Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1984)

Heft: 1

Buchbesprechung: Comptes rendus bibliographiques

Autor: Liard, Pierre-Alain / Grotzer, Peter

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

P. BÜHLER, S. BONZON *et al.*, *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982, 173 p.

Les études qui composent cet ouvrage collectif furent présentées à l'Institut de recherches herméneutiques de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, lors des années académiques 1979-1980, 1980-1981. Issus d'une collaboration entre théologiens et philosophes, ces travaux s'articulent autour de la problématique de la justice.

Le recueil comporte les études suivantes: — S. Bonzon, «Le Langage de la justice dans quelques textes de Platon» — P. Bühler, «La Doctrine des deux justices, d'après Luther. Réflexions dogmatiques sur la justification et la justice» — P. Barthel, «Le Discours sur la justice pour un 'siècle éclairé et philosophe' de J.F. Ostervald» — P.-A. Stucki, «Lecture de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789)» — E. Dubuis, «Loi de Dieu et Justice formelle, références bibliques et systématiques» — P.-A. Stucki, «Le Concept de compréhension de soi dans la problématique de la justice» — P. Paroz, «Le Problème de la justice et le rationalisme critique» — M. Schaffter, «La *Théorie de la justice* de J. Rawls» et «Marxisme prométhéen et marxisme de l'espoir» — P. Bühler, «Le Problème de l'avenir dans la question de la justice. Une critique de la théologie politique» — S. Bonzon, «Relecture».

Pourquoi rendre compte de la justice dans un cadre herméneutique? Motivant leur choix, les auteurs distinguent quatre «tensions», formant autant «d'entrées en matière», que le lecteur peut aborder comme il l'entend. Entre la longue tradition de réflexion sur la justice et l'actualité de ce thème pour notre temps, s'inscrit la première tension. Celle-ci est la plus décisive, à mon sens, pour la compréhension du projet d'ensemble de cet ouvrage: en effet, tradition et actualité forment les deux pôles principaux de cette recherche herméneutique. Il convenait donc de découvrir et d'analyser quelques *références* dans la tradition, puis, en s'efforçant de dialoguer avec certaines positions contemporaines importantes, de fixer certains *repères* — je parlerai même de traces — dans le but de mettre en évidence — recherche essentielle de *tous* les auteurs — «ce qui fait l'actualité véritable et durable, l'actualité de tout temps du problème de la justice» (p. 10).

Discourir sur la justice n'aurait aucune signification si cette notion était abstraite de tout contenu concret. Donc, pour s'interroger pertinemment sur la justice, il convient, avant tout autre effort, de se référer à des *textes*, car celle-ci apparaît «comme une valeur essentiellement liée à un discours qui la décrit (...). La justice se présente toujours comme un *dit de justice* (description, promesse, appel, etc.) qu'il convient d'interpréter» pour en comprendre la signification (cf. S. Bonzon, pp. 23-33). Par conséquent la justice ne se présente pas comme

une valeur intangible et immuable, car la réflexion naît toujours après le dit de justice, si bien que ses normes n'appartiennent pas à celui qui les *lit*, mais sont transmises par la tradition.

Bien plus, la justice, devant être, comme l'a montré Aristote, une vertu d'un type particulier appartenant à la catégorie de la relation, échappe ainsi à la «tyrannie du savoir», car la délimitation de ce qui est juste ne peut apparaître que si l'on s'adresse aux autres par le *dialogue*. Malheureusement, une étude de la conception aristotélicienne de la justice manque à cet ouvrage, qui aurait sûrement bénéficié de cet apport dans sa première partie. En effet, Aristote me semble mettre en évidence, mieux que quiconque dans la tradition, ce qui fait la spécificité de la justice, sa difficulté aussi, par rapport à toutes les autres activités humaines. D'ailleurs les auteurs se réfèrent aux concepts partiellement aristotéliciens de «réciprocité», de justice «constitutive» et «réparatrice» pour essayer d'établir une *typologie*, présentée comme une *hypothèse*, de ces trois «modèles» qui, pris en eux-mêmes, semblent se contredire et s'opposer, mais qui sont *originaires* dans l'optique d'une recherche «d'un dit de justice qui nous précède et dont l'origine nous demeure inconnue» (p. 14). Comment alors considérer cette démarche comme entièrement crédible, si ce qui sous-tend l'ensemble de la recherche n'est que très partiellement assuré? C'est le point le plus faible et le plus critiquable, à mon avis, de cet ouvrage par ailleurs remarquablement conçu et pensé.

Parler de dialogue, c'est bien sûr poser un destinateur qui adresse une parole destinée à provoquer une réponse du destinataire. Parole qui peut être *appel*, ou mieux encore *promesse*. Face à cette invitation, la réponse peut être dessaisie de son signe d'espérance et retourner à celui qui l'a produite, sans que la justice puisse surgir de ce dialogue avorté. Cette dernière n'est plus alors qu'un système de faits en soi, objectifs, en un mot mythifiés; le scandale de l'injustice est dissous dans le discours descriptif et tautologique. L'homme, dans sa compréhension de soi, nie l'avenir ouvert par la promesse originelle et transforme le plus souvent cet appel déçu en un cynisme utilitariste.

A cette conception insuffisante et provisoire s'oppose une vision formaliste, ou normative, de la justice, dont une bonne illustration est fournie par la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789. La *Déclaration* veut être explicitement une *réponse* à une instance fondatrice dont l'auteur n'est pas clairement nommé. L'Assemblée nationale française se présente ainsi comme «le destinataire responsable» des droits de l'homme (cf. P.-A. Stucki, pp. 81-93). Cette conception ne décrit plus, comme la précédente, un état donné comme un état juste, mais s'efforce de *décréter* ce qui est juste et *comment*, dans une réalité déterminée historiquement, il est possible d'y parvenir. Cependant la conception formaliste présuppose une sorte de consensus sur les valeurs impliquées par ses principes, car elle *interprète* l'instance fondatrice en la faisant pour ainsi dire exister sur le papier, ou comme dit P.-A. Stucki, dans «l'univers linguistique» (p. 86). Elle présuppose aussi que tout homme *doit* reconnaître où se trouve son devoir et y obéir. Elle implique donc que l'homme sait pour ainsi dire naturellement où se situe l'injustice.

La conception formaliste renvoie ainsi au problème de la *quête de la justice*. Pourquoi l'homme cherche-t-il assidûment, pendant toute son existence, cette justice sans cesse évanescente? Poser ainsi la question, c'est déjà concevoir qu'une parole, ou plus exactement une interrogation, est adressée à l'homme, puisqu'il tente d'y répondre. C'est donc affirmer, comme le pensent à plusieurs reprises les auteurs de l'ouvrage, que «la justice en réponse à la quête de

l'homme ne peut être reçue qu'en situation de dialogue, situation dans laquelle se correspondent l'événement de parole et la réponse qu'il suscite» (p. 17). C'est par conséquent postuler une *conception dialogique de la justice*, thème conducteur et récurrent de ce livre, fondant l'actualité permanente du sujet abordé.

Dans cette optique, il devient alors nécessaire, pour fonder la justice comme action rationnelle et surtout «dicible», d'en rechercher le modèle originaire, dont l'être est mystérieux. Un bref examen met tout d'abord en évidence que le modèle est premier, dans la mesure où il existe *antérieurement* à toute instance capable d'arbitrer et de juger des conflits. Sur le chemin de celui-ci se présente aussitôt la justice dite réciproque, telle qu'elle se manifestait dans les échanges consensuels comme le troc ou dans la vieille loi du talion. Ce type de relations peut-il alors fonder et délimiter, comme on l'a souvent pensé, le droit dit «naturel», en tant que celui-ci équivaudrait à une sorte de loi non écrite, intérieure à chaque homme, susceptible d'être appliquée universellement et identiquement? Serait-il, comme l'écrivait Ulpien dans ses *Institutes*, «ce que la nature enseigne à tout être animé, car ce droit n'est pas propre à l'espèce humaine, mais commun à tous les êtres animés»?

Répondre affirmativement reviendrait à ériger ce «droit» en règle *a priori*, indépendante de toute expérience, en norme absolue, s'opposant à toute société constituée et, essentiellement, à tout dialogue. Cette voie paraît sans issue si l'on remarque qu'il est inconcevable de déduire, à partir de ce qui est, ce qui *doit* être. Par exemple, dans l'hypothèse où tous les hommes sont égaux, la disparition de l'esclavage ne s'en suit pas nécessairement, car celui-ci peut être *à la fois* contre nature et utile pratiquement. Ainsi n'est-il pas pensable, comme le relevait Popper, d'assimiler une norme à un fait; si bien que le «droit naturel» n'existe qu'en fonction de ce qu'on veut bien y chercher et y mettre, c'est-à-dire qu'il n'est que l'image de notre questionnement, et plus généralement de notre ancrage dans le temps, de notre culture.

De plus le mot «naturel», dans la tradition du droit naturel, a été compris de deux manières bien différentes: d'une part *téléologiquement* (Aristote, saint Thomas), d'autre part *déontologiquement* (Kant, les réformateurs). La première de ces conceptions subordonne la justice à un bien à atteindre et transforme celle-ci en une sorte d'équilibrage, plus ou moins réussi, de rapports de force, ce qui est à nouveau une vision incorrecte de la pensée d'Aristote à ce sujet. La seconde prétend que ce qui est juste est affirmé et imposé de tout temps à l'homme par une instance transcendante. Dans la première de ces optiques, le bien est défini indépendamment du droit, alors que dans la seconde celui-ci est prioritaire.

Malgré toutes les ambiguïtés pesant sur le terme «naturel», les auteurs le retiennent et le comprennent alors dans le sens d'une *précédence de principe*. Que faut-il entendre par là?

Le thème conducteur de l'ouvrage, la conception dialogique de la justice, permet de répondre: en concevant celle-ci comme un dialogue, les auteurs entrevoient le droit «naturel» comme un principe permettant de reconnaître et de respecter l'égalité et la liberté de tous les membres d'une même communauté. Ce droit devient alors une exigence fondamentale, sans laquelle la justice ne peut exister: celle de la reconnaissance réciproque. C'est dire aussi, comme le pensait la conception déontologique, que les principes de la justice se définissent, non par rapport aux intérêts et aux biens particuliers, mais par rapport à une *instance* — qu'elle soit Dieu, la nature ou la société — agréée par *tous* et garante du dit de justice.

La *Théorie de la justice* de Rawls fournit une excellente illustration à cette conception éminemment humaniste et chrétienne. Selon Rawls, toute société constituée a dû formuler, dans un passé plus ou moins lointain, les principes de base de justice, au nom desquels se sont établies les premières institutions de la Cité. Pour créer la structure de base et surtout des institutions justes, deux conditions sont nécessaires: «a) Chacun accepte et sait que les autres acceptent certains principes de justice (les mêmes pour tous); b) les institutions sociales de base satisfont à ces principes et sont connues comme telles» (p. 138). Ces principes de justice ne sont donc pas arbitraires, car ils ont fait l'objet d'un accord *originel et rationnel*, ils tirent leur force et leur rectitude de la reconnaissance réciproque, fondée sur le dialogue. La justice d'une société se mesure alors au degré d'harmonie qu'elle établit entre les intérêts particuliers et l'intérêt général.

Cependant — il faut toujours avoir à l'esprit ce paradoxe —, «dire ce qui est juste, c'est toujours — même occulté — un *acte* de déclaration, un «coup de force»; pour que la «déclaration» ne soit ni autoritaire ni arbitraire, il faut que chacun en soit à la fois destinateur et destinataire; il faut donc qu'elle s'inscrive dans une structure de dialogue, se sache telle et que son contenu même en soit par là déterminé» (p. 171).

Penser ainsi, c'est postuler à *tous* les niveaux l'égalité des sujets concernés; c'est surtout accorder à l'*autre* du dialogue une place décisive, sans laquelle tout le sens et l'essence de la justice s'écroulent.

Arrivé au terme de la présentation de cet ouvrage si riche, non pas tant par la nouveauté des thèmes abordés que par les multiples possibilités de dialogue entre théologiens, philosophes, juristes, bref entre hommes de «bonne volonté», je mesure l'ampleur de la tâche à accomplir et son énorme complexité. Ce livre retentit un peu comme une provocation dans notre situation actuelle, où parler ne veut souvent, suprême paradoxe, plus rien dire, mais il est aussi une *invitation*, dans la mesure où il nous rappelle notre tâche d'homme, consistant à dialoguer pour que soit l'autre du dialogue. Là est peut-être un des lieux privilégiés du juste...

Pierre-Alain Liard.

Manfred GSTEIGER, *«Wandlungen Werthers» und andere Essays zur vergleichenden Literaturgeschichte*, Bern/München, Francke Verlag, 1980, 159 p.

Après sa grande étude *Französische Symbolisten in der deutschen Literatur der Jahrhundertwende (1869-1914)* et son précieux ouvrage sur la littérature romande, Manfred Gsteiger, auquel nous devons la fondation de l'Association suisse de littérature générale et comparée et de la revue *Colloquium Helveticum* (à paraître dès l'automne 1984), dévoile sa conception de la littérature et, par une analyse fort révélatrice des différentes expressions du «mal du siècle», propose une illustration de son idée de la littérature comparée.

Pour cet auteur, les textes littéraires n'ont pas de statut ontologique, mais ils constituent des événements. En tant que tels, ils participent doublement de la temporalité: enracinés eux-mêmes dans l'histoire, ils ont, pour ne pas rester lettres mortes, besoin d'une conscience lectrice qui les assimile, qui les ressuscite.

Or le sujet de cette conscience est lui-même soumis aux vicissitudes du temps, car c'est un être «en situation». La tâche principale du critique littéraire consiste par conséquent, selon Gsteiger, à rendre conscient ce double conditionnement.

De par son engagement, Manfred Gsteiger me rappelle le Béguin des années d'après-guerre qui écrivit en 1946: «Méditer sur les pouvoirs de l'imagination, ce ne saurait plus être un jeu gratuit ou la satisfaction d'une pure et simple curiosité intellectuelle.» Et six ans plus tard encore, tout en insistant sur la nécessité de dégager avant tout les valeurs esthétiques d'une œuvre, il pensera que «le rôle du critique dans le monde où nous vivons doit être de déceler ces symptômes, d'établir cette espèce de diagnostic, afin d'aider l'œuvre littéraire à jouer le rôle qui est son rôle le plus profond et le plus utile: un rôle d'alerte donnée aux consciences» (*Création et Destinée*, pp. 184 et 188). Gsteiger ne va pas aussi loin puisque son attitude est plus libérale et plus portée vers la dimension historique des textes. Mais il entend lui aussi son activité herméneutique comme une approche de la «vérité» d'un texte et, par là, comme une contribution à un avenir plus humain. La «vérité» de l'œuvre d'art faisant partie du domaine de la conscience et de l'expérience plutôt que du domaine de la science, elle doit être perpétuellement réexaminée: ceci revient à admettre que nos jugements évoluent au même titre que le monde. Qui veut y échapper doit mettre entre parenthèses le sujet et s'en tenir, *more geometrico*, à une analyse méthodique du réseau interne d'un ensemble verbal clos sur lui-même.

La littérature est un phénomène de langage; le langage poétique étant à la fois signe de lui-même et signe de ce qu'il n'est pas, la lecture référentielle aura toujours sa raison d'être, mais elle sera contrebalancée par une analyse formelle du discours littéraire basée sur des considérations linguistiques.

Quant au thème du «mal du siècle», on constate que la lecture référentielle de Gsteiger fournit des résultats qui permettent de contredire tous ceux qui disent que les *Ultime lettere di Jacopo Ortis* de Foscolo et *René* de Chateaubriand ne sont que des imitations de *Die Leiden des jungen Werther* dont Napoléon, en automne 1808, lors du «Fürstentag» à Erfurt, a dénoncé devant Goethe le mélange entre la passion amoureuse et l'orgueil déçu du protagoniste.

La lecture comparative de Gsteiger insiste à la fois sur certaines ressemblances formelles entre les œuvres et sur leurs différences, dues aux situations historiques et idéologiques différentes de leurs auteurs. Il s'agit d'un cas intéressant de réception dont Gsteiger relève la force de transformation et de création.

Ceci a été possible grâce à une lecture poursuivie à plusieurs niveaux: le rapport profond entre les textes (ou les récits) et les allusions littéraires qui y sont contenues (ajoutons que Foscolo se sert aussi d'un texte, tiré des *Pensées*, sur la misère de l'homme, sans nommer Pascal), le rapport entre les lettres et l'éditeur, le rapport entre le texte et l'histoire contemporaine.

Si le choc qu'a provoqué le premier *Werther* s'explique surtout par la destruction du tabou du suicide, *René*, dans un pays exalté par la Révolution et par les victoires de Napoléon, invite à l'inactivité, à la sensibilité et à la religion. Dans les *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, par contre, Gsteiger relève surtout le parallélisme entre un amour désespéré et une patrie occupée et morcelée, vouée à l'affliction.

Idéologiquement, *René* est une réponse à ce premier *Werther*, alors que Foscolo renforce le parallélisme entre l'ambition professionnelle et l'amour-passion, parallélisme qu'on retrouvera dans *Le Rouge et le Noir* aussi bien que dans les romans de Balzac. Dans le seconde édition, Goethe a passablement affaibli ce parallélisme et accentué l'aspect pathologique de *Werther*.

Quant aux éléments littéraires insérés dans le texte, Foscolo est très proche de Goethe (à la place du chant d'*Ossian* il se réfère au *Voyage sentimental* de Sterne); une étude parallèle approfondie de ce jeu intertextuel s'imposerait. Ce

que Gsteiger met en relief, c'est que Werther est un personnage qui subit une transformation profonde, alors que Jacopo et René, depuis le début jusqu'à la fin, restent pris dans le ton de la lamentation élégiaque. Ceci pose un autre problème: celui du «projet» du récit, de l'horizon d'attente intérieur, du lecteur implicite. Etant donné qu'il s'agit de lettres et d'un récit ne comportant pas de réponse, cet aspect se prêterait à une analyse stylistique détaillée fort intéressante.

Fidèle à la conception de la littérature esquissée plus haut, Gsteiger s'intéresse plutôt à la situation historique dont les trois textes relèvent. Selon lui, le «mal du siècle», en tant que forme du désespoir subjectif, ne saurait en être séparé. Si Jacopo et Werther échouent à titre personnel, ils figurent par là l'existence «impossible» dans un monde censé être sans issue.

Par ces études, Manfred Gsteiger continue et élargit la conception française de la littérature comparée du côté de l'esthétique de la réception et du côté de l'explication sociologique. Ce procédé lui permet de se détacher d'une simple étude des influences, de découvrir l'originalité de trois œuvres reliées par un thème commun, de décrire le fonctionnement d'une lecture créatrice.

Le «mal du siècle» est un «mal» profondément romantique: la souffrance infligée à l'homme qui constate que sa recherche de l'absolu, que ce soit dans l'amour, dans l'exercice d'une profession ou dans la vie politique, est toujours condamnée à l'échec. Quant à la culture de son jardin, le romantique ne consent pas à suivre le conseil de Voltaire...

Peter Grotzer (Université de Zurich).