs sa philosophie politique et éthique sur la recherche de la fin de l'être humain. Celui-ci, de par son statut d'être terrestre le plus complexe, possède nécessairement une fin plus abstraite que les autres corps naturels. Ces questions sont amplement discutées dans l'Éthique à Nicomaque et Les politiques. À travers ces ouvrages, le Stagirite montre que la définition et la fin d'un quelconque être sont naturellement imbriquées. C'est là ce qu'il désigne comme la nature des choses.

¹⁰ *Idem*.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi40

Par exemple, l'être humain est un animal politique et rationnel, sa fin est donc de vivre en société et d'exercer sa raison. Pour le Macédonien, c'est ainsi que se résume la fin des êtres : leur nature est telle parce qu'elle est ainsi.

Thomas ne sera pas satisfait avec cette réponse et va chercher pourquoi il en est ainsi. C'est là qu'il en vient à cette réponse, que Dieu l'a nécessairement faite ainsi. C'est là ce qu'il appellera la perfection substantielle du monde, à savoir qu'il est formé de manière à se diriger de la meilleure façon vers sa fin, qui est la perfection finale, tel que nous l'avons discuté plus haut.

Bien entendu, pour ce qui est des causes du changement, la cinquième voie se rapporte à la cause qui lui est homonyme, c'est-à-dire la cause finale. Celle-ci se résume à ce en vue de quoi le changement a lieu, ce qui doit être actualisé¹¹.

IV - CONCLUSION

Il ne sera choquant pour personne d'apprendre que Thomas d'Aquin a été grandement influencé par Aristote tout au long de son œuvre. Cependant, il est manifestement intéressant de montrer quelle forme cette influence a pu prendre à travers des sujets comme la preuve de l'existence divine. À travers l'analyse des cinq voies, il a été possible de montrer que, si Thomas s'appuie sur l'autorité des œuvres aristotéliennes, une grande partie est de son cru. De plus, si certains emprunts sont manifestes et cités par le dominicain, gratter un peu la surface permet de constater comment la méthode de pensée d'Aristote déteint sur lui. Notons la structure de ses arguments, ainsi que les rapprochements avec les causes du changement en exemple.

Thomas tente aussi de répondre à certaines questions que le Stagirite passe sous silence, notamment celle de savoir pourquoi le monde existe. Aristote, d'une certaine manière, ne fait que poser qu'il a toujours existé. Il ne conçoit pas que l'univers ait pu avoir été tout autre. Cet immobilisme, qui a transcendé le milieu intellectuel à travers les époques, pourrait même être mis en cause quand on se demande pourquoi il fallut attendre le 19^e siècle pour qu'un scientifique énonce une théorie de

l'évolution. Si on reproche beaucoup de réticence au progrès chez la chrétienté, peut-être parfois faut-il remonter encore plus loin pour faire justice.

V - BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE. De l'âme (trad. R. Bodéüs), Paris, GF Flammarion, 1993.
- ARISTOTE. Métaphysique : Livres A à E (trad. B. Sichère), Paris, Pocket, 2007.
- ARISTOTE. Métaphysique : Livres Z à N (trad. B. Sichère), Paris, Pocket, 2010.
- ARISTOTE. Physique (trad. H. Carteron), Paris, Éditions les Belles lettres, 1961.
- ARISTOTE. Les politiques (trad. P. Pellegrin), Paris, Flammarion, 2008.
- BRÉHIER, Émile. Histoire de la philosophie : Tome premier : L'Antiquité et le Moyen Âge (édition électronique par Pierre Palpant, 2005), Paris, Librairie Félix Alcan, 1928.
- BRETON, Stanislas. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Éditions Seghers, 1965.
- BRUNNER, Fernand. Platonisme et aristotélisme : La critique d'ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain et Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1965.
- CHENU, M.-D. Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1954.
- DE TONQUÉDEC, Joseph. Questions de cosmologie et de physique : Chez Aristote et Saint-Thomas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1950.
- DECLoux, Simon. Temps, Dieu, liberté : dans les Commentaires Aristotéliens de Saint Thomas d'Aquin, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1967.
- ÉCHIVARD, Jean-Baptiste. Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux œuvres principales d'Aristote : 2-Science rationnelle et philosophie de la nature, François-Xavier de Guibert, Paris, 2005.
- ÉCHIVARD, Jean-Baptiste. Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux œuvres principales d'Aristote : 4-Métaphysique, François-Xavier de Guibert, Paris, 2006.
- GILSON, Étienne. Le thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1965.
- GRAVIL, André. « Penser l'infini : Thomas d'Aquin et Bonaventure face à la tradition des pères grecs », Études philosophiques, Vol. 4, n° 91, 2009, p. 555-575. [DOI : 10.3917/leph.094.0555]
- GRENET, Paul. Le thomisme, Paris, Presses universitaires de France, « Que sais-je? », 1964.
- JOLIVET, Régis. Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1955.
- LARAMÉE, Sylvie. PHI-1096 : Histoire de la philosophie médiévale, Trois-Rivières, Département de philosophie et des arts de l'Université du Québec à Trois-Rivières, Session d'hiver 2014.
- NOCK, A.D. Christianisme et hellénisme (Trad. A. Belkind), Paris, Éditions du cerf, 1973.
- RASSAM, Joseph. Saint Thomas, L'être et l'esprit, Paris, Presses universitaires de France, 1964.
- THOMAS D'AQUIN. La somme théologique : Tome premier (Trad. M. de Genoude), Paris, V. de Perrodil, Libraire-éditeur/Gaumes Frères, libraires, 1845.
- THOMAS D'AQUIN. Somme théologique (Trad. A.-M. Roguet), Paris, Cerf, 1990.

¹¹ *Idem*.

COMPTE-RENDU DU LIVRE DE ROBERT CULAT : L'ÂGE DU METAL

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

Depuis plus de deux millénaires, nombreux sont les penseurs, intellectuels et musiciens qui se sont penchés sur l'*usage* ou la « fin », le but de l'art, en particulier la musique, et qui nous ont livrés d'intéressants témoignages ou divers traités sur l'art musical : de Pythagore à Adorno, en passant par Aristote, Saint-Augustin, Jérôme de Moravie, Hegel, Schopenhauer, Wagner, Proudhon et Nietzsche. On accuse souvent la philosophie en général, mais surtout sa branche qui réfléchit sur l'art, la création et le beau – soit l'*esthétique* – de ne pas s'intéresser à des phénomènes contemporains. En effet, aucun des penseurs précédant les années 1960-70 n'aurait pu prédire l'ascension et le triomphe d'un mouvement musical plutôt marginal que ses adeptes nomment le *Métal*.

I - PRÉSENTATION DU TEXTE ET DE L'AUTEUR



Né à Marseille en 1968, **Robert Culat** se convertit à la foi catholique à 13 ans, en 1981. Entré en 1986 pour deux ans au grand séminaire d'Avignon, il fait son année de service

militaire en Allemagne avant de poursuivre ses études à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome en 1994. Ayant reçu l'ordination sacerdotale la même année, puis nommé aussitôt vicaire dans la paroisse d'Orange, à 26 ans, il termine ensuite ses études ecclésiastiques par une licence canonique en philosophie avec un mémoire d'esthétique comparative entre Kant et Nietzsche ! Intrigué par l'attitude de deux jeunes « métalleux », mais fervents chrétiens, qui entrent dans son bureau pour s'inscrire, dont l'un d'eux est d'ailleurs membre du groupe *Cortège*, Culat va d'abord devenir l'auteur de plusieurs articles reliant la religion à la musique métal ou portant sur la musique en général.

II - MÉTHODE, PLAN DE L'OUVRAGE ET OBJECTIFS

Puis, en février 2000, il décide de faire passer en France un court questionnaire anonyme de vingt-deux questions sur la culture métal, intitulé « Étude sur la planète métal » (voir l'intégral en annexe no.1), dont il recevra 552 réponses. Outre les questions habituelles sur les habitudes et goûts du métalleux (groupe culte, raisons d'acheter un disque et combien on en possède, fréquentation des concerts, etc.), l'auteur veut surtout cerner les valeurs des métalleux et leur rapport à cette musique, puis aux concerts. Par l'analyse quantitative et le classement des réponses reçues, puis par la transcription de commentaires écrits par les adeptes eux-mêmes, nous pouvons affirmer que la méthode de l'auteur est d'abord et avant tout une « littérature de témoignage ».

C'est en 2007 que Robert Culat fait enfin paraître le résultat de ses recherches, aux Éditions françaises *Camion Blanc*. En plus de posséder près de 300 ouvrages, l'une de ses divisions indépendantes, nommée *Camion noir* et se concentrant largement sur les aspects plus provocants de cette musique marginale, contient à elle seule plus de 75 ouvrages. Celle-ci rassemble une intéressante collection d'analyses, de réflexions, de démarches tant historiques, philosophiques que sociologiques, abordant de plein front l'art musical métal : son origine, ses paroles, son esthétique, sa radicalité, sa politique, sa religion, ses valeurs, son message et ses différents usages. Le catalogue de la maison d'édition¹ vient d'ailleurs confirmer l'importance

¹ Camion Blanc se spécialise dans les biographies de groupes métal ou de *rock stars* célèbres depuis les années 1960 alors que *Camion Noir* privilégie les sujets comme les excès du *black metal*, les vampires et le mythe de Dracula, l'occulte Aleister Crowley, le satanisme, Anton LaVey, Charles Manson et autres *serial killers*.



et la spécialité de l'ouvrage.

Après ses remerciements, le questionnaire intégral de l'*Étude sur la planète metal* et une introduction de l'historien et spécialiste de la Finlande **Nicolas Bénard**² dans les vingt premières pages, Robert Culat divise son ouvrage en deux parties quasi égales. La première partie (pour un total de 250 pages) traite des 16 chapitres de l'œuvre, incluant une conclusion de 10 pages, alors que le reste du livre, un peu plus de 200 pages, présente douze pertinentes annexes dont deux entretiens avec l'auteur ainsi que quelques notes sur ces thèmes : dialogue ou opposition entre l'Église catholique et la culture métal, considérations sur l'antichristianisme, musique et foi religieuse, les pochettes de disques, les paroles dans le black métal, un glossaire de l'histoire des principaux styles de métal et une conclusion de son « Étude sur la planète metal ». En ce qui concerne la partie principale du livre, voici les seize chapitres qui synthétisent les réponses obtenues

1. La genèse d'une passion
2. La fidélité du métalleux
3. Le tempérament du métalleux
4. L'impact de la pensée metal
5. L'ouverture musicale
6. Une culture metal ?
7. La visibilité d'une passion
8. L'écoute et la pratique du metal
9. Le métalleux et les groupes de metal, un rapport passionnel
10. De la passion à l'aversion
11. Les composantes de la musique metal
12. Les clichés de la musique metal
13. Le pouvoir de la musique metal
14. La vitalité d'une scène underground
15. Le profil type du métalleux français, contours sociologiques
16. Le positionnement religieux du métalleux

² Cette introduction est datée du 7 juillet 2006. Un an plus tard, Bénard présente sa thèse à l'université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, sous le titre *La culture Hard Rock* (Éditions Dilecta, mai 2008).

D'emblée, nous pouvons remarquer avec étonnement que l'auteur ne fait jamais l'usage du « é » dans le mot *métal*, comme une façon de respecter l'orthographe anglaise. Or, nous croyons qu'il s'agit d'une erreur fondamentale, malgré que l'essence du texte soit respectée. D'un autre ordre d'idée, le prêtre Robert Culat souligne clairement ses trois motivations principales dans une entrevue en annexe : « 1-Remercier Dieu qui m'avait fait gratuitement le don de la foi, 2-Célébrer le sacrement de la messe, 3-Témoigner du Christ auprès de ceux qui ne le connaissent pas, le connaissent mal ou le refusent³ ».

En effet, le rapport des métalleux à la religion reste parfois très ambigu et comme le souligne Nicolas Bénard : Pour le « métalleux » (nom donné aux amateurs de hard rock ou de metal), l'Église représente une forme de totalitarisme qui expulse toute liberté de l'esprit humain. Pour les catholiques, le metal est une forme subversive et immorale d'acculturation qui fait l'apologie de la violence⁴. C'est en ce sens que l'auteur a voulu écrire ce livre, pour répondre à cette opposition insensée de son Église. L'ouvrage est aussi teinté d'émotions personnelles : il est dédié à Jochen et Thomas Stock, membres du groupe métal autrichien *Dornenreich*, que l'auteur apprécie particulièrement, mais aussi à deux jeunes métalleux que l'auteur a pu connaître au cours de son étude, Guillaume Matton et Quentin Soumille, décédés respectivement par suicide et d'un accident de voiture.

VERS UNE CRITIQUE DES SOURCES

La principale source de l'auteur est une source académique, soit un mémoire de maîtrise en histoire culturelle réalisé par **Nicolas Walzer**, alors étudiant à l'université de Marne-la-Vallée. Sa thèse est consacrée à « L'imaginaire satanique et néo-païen dans la musique métal extrême depuis les années quatre-vingt-dix » (305 pages⁵). Walzer est important dans ce domaine, car il a littéralement contribué à lancer en France les premiers travaux sur deux axes : d'une part le mouvement métal/gothique et puis le satanisme versus le paganisme. En fait,

³ CULAT, Robert, *L'Âge du metal*, p. 306.

⁴ CULAT, Robert, *L'Âge du metal*, p. 15.

⁵ Puis, ce jeune sociologue va obtenir son doctorat à l'Université de La Réunion. Depuis, il y travaille, au Laboratoire ORACLE, et continue de publier plusieurs livres sur son domaine d'activité, l'intervention, grâce à sa spécialité dans certains thèmes de recherche (éducation, travail social, santé, nouveaux mouvements religieux, Océan Indien [!], nouvelles croyances, paganisme, satanisme, profanations, ésotérisme, sectes, jeunesse, subcultures, métal, gothique...). Source : le site de son employeur qu'on peut retrouver au <http://www.ccaq-sorbonne.org/node.php?id=885&elementid=1528>

COMPTE-RENDU DU LIVRE DE ROBERT CULAT : L'ÂGE DU METAL

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

Nicolas Walzer et son collègue Alexis Mombelet sont de jeunes chercheurs au doctorat en sociologie à l'Université René Descartes Paris 5 – La Sorbonne, puis membres du Centre d'Étude sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ) et membres du Groupe de Recherche et d'Étude sur la Musique et la Socialité (GREMES).

Robert Culat nomme également d'autres chercheurs contemporains, comme entre autres le français **Fabien HEIN** (*Hard rock, heavy metal, metal – Histoire, cultures et pratiques*, Paris, 2004, 319 pages), le journaliste étatsunien **Ian CHRISTE** (*Sound of the Beast : L'histoire définitive du heavy métal* [2004] traduit chez Flammarion par Anne Guitton en 2007, 416 pages) ou encore une étude de **Anthony AU-BERT** en collaboration avec Vanessa Pissavy, Céline Selleron, Raphaël Rollin, Sébastien Misson et Duo Xu. D'autres collaborateurs⁶ sont aussi cités en annexe afin de déterminer l'origine des différents styles de musique métal, mais ils sont totalement inconnus au Québec. En fait, la plupart de ces sources proviennent de sites Internet spécialisés et cela est tout à fait normal, considérant que la littérature scientifique métal est née il y a à peine dix ans. Tout cela explique donc l'absence d'une bibliographie officielle dans le livre de Robert Culat.

III - SYNTHÈSE DE L'ÂGE DU METAL

Il existe plus d'une trentaine de styles musicaux uniquement dans l'art musical métal. Robert Culat en avait déjà proposé 18 genres pêle-mêle dans son questionnaire (que nous soulignons en gras), mais nous proposons une classification de la musique métal en trois catégories de styles, inscrits dans leur ordre d'émergence historique autant que possible, afin de mieux en saisir les particularités et l'évolution chronologique :

1- PUR : *Hard, Heavy, Speed, Thrash, Hardcore, Shock, Grindcore, Black, Death*, Technique, *Mathcore, Brutal*, Extrême...

2- MÉLODIQUE : Symphonique, *Glam, Power, Doom*, épique (*Drone, Sludge, Stoner*, sortes de rock minimaliste), Folklorique, *Dark*, Gothique [*Gothic*], Viking ou Païen, Pirate...

3- EXPÉRIMENTAL : Progressif, *Groove*, Néo-métal, Avant-gardiste (Théâtral), Atmosphérique/Cosmique, *Funk, Gore*, Hollywood, Porno, *White* (métal chrétien), Industriel [*Indus*], Fusion, Autre, *Dubstep*...

Ainsi, nous avons pu compléter avec d'autres genres absents de sa classification, tout en gardant à l'esprit que ces frontières entre les styles ne sont pas du tout étanches ni strictes. Toutefois, nous remarquons encore une fois l'usage maladroit du générique « *gothic* » au lieu de franciser correctement le mot par *gothique*. Il semble que la France soit généralement plus ouverte que nous sur ces anglicismes et emprunts à l'anglais.

Dans ce livre, nous en apprenons beaucoup sur le black métal, un courant issu du nord de l'Europe, réputé pour ses frasques, scandales et nombreux crimes. Par exemple, le **Black Inner Circle**, un mouvement black métal extrême, a pris fin avec la mort de son fondateur « Euronymous », en 1994⁷. Également leader et chanteur du groupe norvégien *Mayhem* – qui avait fait une pochette controversée avec leur ancien chanteur, « Dead », qui s'était suicidé en avril 1991 – Euronymous fut assassiné par un membre du groupe *Burzum*, qui le poignarda de 4 coups de couteau : un à la poitrine et le reste dans le dos. Ces histoires de jalousie orageuse ont évidemment nui à la scène métal, sans oublier le meurtre d'un prêtre en Alsace ou le phénomène des incendies d'églises chrétiennes traditionnelles en bois, en Norvège, et que l'auteur aborde plus profondément en annexe.

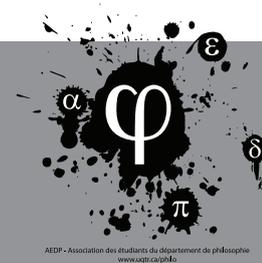
L'ouvrage de Culat nous a également convaincu de l'existence non seulement d'un vocabulaire spécifique au monde du métal (*pogo, stagediving, headbanger, headbanging*, « *blackeux* » ou *blackist, pit* ou *fosse, line-up*) mais également d'expressions spécifiques comme « ça tue ! » (comprendre : que cela soit très bon, excellent, de qualité). Nous critiquons l'absence d'une annexe complémentaire qui aurait pu aider le lecteur néophyte en métal pour se retrouver, car il manque encore une bonne dizaine de termes : *wall of death, circle pit, crowd surfing, slam*, le « *big four* », *corpse paint, moshpit*, etc.

Saupoudré de délicieuses citations philosophiques⁸, l'ouvrage

⁷ CULAT, Robert, *L'Âge du métal*, p. 427.

⁸ Il ne faut pas aller dans les églises si l'on veut respirer un air pur. – Nietzsche (*Par-delà le*

⁶ Romain Borget, Pierre Binsinger, Bertrand Garnier, Raymond Bernard Durand.



de Robert Culat s'intéresse notamment à la censure, mentionnant au passage le *Parents' Music Resource Center* (PMRC) fondé aux États-Unis en 1985 par la femme d'Al Gore, ainsi que la fameuse croisade du prêtre québécois Jean-Paul Régimbald [1931-1988] vers 1980 contre les « messages subliminaux⁹ » !

Culat tient également à préciser quelques « valeurs métal » majeures (provocation, famille, sincérité, sentiment de puissance, dépassement de soi, curiosité, passion, originalité, attirance pour la censure et l'interdit, beauté par la tristesse, la souffrance et la brutalité, force, authenticité, intensité, intégrité, défoulement, endurcissement, libération de la colère ou de la haine, réalisme, mélancolie, liberté artistique, virtuosité, anti-capitalisme, athéisme militant, valoriser l'extrême, rejet de la médiocrité, de la superficialité ou de tout moule/carcan, etc.), bref tout ce qui reflète l'expression d'un rock pur, mais radicalement innovateur, surhumain et engagé.

Ainsi, malgré son imaginaire parfois anti-chrétien et souvent anticonformiste, le mouvement métal n'est pas du tout une façon de « fuir la réalité ». Au contraire, c'est une façon de vivre, de regarder la vie en face, de célébrer l'existence et de la vivre à fond. Dans la plupart des cas, comme la musique ne juge pas, le métal agit comme moteur de reconnaissance entre les jeunes, mais aussi comme facteur d'intégration à l'adolescence.

En conclusion, il faut comprendre que « [l]e métal [...] est bien plus qu'une simple musique, il est une culture, un phénomène de société underground, une manière d'être et de vivre dans certains cas¹⁰. » Les métalleux ne sont pas des êtres sanguinaires et fermés d'esprit, au contraire : 85 % d'entre eux écoutent aussi d'autres sortes de musique en dehors du métal (surtout du rock, du punk, du pop et du classique). La majorité des métalleux ont découvert cette musique par l'entremise d'amis ou de parents et pour 60 % d'entre eux, avant les paroles, la scène ou le look, c'est surtout la musique qui est l'élément le plus important dans le métal. De plus, un tiers des métalleux (36,4 %) est impliqué dans un groupe de musique, ce qui démontre leur intérêt au-delà des clichés.

bien et le mal).

⁹ CULAT, Robert, *L'Âge du métal*, p. 184. Il a publié en 1983 le très controversé *Rock 'n roll*.

Viol de la conscience par les messages subliminaux.

¹⁰ CULAT, Robert, *L'Âge du métal*, p. 149.

Voici d'ailleurs un portrait général du métalleux français tracé par l'auteur¹¹:

- Un jeune homme de 24 ans
- Étudiant et athée
- Habitant du Nord-Est ou de la région parisienne
- Ayant découvert le métal à l'âge de 14 ans par des amis ou des membres de sa famille
- Passionnément fidèle à cette musique
- De tempérament plutôt réaliste
- Ouvert à d'autres styles musicaux, en particulier au rock et au classique
- Réfractaire au rap
- Écoutant le métal plutôt seul et le pratiquant, la plupart du temps, en appartenant à un groupe
- Préférant les styles extrêmes de métal comme le black et le death
- Reconnaissant l'influence de cette musique sur la vie de ses auditeurs et la qualifiant généralement de positive

IV - BILAN DE L'OUVRAGE

Au final, par sa démarche neutre et objective en donnant la parole aux adeptes eux-mêmes, l'abbé Robert Culat réussit à nous faire entrer puis comprendre un monde marginal qu'on accuse trop souvent à tort, un art musical auquel on accole des étiquettes mensongères et des préjugés (mène au suicide, pratique le satanisme, valorisation du crime, manipulation vers le satanisme, etc.). Contrairement à ses contemporains, Culat a pris la peine de s'arrêter sur un sujet qui l'intriguait et d'y participer, au lieu de le juger.

Toutefois, comme toutes les réponses proviennent de la France, certains aspects de ce type de musique sont donc absents : groupes de musique canadiens ou encore l'importance

¹¹ CULAT, Robert, *L'Âge du métal*, p. 246.

COMPTE-RENDU DU LIVRE DE ROBERT CULAT : L'ÂGE DU METAL

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

de cette musique en Amérique ou en Asie. L'ouvrage est donc au profit du métal européen, mais au détriment du reste du monde. Par exemple, l'auteur semble rapporter une « rareté des concerts » dans les régions de la France ; or ce constat ne reflète pas du tout la vitalité de la scène métal régionale au Québec. Évidemment, l'auteur ne pouvait pas tout couvrir dans cette étude et certains éléments ont été occultés (l'aspect intergénérationnel de la musique rock, l'usage des drogues, l'esthétique vestimentaire, les tatouages, etc.). Nous recommandons en complément les films du Canadien Sam Dunn.

Passionné, Robert Culat vient d'ailleurs d'écrire, avec Nicolas Bénard, un deuxième livre consacré cette fois au groupe suédois *Opeth*, fondé en 1990, et qui est sorti durant l'année 2013. Que l'on soit « métalleux » ou non, cet ouvrage s'adresse à tous ceux qui veulent s'initier à l'historique, à la philosophie et à la mentalité métal, en ligne directe avec la sonorité et les thématiques rock. Mais cela est une autre histoire !

BIBLIOGRAPHIE

- CHRISTE, Ian. *Sound of the Beast : L'histoire définitive du heavy métal* [2004], Paris, Flammarion, traduction d'Anne Guitton, 2007, 416 pages.
- CULAT, Robert. *L'Âge du métal*, France, Camion Blanc – l'éditeur qui véhicule le rock, 2007, 520 pages.
- HEIN, Fabien. *Hard rock, heavy metal, metal – Histoire, cultures et pratiquants*, Paris, Irma Édition, « Musique et Société », 2004, 319 pages.
- MÉTIVIER, Francis. *Rock'n'pibilo*, Clamecy (France), Éditions Bréal, 2011, 403 pages.
- MOMBLET, Alexis et WALZER, Nicolas¹². *LA RELIGION METAL – Première sociologie de la musique métal*, France, Édition De Boeck Université, « Sociétés », 2005. (Auteurs des premiers travaux sociologiques sur la musique métal en France.)
- WALZER, Nicolas. *Anthropologie du métal extrême*, Camion Blanc, 2007, 416 p.
- WALZER, Nicolas. *Satan profane : Portrait d'une jeunesse enténébrée*, France, Éditeur Desclée de Brouwer, « Société », 2009, 196 p.
- WALZER, Nicolas. *Du paganisme à Nietzsche, se construire dans le métal*, France, Camion Blanc, 2010, 236 p.

WEBGRAPHIE

Deux longues entrevues avec l'auteur :

- 15 avril 2010 : <http://www.u-zine.org/interview.php?id=183>

¹² « Nicolas Walzer établit dans ses travaux une dichotomie fondamentale entre les imaginaires satanique et païen (de type culturel) mobilisés par les musiques gothique et metal, le cinéma, les BD... d'une part et le satanisme et le néopaganisme (de type religieux) d'autre part. Il s'agit de deux phénomènes différents, l'un culturel et l'autre religieux. En France, le premier est en forte augmentation à l'inverse du second (les satanistes ne sont pas plus d'une centaine dans notre pays, les néopaiens un peu plus). Depuis 2009, Nicolas Walzer oriente ses recherches vers les nouvelles croyances en général. » Source : site du CEAQ - Sorbonne.

- 20 décembre 2011 : <http://www.surlering.com/article/article.php/article/robert-culat-aux-frontieres-du-riff>

FILMOGRAPHIE

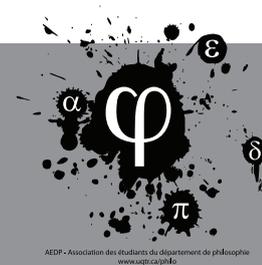
- DUNN, Samuel (anthropologue canadien) et Scott McFADYEN, *MÉTAL : Voyage au cœur de la bête*, Séville Pictures Films, Banger Production, Warner Home Video, 2005.
- DUNN, Samuel et Scott McFADYEN, *GLOBAL METAL*, Séville Pictures Films, Banger Production, Warner Home Video, 2008, 93 min.

ANNEXE NO. 1 – LES 22 QUESTIONS INTÉGRALES DE L'ÉTUDE SUR LA PLANÈTE METAL

Questionnaire réservé aux fans

(Le cas échéant, entourez ou soulignez SVP la mention de votre choix)

- No.1 : Comment êtes-vous entré en contact avec la musique metal ?
 - > Au début, qu'est-ce qui vous a le plus attiré dans ce style musical ?
- No.2 : Depuis combien de temps êtes-vous un fan de metal ?
- No.3 : Pensez-vous que dans 5 ou 10 ans vous serez toujours un fan de metal ?
- No.4 : Comment vous considérez-vous dans la vie ?
 - > Plutôt pessimiste/réaliste/optimiste
- No.5 : Êtes-vous abonné à (lisez-vous régulièrement) un magazine consacré à votre musique préférée ? Si oui, lequel ?
- No.6 : En dehors du métal écoutez-vous d'autres musiques ? Si oui, lesquelles ?
- No.7 : En dehors de la musique, la culture metal fait référence à des œuvres littéraires ou cinématographiques. Sont-elles importantes pour vous ? Si oui, pouvez-vous citer un livre et/ou un film ?
- No.8 : Pour être un fan de metal faut-il obligatoirement adopter le look correspondant ? Si oui, en permanence dans la vie quotidienne ou seulement en certaines occasions (concerts, soirées, etc.) ? Quel est votre choix personnel en



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/philo

- ce domaine?
- No.9 : Pour écouter du metal vous préférez : les CD/les vidéos/les concerts?
 - > Combien de CD compte votre discothèque personnelle? Moins de 10 /entre 10 et 30 /entre 31 et 50 /entre 51 et 100 /plus de 100
 - > Quel est votre temps moyen d'écoute de la musique métal pour une semaine?
 - > En moyenne, à combien de concerts assistez-vous pendant un mois?
 - No.10 : Écoutez-vous cette musique de préférence seul ou en groupe, avec d'autres?
 - No.11 : Pratiquez-vous cette musique au sein d'un groupe ou d'une autre manière?
 - No.12 : Quel est votre groupe « culte »? Quel est le genre de métal que vous préférez?
 - > Heavy/Death /Black/ Thrash/Dark /Gothic/Gore/ Grindcore / Atmosphérique/Symphonique/Doom/ Progressif/White/Power/Speed/ Indus/ Fusion/ Autre...
 - No.13 : Qu'attendez-vous en premier d'un bon groupe de metal?
 - No.14 : Qu'est-ce qui vous paraît le plus opposé à la musique metal?
 - No.15 : Dans la musique qu'est-ce qui est pour vous le plus important?
 - > - le look du groupe
 - > - la manière de se produire sur scène
 - > - les paroles (sens, contenu, message)
 - > - la musique pour elle-même
 - No.16 : Actuellement qu'est-ce qui vous attire le plus dans le metal? (une seule réponse)
 - > Le graphisme des pochettes CD
 - > Le thème de la mort
 - > Le thème de la peur
 - > Le nihilisme
 - > Le pessimisme
 - > Une certaine vision des rapports entre les forces du mal et les forces du bien
 - > L'esprit de provocation
 - > L'agressivité, la violence, la brutalité
 - > Une certaine vision du sexe
 - > Le « gore » (un maximum de sang, de souffrances, de tortures, de sadisme et de masochisme, etc.)
 - > Le vampirisme
 - > Le satanisme
 - > Autre chose
 - No.17 : Pensez-vous que la musique en général (et le metal en particulier) puisse avoir une quelconque influence sur notre caractère et sur notre comportement? Si oui, en avez-vous fait une expérience personnelle?
 - No.18 : Comment expliquez-vous le succès du metal, même si celui-ci touche une minorité de personnes?
 - No.19 : Votre âge, votre domicile (no. du département)
 - No.20 : Votre sexe : masculin/féminin
 - No.21 : Votre situation : études/travail/chômage/autre
 - No.22 : Votre rapport à la religion.
 - > Êtes-vous : croyant/athée/agnostique/indifférent/autres
 - > Si vous êtes croyant, à quelle religion appartenez-vous?
 - > Pratiquez-vous votre foi?
 - > Comment estimez-vous le niveau de votre culture religieuse? Nul, faible, moyen, bon, excellent.

BRÈVE HISTOIRE DE LA SOCIABILITÉ

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

Dès la période romantique (1800-1840), notamment sous l'impulsion de Jules Michelet, les historiens ont commencé à travailler sur le *sensible*. Puis, au début du 20^e siècle, vers 1929, une nouvelle forme d'histoire dite structuraliste, appelée l'École des *Annales*, indique que l'histoire doit désormais être totale : vie émotive/sentimentale, conscience identitaire, relations entre individus, rapports entre minorités, etc. Depuis les années 1960, l'historiographie et l'épistémologie ont su développer de nouveaux horizons en histoire, suggérant d'autres domaines ou objets de recherches, fondés sur la prémisse que l'art de la conversation est fondamental dans les sociétés dites « civilisées ». C'est de l'approfondissement de cette histoire des relations humaines – soit l'étude de l'être humain dans son milieu qu'est la société – qu'émerge ce qu'on appelle la *sociabilité*.

En fait, c'est « l'histoire culturelle » qui va s'intéresser à développer et à définir ce champ, au profit de l'approfondissement de nouvelles vérités en histoire. Depuis bientôt dix ans, trois grands domaines ont été définis : tout d'abord, l'histoire socio-culturelle des représentations et des pratiques avec le pionnier Roger Chartier, ensuite une histoire au second degré du symbolique (Marcel Gauchet, Pierre Nora), puis troisièmement, une histoire culturelle du politique par Jean-François Sirinelli. Toutefois, le cadre de la *sociabilité* est plus vaste qu'il n'y paraît au premier regard.

Au fil du temps et des réflexions philosophiques, le concept de *sociabilité* va se définir de diverses façons : selon les manières convenables d'interagir entre les personnes (au-delà du contenu), le tempérament collectif et les attitudes sociales (type psychologique) réciproques ou encore une sorte d'échange entre individus axé sur la forme plutôt que le fond (contenu). Généralement, *sociabiliser* sera avant tout conçu comme une manière d'interagir afin de donner la prévalence à la courtoisie, dans une sorte de mise en scène mettant en valeur le contact humain comme fin en soi, jamais comme moyen.

Ainsi, la *sociabilité*, c'est mettre en action sa qualité d'être sociable pour entrer en contact avec autrui de façon authentique. Il s'agit d'une habitude normalement partagée entre deux êtres dits égaux. Certains penseurs vont se demander s'il est possible de profiter de la *sociabilité* en vue d'objectifs politiques

(paix, harmonie). Il semble bien que oui, car la *sociabilité* est spécifiquement une sorte de jeu où la mise en scène de soi est dépassée au profit de la communication « en vue de ». Évidemment, la manipulation et l'hypocrisie existent, surtout dans le domaine de la diplomatie ou dans les relations hiérarchiques.

Pour l'historien Yvan Lamonde, « les *sociabilités* vont rendre opératoires les *mentalités* », au sens de mettre en mouvement, de faire sortir du statique, de rendre applicable dans la réalité. Le concept de *mentalité* va donc réorienter cette direction en accordant une prévalence aux idées et aux croyances des groupes sur celles des individus et la prise en compte de la vie psychique. En d'autres mots, la *sociabilité* est liée à l'intégration/exclusion dans un groupe et donc reliée au développement de l'identité.

Cependant, l'un des problèmes majeurs de l'*histoire culturelle* est qu'il n'existe pas de culture pure : toute culture est nécessairement influencée par d'autres, d'où vient que la « *sociabilité* » est un objet d'étude difficile à cerner, car il va au-delà des limites territoriales. Certains chercheurs vont développer une méthode comparatiste. Pour eux, le comparatisme devient la seule solution car il est impossible de vérifier des transferts culturels sur une période historique non récente, éloignée de nous dans le temps.

D'autres penseurs, comme Norbert Elias, vont associer les relations de *sociabilité* à cette aptitude humaine de contrôler ses pulsions et ses instincts barbares, d'où l'idée d'une « civilisation des mœurs », soit l'étude historique du processus de l'*autocontrainte individuelle*. Dans ses recherches, il démontre l'importance de la « morale publique » dans le contrôle des mœurs et son développement depuis sa prise en charge par la sphère bourgeoise anglaise, un débat encore largement disputé par les historiens contemporains.

Mais, plutôt que de trouver un « déterminant ultime » (rarement saisissable), il est bien plus facile, selon l'idée de Bourdieu, de trouver « l'ensemble des conditions de possibilités », soit un contexte d'influences qui permettront l'émergence d'un caractère particulier. Ainsi, nous sommes le produit d'une époque davantage que nous le voulons vraiment, car nous



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi40

sommes traversés par des structures qui nous construisent même sans y adhérer. Toutefois, l'*autocontrainte* est tellement forte au quotidien que nous avons besoin de moments pour nous défouler, d'espaces de « décivilisation », d'un lieu d'exutoire pour s'extérioriser, pour se libérer de tout ce qui a été refoulé dans la vie ordinaire. À partir de ce constat va naître toute une *sociologie du sport* (Elias, Bourdieu) afin de confirmer si la *sociabilité* mène à la civilité et à l'esprit de cohésion sociale.

Au final, l'*histoire culturelle* confirme que les outils de communication comme moyen de socialiser et d'échanger – et tout ce qui porte le sens dans une société (comme l'opinion publique ou l'espace public chez Habermas) ou tout ce qui favorise le sentiment d'appartenance ou l'identité – sont des objets légitimes de recherche, contrairement à ce que suggère l'histoire issue du courant marxiste, trop centrée sur les superstructures économiques et politiques. Non seulement s'y intéresser est pertinent encore de nos jours, mais ces concepts hérités de la sociologie permettent de plus en plus aux chercheurs de voir l'histoire comme un long processus d'interactions sociales et de rapports sociaux.

BIBLIOGRAPHIE

- BOURDIEU, Pierre. *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1979, 672 p.
- CHARTIER, Roger. « Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions », *Revue de synthèse*, t. CIV, 111-112, juillet-décembre 1983, pp. 277-307.
- CHARTIER, Roger. « Formation sociale et économie psychique : la société de cour dans le procès de civilisation », préface à Norbert Elias, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985, p. I-XXVIII.
- ÉLIAS, Norbert et Eric DUNNING. *Sport et civilisation : la violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994, p. 25-82 (introduction).
- LAMONDE, Yvan. « L'histoire culturelle comme domaine historiographique au Québec », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 51, n°2, 1997, pp. 285-299.
- SINELLI, Jean-François. « Quelle identité pour l'histoire culturelle? », dans *Dix ans d'histoire culturelle*, sous la dir. d'Éveline Cohen, Pascal Goetschel, Laurent Martin et Pascal Ory, Villeurbanne, Presses de l'Enssib, 2011, pp. 16-23.

NOTES ET RÉFLEXIONS PERSONNELLES DU LECTEUR

LE LOGOS P.52

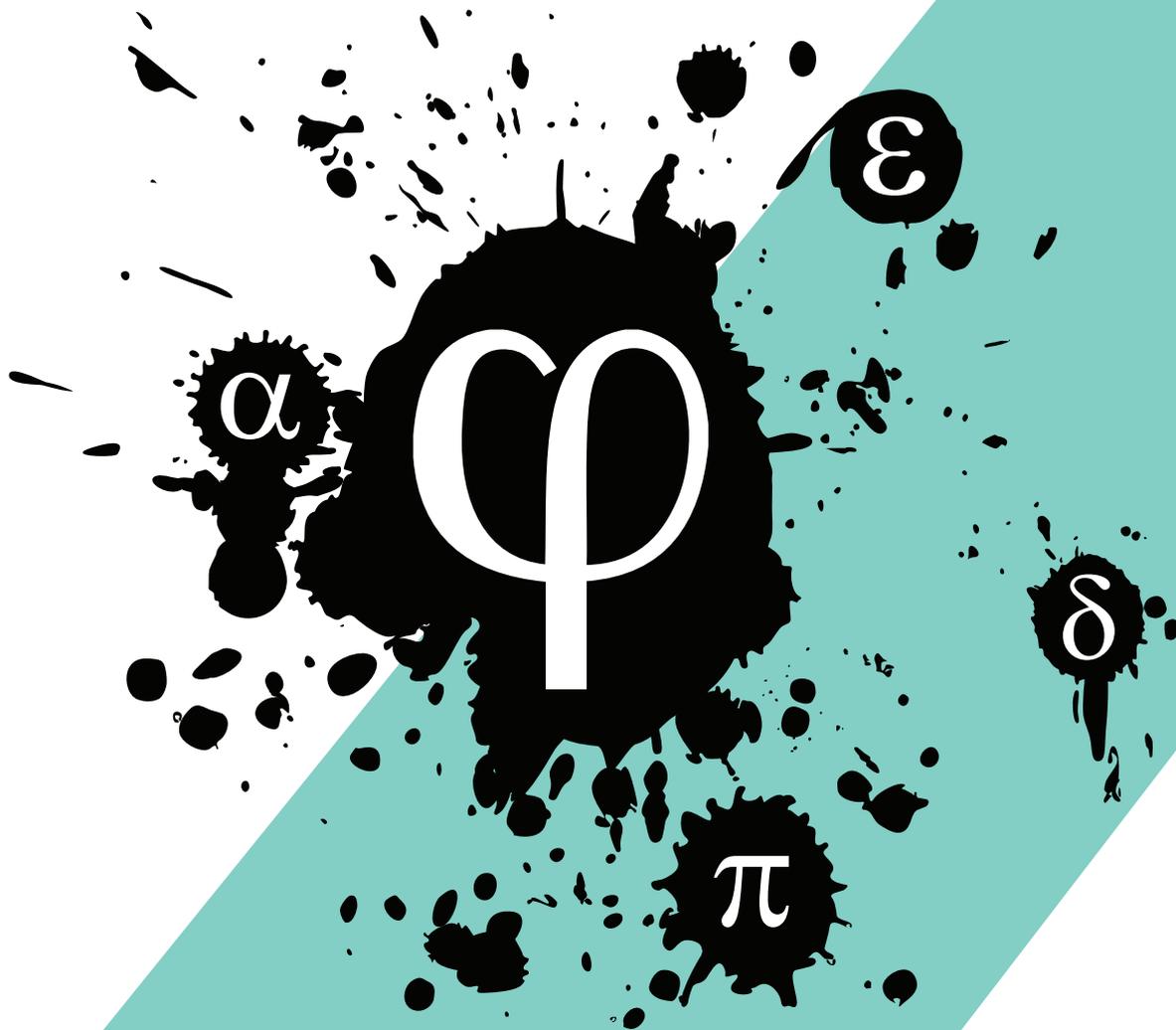


NOTES ET RÉFLEXIONS PERSONNELLES DU LECTEUR

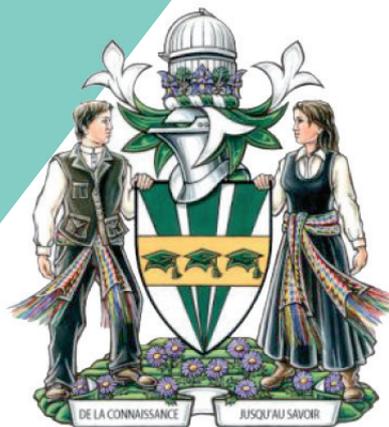
LE LOGOS P.54

COUVERTURE

EDMUND HUSSERL (1859-1939)



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.uqtr.ca/philo



VOLUME 9, N°2
DÉCEMBRE 2014