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

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: 9 (1976)

Heft: 3

Buchbesprechung: Comptes rendus bibliographiques

Autor: Winnington, G. Peter / Paschoud, Geneviève / Menichetti, Aldo

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: 16.07.2025

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

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Jean-Paul FORSTER, *Robert Graves et la dualité du réel,* Herbert Lang, Berne, 1975, 372 p.

The reputation of Robert Graves has seen the heights of popular acclaim as well as the depths of critical indifference. Over the past 60 years, he has produced a steady flow of poetry, and he thinks of himself first and foremost as a poet ; yet his poetical works have been overshadowed by the success of his prose : critical essays, an autobiography whose title, *Goodbye to All That,* has become a household phrase in England, historical novels and wide-ranging volumes on mythology, reminiscent of Frazer's *Golden Bough.* His poetry has been relatively neglected for Graves has followed his own course, making no concessions to fashions in poetry ; only today, when the dust has settled on the isms of the 20's and 30's, have his poems begun to attract serious attention. Apart from mere pamphlets, some half a dozen monographs have been published on Graves since 1960 ; most of them succumb to the temptation either to analyse Graves's subsequent work on the strength of his critical writings of the 20's, or to read the early works in the light of his theories about myths and mythology (dating from the 40's) or, finally, to reduce Graves to the status of a neurotic, writing out the trauma of First World War trench warfare. Hence there was ample room for a serious study of Graves's work as a whole that steered clear of these fallacies, and Jean-Paul Forster's thesis, defended in the Faculty of Letters in May 1975, neatly fills this gap.

Giving equal attention to the poetry and the prose, M. Forster charts the changing course of Graves's preoccupations, the relationship between his thought and his art and, in particular, Graves's ambivalent approach to reality. M. Forster maintains that, throughout his work, Graves is seeking to come to terms with reality, to integrate experience with context, the self with the social world, past with present, man with his heredity ; this forms the backbone of the thesis. The analysis is situated « sur le plan de la prise de conscience de la vision [de Graves] » (p. 12) and M. Forster has therefore produced what might be called a prolegomenon to a qualitative or aesthetic evaluation of his subject ; while Graves is still at work, it is too early to make value judgements of any degree of certainty. The plan of the thesis is based on the prevalent orientation of Graves's thought : Georgian poetry and literary criticism from 1916 to 1925 ; history and historical novels from 1926 to 1944, and mythology from 1944 to 1959, the *terminus ad quem* of the study.

In the first section, M. Forster devotes a chapter to the Georgian poets of the period of the First World War, for this was the movement within which Graves first developed as a poet and which enabled him to define his own standpoint. When we remember that for the Georgian poets, "the four natural objects most

proper to poems are, by common consent, the moon, water, hills and trees ; with sun, birds, beasts and flowers as useful subsidiaries" (p. 20, quoted from Graves's introduction to *Selected Poems of Robert Frost,* p. xii), the clash between poetic theory and the reality of imminent death in the trenches must have favoured the formation of a double view of reality in the minds of poets like Graves. M. Forster's purpose prevents him from speculating about causal relationships ; for him, Graves's double vision is a datum, a dynamic force polarizing the poet's inner tensions and turning them into creative energy. Graves's attempts to come to terms with his sense of duality are his works themselves. Hence his quest for the origin of his inspiration, and his study of the workings of the imagination. In turn, these led him towards his own past, biography, back into history, and back further still to mythology. His prose works end here : he could go no further.

M. Forster's technique is to examine the dominant writings of each period, whether in prose or in verse, and to seek confirmation of his findings in the "secondary" work. For instance, between 1926 and 1944, Graves's principal publications were his biographies and historical novels ; after showing how they enabled Graves to pursue his quest and explain both man's place in history and history's place in the life of man, M. Forster turns to the contemporaneous poetical works and finds that there too there is a similar change of perspective, an evolution in Graves's thought. Thus the poetry confirms the prose and the prose helps us to see, behind the impersonal mask of the poetry, a personal experience that mirrors the contradictions of modern life, and reveals the poet's vulnerability.

The present reviewer cannot claim to have understood everything in M. Forster's thesis : his prose is dense and his debates frequently abstract ; the finer shades of meaning in his use of « le réel » and « la réalité » « dans des sens différents » (p. 14) are not always apparent. Nevertheless, Graves studies have been given a more solid basis, and subsequent criticism will have to take M. Forster into account. His book has the further merit of being easy to consult, with its analytical table of contents, two indexes and detailed bibliography, part of which is a supplement to Higginson's bibliography of Graves — a work that is a necessary complement to this book for, as Professor Zimmermann (the external examiner) pointed out during the defense of the thesis, some of the sources quoted are not listed at the end of the book, but referred back to Higginson. Both Professor Giddey (who directed the thesis) and Professor Zimmermann praised the solid workmanship of the study and, in particular, its clear-headed organization ; both however criticized the candidate on numerous points of greater or lesser importance, not the least of which was M. Forster's somewhat personal conception of the comma, which does not make him easier to understand.

After withdrawing for a few moments, the Conseil de Faculté, presided by Dean Seylaz, conferred upon the candidate the title of « Docteur ès Lettres » with the mention « honorable ».

G. Peter Winnington.

Jacques GUBLER, *Nationalisme et internationalisme dans l'architecture moderne de la Suisse,* L'Age d'Homme, Lausanne, 1975, 346 p., 222 illustrations.

Présenté comme thèse de doctorat à la Faculté des Lettres de Lausanne, cet ouvrage s'inscrit dans une tendance tout à fait récente de l'histoire de l'architecture, envisagée dans une perspective de critique idéologique. Refusant de ne considérer que les œuvres isolées et les architectes les plus marquants, l'auteur entre dans une approche plus globale rendant compte des facteurs économiques, sociaux et politiques qui ont nourri le développement de l'architecture.

Le livre de Jacques Gubler est d'une richesse remarquable. Portant sur la période de l'entre-deux-guerres et ses antécédents au long du XIXe siècle, il étudie les péripéties du nationalisme et de l'internationalisme en architecture, qui, loin d'être réductibles à une bipolarité simple, exprime les fluctuations des idéologies concurrentes et des formes qui leur correspondent. Tout en étant fidèle à cette problématique, l'auteur la nourrit d'une abondante documentation à la manière de faits divers illustrant la subtilité et la complexité des théories. A cela s'ajoutent des informations sur les organes officiels portant l'empreinte, d'une manière ou d'une autre, des tendances considérées ici. Il s'agit en particulier de l'ouverture d'écoles ou de musées (Ecole polytechnique fédérale de Zurich, 1855, Musée national de Zurich, 1898), de la fondation de sociétés ou groupements (Heimatschutz, 1905, ABC, 1924), de la création de périodiques (*Das Werk*, 1914, *ABC,* 1924), de la mise sur pied d'enquêtes et de concours (Enquête sur le logement à Lausanne de Schnetzler, 1896, Concours de la classe de l'Ecole des Beaux-Arts de Genève, 1852, Concours Pic-Pic, 1919), enfin, des expositions nationales et internationales (Genève, 1896, Zurich, 1939).

Le caractère à la fois insolite et stimulant de cet ouvrage est soutenu par le parti de présentation. Organisé en trois tranches chronologiques (« Siècle antérieur à la guerre de quatorze », « L'après-guerre de quatorze », « L'avant-guerre de trente-neuf »), ce livre est composé de l'étude d'une suite de cas particuliers. Certains déjà célèbres sont envisagés et documentés sous un angle nouveau : ainsi les CIAM vus à travers la presse, ou la fortune du « Swiss Style » ; d'autres dont l'importance est ici révélée comme *ABC,* « la première et la seule revue d'avant-garde helvétique » (p. 109), ou le Freidorf, « modèle helvétique » de la cité-jardin (p. 86).

Deux autres aspects remarquables ont fait l'objet de développements de la part de l'auteur : le rôle joué par « les acteurs » de l'architecture moderne en Suisse, en particulier H. R. Von der Mühl et A. Sartoris ; enfin l'attention accordée à la fortune de certains concepts comme la « Typisierung » ou le slogan national de la qualité.

Les rapporteurs de la thèse (C. A. Beerli, E. Castelnuovo, A. M. Vogt) ont pu relever la densité de cet ouvrage, fruit de sept années de travail, la générosité des points de vue, la curiosité de la recherche, le caractère peu commun de l'approche. Cette étude n'est pas une présentation systématique, exhaustive et définitive du développement de l'architecture en Suisse dans la période considérée,

mais se présente bien plus comme une série d'ouvertures fortement documentées. Certains critiques * n'ont pas manqué de relever des lacunes à cet ouvrage. Avant de les considérer comme des reproches, nous serions tentés d'y trouver l'expression d'une curiosité inassouvie.

Nous aimerions revenir sur certains aspects du thème central de ce livre, à savoir les arguments relevant du nationalisme et de l'internationalisme. Jacques Gubler ouvre ici une perspective nouvelle à l'historiographie de l'architecture de l'entre-deux-guerres, envisagée généralement comme l'opposition de deux tendances, « l'épopée audacieuse et progressiste des pionniers de la construction nouvelle » et « l'académisme monumental, colossal et nauséeux des dictatures mussolinienne, hitlérienne ou stalinienne » (p. 9). Il met en évidence le schéma dialectique de « l'antinomie du national et de l'international, le premier terme étant assimilé à la tradition, le second à la révolution » (p. 34). L'auteur développe les composantes multiples et les modifications sémantiques d'un tel schéma.

Si la Suisse du fédéralisme, après la constitution de 1848, trouve son expression architecturale dans la veine du rationalisme académique de Semper, le « Style suisse », dont le symbole le plus pur est le chalet, affirme, avec les Alpes, l'identité helvétique. La mode en fut valorisée au début du XIXe siècle, d'abord en Angleterre et en Allemagne. Elle fut réassumée par la Suisse et cristallisée dans le « village suisse » de l'exposition nationale de 1896 à Genève, « incarnant l'image que la Suisse se donne à elle-même » (p. 32). Les éléments de ce répertoire traditionnel et pittoresque sont invoqués chaque fois que l'identité helvétique ou régionale se sent menacée: ainsi, parallèlement aux enquêtes de salubrité publique, l'enlaidissement de la Suisse est dénoncé dès 1880 ; le Heimatschutz recommande dès le début du siècle, au nom de l'hygiène sociale, « la construction de maisonnettes modestes, en conformité avec le « génie du lieu » et groupées en des jardins campagnards » (p. 77); en 1904, Melley affirme que « chaque région, chaque canton même, devrait avoir son genre propre d'architecture, inspiré par le passé et dégagé de toute compromission bâtarde avec les architectures étrangères et cosmopolites surtout » (p. 34). Entre-deux-guerres, l'architecture internationale, celle du Bauhaus, du Weissenhof, la nouvelle architecture d'ABC puis des CIAM, est considérée comme dangereuse, qualifiée de communiste, de bolchéviste ; Alexandre de Senger en est, en 1930, l'adversaire le plus acharné, fortement compromis lui-même avec le national-socialisme. Il défend par-dessus tout le toit traditionnel, soutenu dans sa lutte par les tuilliers et les couvreurs menacés par la construction nouvelle.

Dans une articulation complexe, Jacques Gubler ne se limite pas à un tableau aussi univoque du nationalisme, qui a pu à certains moments se reconnaître dans une architecture plus moderne. Nous ne citerons ici que le cas exemplaire du « modèle helvétique » de la cité-jardin, le Freidorf de Hannes Meyer. Tout en s'inspirant d'une éthique sociale helvétique, développée par Pestalozzi et Zschokke, H. Meyer n'ignore pas les expériences allemande et anglaise des cités-jardins. Le Freidorf est le fruit d'une conception rationnelle, refusant le pittoresque et imposant un mode de vie simple et rigoureux.

---

* Nous citerons ici d'autres comptes rendus publiés sur la thèse de Jacques Gubler : Gilles Barbey, *Habitation,* février 1976 ; Armand Brulhart, *Journal de Genève* et *Gazette de Lausanne,* 17 janvier 1976 ; Edmond Charrière, *Tribune de Genève,* 21 janvier 1976 ; Andreas Hauser, *Unsere Kunstdenkmäler,* No 1, 1976 ; Jean-Louis Kuffer, *La Liberté,* 13-14 décembre 1975.

La première affirmation complète, en Suisse, d'une architecture internationale et résolument moderne fait son apparition avec la revue *ABC* fondée en 1924 par un Suisse, Hans Schmidt, un Hollandais, Mart Stam, et un Russe, El Lissitsky. Elle s'oppose au Heimatschutz, à la FAS, au Schweizerische Werkbund. Elle prône l'importance de la ville, l'industrialisation de la construction, le trafic urbain, la dictature de la machine, l'immeuble locatif contre la maisonnette. Si l'accueil général est très réservé en 1924, sinon franchement hostile, « en 1927, l'image du Neues Bauen est devenue acceptable pour beaucoup » (p. 139). Les revues *Die Schweizerische Bauzeitung* et *Das Werk* appuyent peu à peu le mouvement d'avant-garde. En 1928, *ABC* cesse de paraître, accusant en particulier « les profiteurs d'avoir brouillé les cartes du progrès et de la modernité » et « les architectes de rafraîchir la couleur de leurs produits en recourant à une teinture de modernisme » (p. 140). Jacques Gubler s'enquiert, à travers un dépouillement minutieux de la presse, des circonstances du premier CIAM (Congrès International d'Architecture Moderne) œuvrant dans le sillon d'ABC et visant à « institutionaliser », « à manifester publiquement et à l'échelon international l'existence de l'architecture nouvelle » (p. 148). Si les mouvements d'avant-garde ont eu pour effet de faire connaître à une élite tout au moins la nouvelle architecture, Jacques Gubler souligne aussi « le rôle décisif de la conjoncture des années 1928 à 1933 dans le mouvement de « normalisation », de rationalisation et d'industrialisation de la construction » (p. 218).

A la manière d'un dénouement au seuil de la deuxième guerre mondiale, les conflits d'identité du nationalisme face à l'internationalisme, de la tradition face à la modernité, s'apaisent, et ceci en partie grâce à un phénomène d'accommodation. L'exposition nationale de 1939 à Zurich affirme, après d'autres expositions à l'étranger, la possibilité pour la Suisse de composer son image avec différentes réalités : la Suisse paysanne du village suisse cohabite avec la Suisse moderne, celle de la qualité industrielle et architecturale et celle du génie civil.

Geneviève Paschoud.

Jean-Jacques MARCHAND, Niccolò Machiavelli. *I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile,* Editrice Antenore, Padova, 1975, XXXIV-544 p.

Il n'est ni hasardé ni peut-être présomptueux de formuler d'emblée une prévision, qui comporte aussi un jugement global sur ce livre : sans doute est-il destiné à s'inscrire parmi les contributions les plus sérieuses et les plus concrètes de ces dernières années à la connaissance de la formation politique et stylistique de Machiavel. L'auteur met à notre disposition une quantité considérable d'écrits politiques du grand Florentin et en fournit une interprétation extrêmement pénétrante et rigoureuse, d'ordre à la fois historique et stylistique.

Après une bibliographie intelligemment sélective (la main sûre dans l'élimination de ce qui n'est pas fonctionnel est le premier indice d'une compétence certaine et de la fréquentation assidue d'un matériel immense), M. Marchand précise le but de sa recherche et expose les critères qui ont présidé au choix des textes étudiés. Afin de mieux saisir les éléments précis qui caractérisent sur le plan idéologique aussi bien qu'expressif les débuts de Machiavel, l'auteur sélectionne dix-huit textes, échelonnés entre 1499 et 1512 et en partie autographes, qui constituent en quelque sorte la protohistoire des œuvres de la maturité. Il s'est pourtant imposé comme principe de ne jamais confronter la position idéologique qui se manifeste dans ces textes avec les thèses que le chancelier florentin soutiendra dans les œuvres de la maturité : cela pour une exigence d'hygiène mentale, afin de ne pas aboutir à des superpositions indues, qui risqueraient de projeter sur une pensée encore en voie de formation et à plusieurs égards hésitante (n'oublions pas qu'à cette époque Machiavel doit accepter les conditionnements de la politique active) la lumière des conclusions cohérentes et définitives de la maturité. Cela d'ailleurs n'exclut pas la présence — mais discrète ou sous-entendue — des grandes œuvres de la seconde période : le lecteur averti ne peut s'empêcher, bien entendu, d'établir un réseau de relations entre celles-ci et certaines prises de position, certaines façons d'organiser le raisonnement, certaines expressions même du premier Machiavel : la complicité du lecteur est implicite.

Le but du livre est de mettre en évidence comment la pensée et le style de Machiavel, marqués à l'origine par une formation humaniste traditionnelle et théorique, ont peu à peu évolué au contact des diverses expériences, pour donner finalement naissance à des œuvres absolument nouvelles dans le fond et dans la forme. Son but est aussi d'insister sur la continuité de la pensée et du style de l'écrivain entre la période active et la période où il fut à l'écart de la vie politique. Dans cette perspective les autres témoignages de la même époque — correspondance, *Décennales* et dépêches diplomatiques — sont jugés moins significatifs que les dix-huit choisis, et cela à cause de leur caractère tour à tour épisodique, poétique, occasionnel, hâtif ou conditionné par la volonté des instances supérieures.

La première partie, intitulée « Studio sincronico » (pp. 1-309), se propose de mettre l'accent sur l'aspect historique et les caractères stylistiques de chaque texte. Elle se compose de dix-huit chapitres répondant tous au même schéma : chacun

comporte un paragraphe qui replace le document dans son contexte historique, une note philologique relative aux problèmes de transmission et d'édition, un ou plusieurs paragraphes concernant la date de composition et les circonstances de rédaction, enfin une analyse thématique et stylistique de chaque texte. Les résultats de ces recherches sont considérables : des dix-neuf textes datés jusqu'ici entre les années 1499 et 1512, il résulte que deux appartiennent à une autre période (les datations que M. Marchand avait proposées dans deux articles précédents ont été unanimement retenues par les spécialistes) : un a été exclu de l'édition, car rien ne prouve que Machiavel en soit l'auteur ; deux autres, fondus par erreur en un seul au XVIIIe siècle, ont retrouvé leur individualité et ont été datés l'un de 1499 et l'autre de 1509 ; pour quatre textes la première rédaction, inédite, a été retrouvée et publiée ; enfin un écrit sur la milice, pratiquement oublié, a été remis au jour. Les datations ont été fixées en général avec beaucoup plus de précision qu'auparavant : en un cas une analyse plus attentive a provoqué un déplacement de dix ans par rapport à la date traditionnellement admise. De plus, la mise à profit systématique du matériel immense et inédit des Archives de Florence (procès-verbaux des « consulte », correspondance entre les « Dieci di Libertà » et les commissaires ou les envoyés diplomatiques, « Deliberazioni, condotte e stanziamenti » et « Libri fabarum ») a permis de déterminer dans quelle situation politique exacte la plupart des écrits ont été rédigés. Les recherches thématiques mettent en évidence la valeur de chaque texte, du point de vue de l'évolution de la pensée politique de Machiavel aussi bien que sur le plan militaire et juridique. L'analyse stylistique enfin, parmi d'autres résultats, parvient à mettre en évidence l'existence de structures formelles idéalement constantes, mais qui se diversifient et se perfectionnent au cours des ans, en se pliant aux besoins les plus divers et aux contenus les plus complexes. Quand cela a été possible, M. Marchand a étudié les différentes rédactions du même texte, afin d'en souligner la progression stylistique.

La deuxième partie, appelée « Studio diacronico » (pp. 311-395), est consacrée à l'évolution de la pensée de Machiavel. Dans une première section l'analyse s'appuie sur trois groupes de textes : les écrits sur la Toscane, les écrits sur la milice nationale et les écrits sur les nations étrangères. Quelques thèmes-clefs de la pensée politique de Machiavel y sont mis spécialement en lumière : les rapports entre le prince et ses sujets, l'enseignement qu'on peut tirer de l'histoire, les armées de milice, la fidélité des sujets et la sécurité des citoyens, le souverain, le prince et les pouvoirs intermédiaires, les structures politiques et militaires idéales de l'Etat, etc. La seconde section, que je n'hésite pas à qualifier d'admirable tant l'effort de rationalisation est cohérent et les résultats suggestifs, trace une synthèse de la personnalité de l'écrivain florentin à travers le temps : les différentes étapes de cette évolution — du premier contact avec l'administration de la République (1499) à la plus ancienne formulation d'une science de la politique (1503), de la crise idéologique de 1506 aux réflexions sur la fonction d'une milice nationale et sur l'importance des structures globales des Etats — nous communique l'image d'un homme qui procède sur une voie beaucoup plus discontinue, accidentée et inquiète qu'on ne l'avait affirmé jusqu'ici.

Suivent les textes, parfaitement édités et accompagnés d'un apparat méticuleusement établi (pp. 397-535), et l'index des noms propres (pp. 537-542).

Nous voudrions, pour conclure, attirer l'attention des futurs lecteurs sur l'intérêt par endroits non exclusivement historique que ces textes présentent. La clarté intellectuelle, la rigueur logique de Machiavel, sa conviction profonde l'emportent plus souvent qu'on ne le croirait sur l'écorce froide des formules et sur la contrainte des finalités immédiates et utilitaires. Souhaitons que la belle étude de Marchand,

facilitant l'accès à des textes pratiquement introuvables et en tout cas dispersés, invite aux joies de la découverte le public nombreux des non-spécialistes.

* * *

La soutenance de la thèse s'est déroulée le 14 janvier 1976, sous la présidence du Doyen M. Jean-Luc Seylaz, devant un public nombreux et très attentif. M. Marchand a évoqué les circonstances biographiques et culturelles qui ont attiré son intérêt sur Machiavel : ayant eu à s'occuper d'abord de la mission diplomatique du chancelier florentin auprès de César Borgia et ensuite, sous la direction de F. Chiappelli, du recensement et de la transcription des documents qui allaient constituer le recueil de *Legazioni, Commissarie, Scritti di governo* (la publication de cet important ouvrage, prévu en sept tomes, est en cours ; seuls les deux premiers ont paru), M. Marchand avait pu constater que, d'un côté, les éditions des écrits mineurs étaient souvent loin d'être irréprochables du point de vue philologique et, d'autre part, que certains aspects de l'action politique de Machiavel ainsi que l'évolution de sa pensée dans la période active de sa vie auraient mérité une étude plus large et plus approfondie. En effet ce sont les expériences faites et les déceptions subies dans les années pendant lesquelles Machiavel fut le chef de la deuxième chancellerie de la République florentine qui constituent le substrat expérimental et le premier banc d'essai des théories générales qu'il énoncera plus tard, avec la force péremptoire de lois, dans le *Prince,* les *Discours* et les *Histoires florentines.* La même période voit d'ailleurs se développer — bien que sous une forme embryonnaire et fluctuante, ne fût-ce que pour s'adapter aux différentes exigences de la réalité politique — le style si personnel de Machiavel.

M. Marchand n'a pas manqué de souligner que les efforts récents de spécialistes tels que R. Ridolfi, F. Chabod, G. Sasso et F. Chiappelli, en revendiquant la continuité substantielle qui relie à la phase de l'action (1498-1512) celle de la réflexion (1513-1527), ont largement contribué à dissiper les préjugés des critiques romantiques et de certains positivistes, qui faisaient état d'une fracture entre ces deux périodes; toutefois — a-t-il affirmé — plusieurs aspects, non nécessairement périphériques, de l'activité de Machiavel demandent à être révisés et analysés de plus près par l'étude des textes appartenant à la première période ; ces textes doivent être examinés dans leur progression chronologique exacte et à l'écart de toute comparaison hâtive et « conditionnante » avec les écrits de la maturité.

C'est dans cette perspective que M. Marchand a choisi les dix-huit textes qui font l'objet de sa thèse, de préférence à d'autres qu'il déclare considérer moins « authentiques » ou plus anecdotiques. L'étude de ces documents a demandé six ans de travail dans les archives et les bibliothèques de Florence surtout, mais aussi à Paris, à Londres et au Vatican.

M. Marchand a par la suite illustré la structure tripartie de son livre ainsi que l'organisation et la fonction des notices chronologiques, philologiques, historiques et stylistiques qui accompagnent chaque texte et qui aident à le situer par rapport aux faits qui en ont été l'occasion et qui souvent en justifient la teneur et le style. Le résultat est une image plus précise et plus minutieusement différenciée de l'activité du chancelier florentin. Cette phase de sa pensée n'est pas caractérisée par des intuitions subites se traduisant en formules fulgurantes ; elle n'avance pas sans secousses, en parfaite cohérence, dans une direction univoque, mais s'adapte aux conditions instables de la réalité de son temps. Si exceptionnellement Machiavel parvient à des conclusions que l'observation des faits confirmera et qui réapparaîtront donc dans les ouvrages de la maturité, il faut reconnaître que dans la plupart

des cas il procède encore par tâtonnements, toujours prêt à laisser tomber ou à corriger des hypothèses de travail qui se sont avérées inutilisables.

M. Marchand a cité trois exemples de cette méditation inquiète bien que positive, non préordonnée et pourtant conséquente, qui remet sans cesse en question des données apparemment acquises : l'évaluation variable que Machiavel donne de la personnalité et de l'action politique de César Borgia, ses réflexions sur le succès inopiné du pape Jules II contre son adversaire Baglioni et ses considérations sur l'incapacité de l'Empire à s'imposer comme une grande puissance sur la scène européenne. Les faits prouvent que le postulat qui voudrait que la force et la volonté individuelle suffisent pour modifier toute situation politique, n'est pas inéluctable ; que le syllogisme d'après lequel l'invariabilité à travers les siècles de la nature humaine permettrait d'adopter aujourd'hui des solutions analogues à celles que l'histoire ancienne nous suggère, est trop simpliste ; et que la force n'est pas toute-puissante si elle ne se fonde sur une structure sociale, administrative et politique bien organisée. La méditation autour de ces réalités incontestables amène Machiavel à chercher des solutions de rechange à celles qu'il avait précédemment envisagées : ces solutions nouvelles n'ont jamais un caractère épisodique et improvisé, mais s'insèrent constamment dans une interprétation globale de la réalité. S'il existe un point que Machiavel n'a jamais mis vraiment en question c'est l'existence d'une science ou d'un art de la politique.

Après l'exposé du candidat, M. Antonio Stäuble, directeur de thèse, a pris la parole. Il s'est déclaré convaincu que le livre de M. Marchand marquera une date dans l'histoire de la critique sur Machiavel, et cela à plusieurs titres : les plus anciens écrits politiques de Machiavel y sont étudiés pour la première fois dans leur ensemble et de façon systématique ; plusieurs de ces textes étaient mal édités ou peu connus : M. Marchand en fournit des transcriptions impeccables et les étudie avec une rare acribie, les datant, dégageant les circonstances historiques et diplomatiques qui en ont déterminé la rédaction, les caractérisant du point de vue stylistique ; de plus, quatre de ces textes étaient inédits. Dans la seconde partie du livre, qui est la plus fascinante, M. Marchand a mis en relief, dans un style clair et jamais présomptueux, les thèmes centraux de la réflexion de Machiavel, dont il a interprété d'une manière cohérente les différentes phases. M. Stäuble n'oublie pas de relever la qualité impeccable de la présentation typographique du livre : Antenore est un des meilleurs éditeurs italiens et la collection « Medioevo e Umanesimo » jouit d'un très grand prestige. Il loue l'esprit de sacrifice de M. Marchand, qui a mené à bout ses recherches et rédigé son livre à côté d'une activité professionnelle régulière et ininterrompue. Les fautes d'impression, d'ailleurs fort rares, et les quelques expressions peut-être approximatives ou elliptiques ont une portée trop marginale pour que le directeur de thèse s'y arrête : il préfère sonder la position de Marchand sur quelques questions de fond, touchant aux lignes directrices de son travail : est-il réellement possible, et dans quelles limites, de faire abstraction des œuvres principales de Machiavel et de certaines catégories de pensée et de style désormais consacrées par la critique ? Quelques termes employés par Marchand, tels que « tecnicizzazione », « struttura binaria », « dialogo con un interlocutore fittizio », ne relèvent-ils pas en réalité de la critique appliquée aux œuvres majeures ? Peut-on prouver que l'insistance sur l'opposition rapprochée de deux termes antithétiques (par exemple « o amore o forza ») est un procédé original de Machiavel ? M. Stäuble a enfin demandé à M. Marchand d'expliquer au public, qui pourrait être surpris de quelques inégalités extérieures, les critères qui ont présidé à l'établissement des textes, à leur transcription et à la constitution des apparats.

A propos de la première remarque, le candidat a précisé qu'il s'est efforcé de lire les premiers écrits de Machiavel sans prendre comme point de départ ce qui est en réalité un point d'arrivée, à savoir le *Prince* et les autres œuvres de la maturité. Les spécialistes qui l'ont précédé n'ont pas toujours su éviter cette fausse perspective. Le procédé qu'il a choisi lui a semblé une mesure de prudence afin de ne pas interpréter ce qui chronologiquement précède à la lumière et en fonction de ce qui suit. L'emploi de quelques termes que la critique a appliqués aux œuvres majeures dépend d'une situation stylistique réelle : certains procédés caractérisent déjà le premier Machiavel. La méthode adoptée a mis clairement en relief que celui-ci, dans la période politiquement active de sa vie, n'a pas des idées préconçues, mais qu'il parvient à ses vérités suivant différentes lignes d'analyse, constamment variables, quelquefois même contradictoires. Une vision organiquement définie de la réalité politique ne commence à se dessiner que vers la fin de la première période. Entre les années 1512 et 1513 il n'y a donc pas de rupture, mais c'est à cette époque que la synthèse d'une réflexion poussée en différentes directions s'opère définitivement.

Quant au deuxième point, relatif aux procédés disjonctifs, M. Marchand a précisé qu'au cours de ses lectures il n'a jamais rencontré chez les contemporains de Machiavel des antithèses si rationnellement énoncées et développées : c'est dans ce sens qu'il parle d'originalité de l'écrivain florentin. En ce qui concerne enfin les critères de son édition M. Marchand a justifié ce qui pourrait sembler une manifestation de fétichisme graphique : on sait en effet, surtout après les recherches de Ghiglieri, que certaines caractéristiques orthographiques permettent de dater les textes autographes de Machiavel, quelquefois à une année près. M. Marchand a ensuite exposé les critères de ses transcriptions : les solutions adoptées ont été différentes car la tradition manuscrite des documents édités n'est pas univoque : certains textes nous sont parvenus sous forme d'autographes, d'autres sont reconstruits sur la base d'une copie, d'autres encore nous ont été transmis par plusieurs copies indépendantes.

Pour le second expert, le professeur Giuseppe Billanovich de l'Université Catholique de Milan, le livre de Marchand est un travail exceptionnel, plus proche d'une thèse d'habilitation que d'une thèse de doctorat. Il s'est déclaré heureux d'avoir pu l'insérer dans la collection « Medioevo e Umanesimo » (dont il est l'un des directeurs). Il a loué l'intelligence critique du candidat, la clarté de l'exposé, l'énorme travail accompli de façon si admirable. Il a cité plusieurs pages où la recherche attentive et patiente de M. Marchand l'a mené à des résultats complètement nouveaux.

Après délibération, le jury a décerné à M. Marchand le titre de docteur ès lettres avec la mention « très honorable ».

Aldo Menichetti.

Bernard MOREL, *L'autre et l'intime,* L'Age d'Homme, Lausanne, 1976, 275 p.

Atmosphère un peu inhabituelle, le jeudi 19 février dernier, dans la salle du Sénat, au Palais de Rumine. M. Bernard Morel y soutenait sa thèse intitulée *Méthode et religion, essai sur la méthodologie ouverte et l'expérience de la transcendance* [1]. La personne du candidat y était pour beaucoup : déjà docteur en théologie de l'Université de Genève pour une thèse de 1958 sur *Le signe sacré, essai sur le sacrement comme signe et information de Dieu,* M. Morel est professeur d'apologétique à la Faculté de théologie de cette Alma Mater. Le débat n'opposait donc pas le jury à un candidat qui doit encore faire ses preuves. Il a été tout au long le dialogue courtois et serein de collègues qui se respectent et se font mutuellement l'honneur de questions et de réponses de haut niveau. D'emblée, le professeur Christoff, directeur de thèse, a d'ailleurs tenu à rendre hommage aux qualités de l'ouvrage soumis à son appréciation, mais aussi au « geste généreux et exemplaire » de celui qui, en toute gratuité personnelle, acceptait de reprendre la place du simple candidat.

La situation était donc originale, mais le sujet choisi par M. Morel et sa manière de le traiter le sont aussi. Le seul titre de son étude annonce déjà la couleur : la méthodologie en question est celle de Ferdinand Gonseth. La mort n'a pas permis à ce philosophe d'être présent comme on l'espérait encore en automne dernier ; mais le candidat se référait trop à sa pensée pour que sa présence, malgré tout, n'ait cessé d'habiter cette soutenance. M. Morel s'est en effet proposé d'examiner la religion, ou plus exactement le « moment religieux » et les conduites auxquelles il donne lieu, en demandant à la « méthodologie ouverte » (MO) d'être sa voie d'approche. Gonseth lui-même ne s'est guère prononcé, sauf au soir de sa vie, sur le phénomène religieux proprement dit. Il restait très réservé à son endroit. Mais M. Morel, après s'en être entretenu abondamment avec lui, a estimé légitime et nécessaire de prolonger la méditation gonsethienne sur ce point. Du moment que la MO postule l'« ouverture à l'expérience », elle doit aussi être ouverte à l'expérience spécifique que représente l'irruption de la transcendance dans l'existence du sujet. Pour M. Morel, cette irruption toujours fugace de la transcendance constitue à proprement parler le « moment religieux ».

La méthode ne ressort pas indemne de cette application à un champ de pertinence (ou à un horizon de réalité, aurait dit Gonseth) pour lequel elle n'était pas faite initialement et où elle n'avait pas encore été mise à l'épreuve. Elle ne se voit pas remise en cause dans ses options et principes fondamentaux, mais s'en trouve précisée, affinée, élargie. Gonseth, on le sait, a voulu inclure dans sa méthodologie l'activité du sujet. La contribution de M. Morel porte surtout sur ce point. Il a saisi au vol une idée que Gonseth avait proposée dans une conférence de 1963: distinguer entre la « voie de l'altérité » et la « voie de l'intimité ». De son propre aveu, M. Morel développe ces expressions et la distinction qu'elles suggèrent « bien

[1] Se trouve en librairie sous le titre *L'autre et l'intime.*

au-delà de tout ce qui en a été dit par les spécialistes de la méthodologie ouverte ». Et il ajoute : « Ces développements constituent l'essentiel de ma contribution à la réflexion méthodologique proprement dite » (p. 65, n. 38).

La « voie de l'altérité » est celle de la connaissance scientifique et objective ; elle fait abstraction, par méthode et par souci d'universalité, des délibérations intimes du sujet connaissant. Mais si elle fait ainsi le silence, par pudeur et nécessité, sur le travail qui s'accomplit sur la « voie de l'intimité », elle ne le supprime pas. Au contraire, elle le suppose et en a besoin. Toute bonne méthodologie doit en tenir compte et inclure dans sa réflexion, si elle se veut complète, ces conduites de l'intimité. C'est, si l'on veut, une version moderne et ajustée à nos procédures actuelles, du vieil adage rabelaisien selon lequel « science sans conscience n'est que ruine de l'âme ». Mais M. Morel ne se contente pas de le répéter ou de l'affirmer ; il le démontre méthodologiquement.

Cette confrontation avec la méthode influe aussi sur la religion, on pouvait s'y attendre. La religion, pour reprendre le vocabulaire de M. Morel, donne lieu à des conduites, qui supposent elles-mêmes la mise en œuvre avouée ou non de certaines méthodes, même si ces conduites et ces méthodes se déploient toutes sur la « voie de l'intimité ». M. Morel entreprend donc de définir une méthodologie de la vie spirituelle. C'est une entreprise audacieuse, surtout quand on sait combien elle peut être suspecte aux yeux des scientifiques comme à ceux des philosophes ou des théologiens. Ainsi se demandera-t-on si M. Morel a raison de restreindre le « moment religieux » aux seules irruptions de la transcendance et de considérer que la méthode de la voie intime consiste à éliminer cette transcendance en maîtrisant les vertiges et les perturbations qu'elle a provoqués dans la vie du sujet. Mais on devra admirer l'élégance et la délicatesse, un peu précieuses peut-être, de ses analyses et de ses descriptions, leur capacité d'éclairer le processus des délibérations intimes qui, du côté du sujet, accompagnent les procédures mises en œuvre dans la recherche scientifique. Il y fallait une « somme d'expériences spirituelles », comme l'a relevé M. Christoff, et ce n'est pas une moindre entreprise, ni un moindre enjeu, de chercher à conjoindre ainsi dans un même propos méthodologique les démarches complexes de l'expérimentation scientifique et celles de l'expérience intime.

* * *

Devant cette étude originale, nouvelle et stimulante, M. Christoff a posé surtout trois questions :

a) La réflexion de M. Morel ne se limite-t-elle pas trop à l'activité du sujet individuel, sans prendre en considération l'aspect collectif de la connaissance, tel que la sociologie le met aujourd'hui en évidence ?

b) Le fait que le modèle méthodologique de M. Morel a été élaboré par Gonseth sur la voie de l'altérité ne le rend-il pas trop contraignant et ne lui interdit-il pas d'élucider toute l'intimité ?

c) Le mystère du sujet que la voie de l'intimité met en évidence transcende-t-il le sujet, ou n'est-il que l'une de ses dimensions ? et dans ce deuxième cas, le propos de M. Morel ne pourrait-il pas faire naître à son endroit le soupçon (inopportun !) d'athéisme ?

Réponses de M. Morel :

a) L'homme n'est jamais seul. L'environnement participe toujours à l'expérience de l'individu et parfois la conditionne. Mais toute expérience vécue l'est par un sujet et c'est à cet échelon que la réflexion méthodologique est d'abord nécessaire.

b) On ne peut rien changer au fait que Gonseth a effectivement noué sa réflexion sur la voie de l'altérité. Dès lors, le seul problème intéressant est de savoir si les schématisations élaborées sur la voie de l'altérité restent valables sur celles de l'intimité. Même si le modèle gonsethien n'y est jamais réalisé que d'une certaine manière, la voie de l'intimité exige qu'il le soit suffisamment si doit s'y déployer une conduite digne de ce nom.

c) M. Morel refuse de choisir entre les deux possibilités signalées par M. Christoff. C'est un point sur lequel le mystère du sujet ne peut être élucidé.

M. Christoff avait encore soulevé une quatrième question que nous reprendrons en partie dans notre conclusion et que nous pourrions résumer ainsi : dans un domaine qui touche d'aussi près à la foi, est-il possible de s'en tenir aux seuls problèmes de méthode, ou bien la réflexion de M. Morel n'est-elle pas sous-tendue malgré tout par une option religieuse précise, voire par la référence à une vérité « révélée » ? M. Morel ne lui a pas réellement répondu. Il est vrai que le second opinant allait relancer le débat sur ce point.

Le professeur Henri Germond était en effet chargé d'intervenir en ses qualités de théologien et d'historien des religions. Au gré d'une intervention qui eût pu être plus brève, il s'est d'abord étonné que le mot Dieu apparaisse une seule fois dans cette thèse sur la religion ; ensuite, que la religion dont parle M. Morel ne soit pas celle qu'envisage d'ordinaire la science des religions, avec ses rites, ses dogmes, ses institutions ; il s'est enfin demandé si la méthode mystique que M. Morel décrit à la fin de son ouvrage ne contredit pas ses options initiales, en misant sur la passivité et l'effacement du sujet plutôt que sur son activité responsable.

Pour M. Morel, la religion peut être considérée sous de multiples aspects ; il en a choisi un, qu'il estime décisif en l'occurrence, mais il n'exclut pas d'autres approches. De toute manière, la religion est partout, même quand il n'en est pas expressément question. Et s'il préfère l'idée de transcendance à la nomination expresse de Dieu, c'est que, méthodologiquement, le mot même de transcendance vient exprimer sous sa plume l'aveu de notre ignorance. Quant à la nature de la mystique à laquelle son essai aboutit, M. Morel refuse pratiquement d'entrer en délibération ; il préfère reconnaître qu'il n'a pas fait lui-même d'expérience mystique.

Sur ce troisième point, l'opinant et le candidat ne se sont manifestement ni rencontrés, ni compris. C'est dommage. Cette dernière partie de la thèse soutenue par M. Morel est celle qui, à la lecture, nous a laissé le plus perplexe. Serait-ce parce que l'auteur se sent et se reconnaît ici étranger aux expériences mystiques dont il parle ? Sa manière de circonscrire ces expériences en les identifiant à la visée des disciplines spirituelles pratiquées par des confréries plus ou moins aristocratiques est-elle aussi « idoine » qu'il l'imagine ? La mystique conjointe aux expériences de la vie intime n'est-elle pas plus quotidienne et plus banale qu'il le donne à entendre ? Ne qualifie-t-elle pas en permanence notre activité la plus ordinaire et M. Morel n'aurait-il pas dû accorder plus d'importance au choix de la mystique que l'on entend pratiquer ? Nous regrettons que le débat n'ait pu s'engager vraiment sur ce point. Il aurait permis d'éclairer un aspect de l'étude de M. Morel qui, en dépit des apparences, n'est probablement pas aussi évident que la première lecture le laisse supposer.

Le professeur Jean-Blaise Grize, de Neuchâtel et maintenant de Paris, était le troisième et dernier opinant. Il a voulu respecter le principe gonsethien de compétence et s'en est tenu à l'examen des pages que M. Morel a consacrées à la notion d'expérience et à son élargissement. Ce sont effectivement celles dans lesquelles il nous apporte l'une de ses contributions les plus intéressantes et les plus

nécessaires. M. Grize a examiné en logicien les expressions auxquelles M. Morel recourt pour parler du sujet connaissant et de son activité. Il a repéré ainsi trois manières différentes de l'envisager :

a) un sujet qui s'adonne à des procédures de vérification et qui pourrait être dit « épistémique » ;

b) un sujet qui se veut honnête et qui pourrait être dit « conscient » ;

c) un sujet qui entend se montrer ouvert et courageux et qui pourrait être dit « psychologique ».

Or, quand M. Morel parle du rôle du sujet dans l'ouverture à la nouveauté, de quelle nouveauté s'agit-il : un fait est-il nouveau parce que le sujet le *perçoit* comme tel, ou bien parce que le système explicatif auquel le sujet se réfère ne le prévoyait pas ?

Dans sa réponse, M. Morel a reconnu ne s'être guère arrêté à ce problème, d'autant moins que la perspective méthodologique dans laquelle il a voulu se situer ne semblait pas le lui imposer. Seul le sujet peut décréter s'il y a nouveauté ou non, et c'est à lui de décider s'il convient ou non de réviser le système (le schématisme) auquel il se réfère. Quant aux différents aspects sous lesquels l'activité du sujet peut être envisagée, ils ne sauraient être complètement isolés les uns des autres. Dans l'expérience, le côté « épistémique » tend évidemment à l'emporter, mais la réflexion sur la méthode impose de prendre aussi en considération les autres aspects du sujet dont l'activité est également requise. C'est dire combien on se trouve ici au carrefour de plusieurs disciplines.

M. Grize s'est enfin demandé si les deux voies mises en évidence par M. Morel ne supposent pas le recours à deux langages distincts : l'un, celui de la MO, qui serait technique (métalangue), et l'autre (la langue) qui est symbole et poésie. Il a cité une phrase de sa thèse qui semble conduire en effet le langage méthodologique aux confins de ses possibilités : « La méthode est poésie dans la mesure de son idonéité » (p. 150).

Dans une réponse qui était une conclusion, M. Morel a montré qu'il faut distinguer en effet entre le langage symbolique, qui est à proprement parler celui *de* l'expérience de la transcendance, et le langage *sur* cette expérience, qui est celui de la MO. Il n'en maintient pas moins que, parfois, la rigueur et la convenance du discours mathématique ou scientifique dénotent une indubitable beauté. Et il se réjouit de pouvoir considérer que, dans ces moments de grâce, la méthode peut *aussi* être poésie et symbole.

La réconciliation de la méthode (ou de la science) et de la religion serait-elle ainsi chose faite ? M. Morel a eu la sagesse méthodologique et spirituelle de conclure son ouvrage en ces mots : « La convenance réciproque est en devenir, elle n'est pas une conclusion : ma *non conclusion* » (p. 265).

* * *

On ne peut rédiger un compte rendu comme celui-ci, qui reste très sommaire, sans prendre conscience de toutes les questions qu'on voudrait encore poser soi-même. En voici au moins une que nous avons déjà annoncée. Pendant sa soutenance, M. Morel a insisté à plusieurs reprises sur son dessein de s'en tenir à un propos strictement méthodologique. Il a donc renvoyé le choix d'une spiritualité particulière à la libre décision des individus, se défendant absolument de choisir à leur place. Or la lecture de son ouvrage montre qu'il a lui-même choisi, entre les diverses approches possibles de la religion, celle qui convenait le mieux à la thèse qu'il entendait défendre. Au fil des pages, nous avons même relevé des

indices qui nous donnent à penser que, malgré qu'il en ait, l'expérience spécifiquement chrétienne de la transcendance n'est pas étrangère à ce choix. Mais M. Morel ne nous explique pas au nom de quelle démarche, c'est-à-dire de quelle méthode, il est passé du phénomène religieux tel qu'on l'envisage d'ordinaire, avec toute sa complexité, à la définition que lui-même donne du « moment religieux ». Il ne nous indique pas non plus, ensuite, comment ce « moment »-là se situe par rapport à l'ensemble du phénomène religieux, ou comment la manière dont il le conçoit se répercute sur l'ensemble du champ sémantique « religion », voire comment elle permet d'organiser ce champ jusqu'à surmonter méthodologiquement la complexité chaotique qui le caractérise trop souvent. Une telle préoccupation ne relève évidemment plus de la méthodologie des sciences dans laquelle M. Morel a voulu rester cantonné. Mais concrètement, le chercheur peut-il éviter que les irruptions de transcendance susceptibles de le visiter se manifestent par exemple sous la forme de religions définies ou constituées ? Comment la MO finit-elle par influencer cette constitution ?

M. Morel a voulu que sa conclusion n'en soit pas une, et il laisse ce problème ouvert. Le fait que cette question nous reste dans l'esprit est peut-être le signe qu'il a réussi dans son entreprise. Il est en tout cas l'indice que la lecture de cette thèse ne peut laisser indifférent.

Bernard Reymond.

Philippe JUNOD, *Transparence et Opacité,* L'Age d'Homme, Lausanne, 1976, 440 p.

Considérée globalement, l'« esthétique » (c'est-à-dire le corpus des multiples esthétiques occidentales depuis l'Antiquité) apparaît comme une manière de « patchwork » déroutant, qu'on hésite à constituer en une discipline unitaire. Au contraire de la philosophie, de l'histoire ou de l'économie, domaines traditionnellement reconnus comme tels, l'esthétique semble en effet formée à la manière de certains Etats modernes par confédération arbitraire de régions soustraites aux pays limitrophes. Associer les écrits de Helmholz, de Hegel ou de Proudhon sur les beaux-arts revient ainsi à former autoritairement un domaine instable, tiraillé par les doctrines respectivement scientifique, philosophique et politique qui en rendent extérieurement raison.

Cependant, d'un autre point de vue, cette disparité d'appartenance offre pour ainsi dire une perspective cavalière sur les sciences humaines, et permet de déterminer certains dénominateurs communs qu'en un terme marxiste on pourrait qualifier d'*idéologie* — nous y reviendrons. Encore s'agit-il de maintenir une distance critique à l'égard d'une région aussi hétéroclite et de l'aborder avec des instruments méthodologiques qui permettent de s'y orienter. C'est le premier mérite et la véritable originalité du copieux ouvrage de Philippe Junod, présenté comme thèse de doctorat à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, que de nous *repérer* dans la jungle des esthétiques occidentales — et c'est pour cette raison précisément que nous pouvons apprécier la déconcertante érudition de l'auteur autrement que comme une simple performance académique.

La constante idéologique qui transparaît dans la quasi-totalité des esthétiques occidentales a pour nom *mimésis :* antériorité d'un modèle, préexistence d'un contenu sur la forme, postulat réaliste qui réduit le rôle de l'artiste à celui d'un

traducteur ou d'un copiste. L'idolâtrie moderne du génie créateur n'y change rien, qui tient le style pour un écart individuel, une infraction personnelle à la norme, et qui par conséquent laisse intacte la notion de mimésis.

Celle-ci trouve sa forme la plus apparente dans toutes les doctrines réalistes ou naturalistes, issues de l'Antiquité, et qui, dans les temps modernes, vont éclater sous la pression de leurs contradictions internes. L'auteur fait néanmoins valoir l'extraordinaire obstination du principe naturaliste à se reconduire et à se ressourcer malgré les dénis que lui infligent successivement l'optique scientifique, la découverte de la photographie et la psychologie expérimentale. Les protestations des artistes modernes quant à leur « sincérité », quant à l'authenticité de leur sensibilité et de leurs inflexions personnelles apparaissent comme un ultime avatar du principe de la transparence esthétique — seulement déplacée du Réel sur un Moi ineffable.

Bien que moins évidente, la mimésis régit aussi impérieusement toutes les formes de symbolisme, en symétrie inverse du naturalisme : on passe cette fois du réel de l'apparence à celui de l'Idée, et de la perception rétinienne à la contemplation visionnaire. Mais on ne sort pas de l'esthétique mimétique, qui postule une positivité première dont l'œuvre artistique reste de toute manière la transcription.

Dans les deux cas, celui de l'imitation de la nature, et celui de la peinture d'idées, l'activité de l'artiste est dévaluée, puisqu'elle se fonde sur une vision passive et sur l'exécution d'une image qui n'est pas *productive* à proprement parler. On serait en droit de penser qu'il s'agit là de préjugés de philosophes, susceptibles d'être démentis par les artistes, si soucieux depuis la Renaissance de se poser en créateurs face aux artisans. Or ce sont les artistes, précisément, qui font le plus servilement référence aux postulats du réalisme ontologique et aux lieux communs les plus consternants, en contradiction patente avec leur pratique réelle ! L'auteur assortit ses remarques d'une anthologie édifiante de professions de foi d'artistes, notamment sur le thème de la préméditation de l'œuvre, du respect de la nature, de l'art-peinture-de-l'âme, etc.

Il eût été intéressant que l'auteur poursuivît son analyse sur cette distorsion entre la production des artistes et leurs déclarations verbales. Peut-on seulement l'expliquer par la pesanteur propre du langage, par une force d'inertie terminologique qui rabattrait toute explication sur des schémas conventionnels ? Mais on a souvent le sentiment que la profession de foi fonctionne comme une véritable *dénégation* (au sens psychanalytique), comme si elle représentait un tribut payé plus ou moins consciemment à l'idéologie du temps pour autoriser des audaces provisoirement injustifiables dans le registre de la création.

Si tel était le cas, les écrits et les déclarations sur l'art devraient appeler une lecture *symptomale,* qui tienne compte du contexte idéologique et terminologique, des détours stratégiques de l'expression, des déplacements et des dénégations. C'est la seule réserve que nous émettrions à l'égard de l'auteur, qui excelle à prendre au mot ceux qu'il analyse, à épingler leurs lieux communs, et qui se laisse aller parfois à sa verve polémique jusqu'au dénigrement. Il faudrait admettre pourtant qu'un texte de Diderot, de Camille Mauclair ou de Mallarmé est toujours *pluriel,* à l'instar d'une œuvre plastique, qu'il réserve des aspects latents pour tout nouvel éclairage, et qu'il s'offre par conséquent à une lecture *spectrale* dont le lecteur est toujours largement responsable.

En revanche, Philippe Junod accorde une lecture très généreuse aux théories esthétiques du philosophe allemand Konrad Fiedler, qu'il présente comme « le père de l'art moderne ». En effet, Fiedler récuse l'ontologie mimétique aussi bien sous sa forme réaliste que spiritualiste, résolvant du même coup les impasses dua-

listes qui en découlent : sensible/intelligible, subjectif/objectif, apparence/réalité, etc. Il fonde une esthétique « poétique » (au sens étymologique de « production ») sur un monisme radical, qui se définit par la notion de *visibilité* conçue dans une perspective génétique : la peinture n'est pas reproduction ni traduction mais constitution même du spectacle. Faire voir, c'est produire du visible. Peindre, c'est faire ressentir le visible comme production, par suspension de l'« attitude naturelle ». Fiedler apparaîtrait ainsi comme le précurseur du Gestaltisme et de la phénoménologie. Ses théories, victorieusement opposées à celles de Mallarmé ou Proust, ses contemporains, justifieraient et fonderaient leur poétique tout en réfutant leur esthétique.

Est-il vraiment légitime de créditer ainsi Fiedler d'intuitions géniales sur l'opacité du signifiant linguistique ou pictural, sur l'immanence du contenu, et sur l'intransitivité et l'irréductibilité du langage artistique en général ? Le fait est que son idéalisme nuageux se prête particulièrement bien à de telles projections, à l'instar de la tache de Rorschach dont l'éditeur a orné (malicieusement ?) la couverture des exemplaires de librairie de la thèse de Philippe Junod... Mais peut-être est-il aussi oiseux de chercher si Merleau-Ponty était déjà dans Fiedler, comme le veut Junod, que de vérifier si les poèmes saturniens contenaient effectivement les anagrammes qu'y lisait Saussure, quand c'est justement la fertilité d'une lecture qui est déterminante — n'est-ce pas là précisément l'essentiel de la conclusion de l'auteur sur l'interrogation philosophique de l'œuvre d'art ?

Quoi qu'il en soit de la réalité des intuitions fiedlériennes, elles donnent prétexte dans les deux dernières parties de la thèse à une série d'analyses critiques très pénétrantes de certaines notions issues de la tradition aristotélicienne, reconduites sous diverses formes depuis la Renaissance, et qui se sont invétérées au point de faire partie du sens commun, comme les oppositions de la conception et de la réalisation, de la concertation et du hasard, de l'idée et de la forme, de l'intellection et de l'émotion. L'auteur démontre subtilement que la psychanalyse, l'analyse marxiste ou la sémiologie appliquées à l'art restent largement tributaires de telles dichotomies inhérentes à l'esthétique de la mimésis : « Si l'on admet que l'opacité constitue la différence spécifique du phénomène artistique, il faut aussi admettre qu'une critique qui considère l'œuvre comme transparente, c'est-à-dire qui vise *derrière* elle un sens qui lui serait extrinsèque et antérieur, ne peut que méconnaître ses qualités propres et s'en interdire une compréhension 'objective' » (p. 292). Philippe Junod nous propose, à titre de contre-épreuve, des analyses de Rodolphe Töpffer, Juan Gris, Paul Klee, d'autant plus éclairantes qu'elles sont effectivement dégrevées des hypothèques ontologiques de la mimésis.

Quelle que soit la dette que l'auteur croit devoir reconnaître à Konrad Fiedler, nous ne pensons pas dévaluer sa thèse en la plaçant plutôt dans la trajectoire de Merleau-Ponty, dont elle développe péremptoirement les indications esthétiques — qui étaient restées à l'état d'esquisse. Mais c'est davantage encore à partir d'une fréquentation très intime de l'art moderne que Junod établit les notions centrales d'« opacité » artistique et d'immanence du sens sur lesquelles il entend fonder une analyse vraiment intrinsèque de la création plastique. Evoquant Flaubert, qui voulait écrire « un livre sur rien » et qui déclarait : « j'aime dans la peinture, la Peinture », Junod commente l'évanouissement du « motif » chez les impressionnistes : « Les « séries » de Monet, qui sont bien des « tableaux sur rien », constituent en fait une remise en question du fait pictural lui-même. Ici déjà, l'acte sécrète son propre objet, et le vrai thème de l'œuvre, c'est le problème de peindre. Opaque, la touche ne l'est pas seulement en ce qu'elle reste apparente, mais surtout en ce qu'elle prend conscience de son efficacité à organiser activement

l'espace pictural. De forme, elle devient formatrice. De tache, geste. L'esquisse trouve ici son accomplissement, non pas en se figeant dans la perfection d'une « réalisation » achevée, mais en s'ouvrant à l'imprévu de sa propre responsabilité » (p. 258). C'est sur la base de telles intuitions que l'auteur construit sa méthode.

Curieusement — et c'est ce que notait Olivier Revault d'Allonnes, membre du jury, lors de la soutenance de thèse — Philippe Junod ne parle à aucun moment d'*idéologie* à propos des multiples théories de la mimésis, un terme qui pourtant marquerait leur relation au contexte socio-culturel du capitalisme occidental. En effet, la transparence attribuée au langage plastique ressortit évidemment à une « économie politique du signe » qui régit aussi bien les signifiants monétaires, linguistiques, figuratifs, et les multiples signes sociaux distinctifs. De même, la référence à un Réel ontologique, de nature intelligible ou sensible, est en relation directe avec la fiction d'un ordre intemporel dans le registre éthique ou politique. Le postulat d'un Moi ineffable à la source de la création plastique n'est qu'une forme sublimée de l'atomisation individuelle propre au libéralisme économique. Il y a là un réseau de relations qu'on ne saurait faire grief à l'auteur d'avoir éludées, puisque tel n'était pas son propos : il eût été contraire au principe même de la théorie de l'« opacité » d'accommoder le regard analytique au-delà du fait proprement esthétique sur un contexte socio-politique qui, de toute manière, devrait faire l'objet d'une étude particulière.

Aussi bien la thèse de Philippe Junod, qualifiée de « magistrale » par les membres de la commission d'experts, a-t-elle été gratifiée de la mention « très honorable » par le Conseil de Faculté.

Michel Thévoz.

J.-Claude Piguet, *La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme,* A la Baconnière, Neuchâtel, 1975 (Collection « Langages »).

Au moment de présenter cet important livre de J.-Claude Piguet, je voudrais évoquer un souvenir déjà ancien. En février 1953, alors que je projetais un ouvrage sur le problème de la connaissance d'autrui, J.-Cl. Piguet m'écrivit pour m'encourager à aller de l'avant. Sa lettre esquissait toute une démarche aboutissant à une dernière étape : « la connaissance de l'âme même, c'est-à-dire de l'individu », et posait la question : « La connaissance de l'individuel est-elle possible ? » Elle affirmait en outre qu'en art « on connaît l'individuel » comme « un véritable autrui ». Et elle se terminait par un avertissement : « Tu vois que ton livre, je suis prêt à l'écrire. » Parole prophétique ! J.-Cl. Piguet a écrit le livre. Ou plutôt les livres. En 1959, *De l'esthétique à la métaphysique* (La Haye, Nijhoff). En 1960, *L'œuvre de philosophie* (Neuchâtel, A la Baconnière). Et maintenant *La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme.* Au cours de ces trois ouvrages on voit se préciser de mieux en mieux un projet philosophique qui se trouvait en 1953 déjà au cœur de la pensée de J.-Cl. Piguet et qui n'a cessé de susciter mon intérêt, même si je ne partage pas la confiance de l'auteur en l'efficacité de toutes les démarches qu'il propose.

Le dernier livre est-il une somme ? — On pourrait le penser lorsqu'on feuillette les quelque mille pages — non numérotées — du volume et que l'on voit se succéder de 0000 à 9999 les numéros d'ordre des paragraphes. Pourtant il s'agit uniquement d'un « travail d'approche des conditions dans lesquelles l'œuvre de philosophie pourrait, dès aujourd'hui, être pensée et écrite » (1000). Un tel travail implique des risques, mais l'auteur, convaincu que « l'esprit d'aventure est essentiel à l'esprit philosophique » (0510), accepte de les courir, dans l'espoir de doter notre époque d'une thérapeutique définie comme une « réforme de l'entendement » (9222) instituant une juste liaison de la pensée à la réalité et à son propre langage.

L'œuvre de philosophie est « le lieu où se formule la connaissance de l'individuel » (1110). Telle est la thèse maîtresse. Son examen exige que l'on s'arrête tout d'abord aux trois termes fondamentaux servant à caractériser l'individuel : *singularité, totalité interne, sens.*

L'individuel n'est pas le particulier, mais le *singulier.* Le particulier résulte d'une division du général, c'est l'un quelconque des termes subsumés sous le général. Le singulier est un existant irremplaçable, saisi en dehors de toute appartenance à une classe, par exemple « mon enfant ». Le particulier apparaît au terme d'un acte de la pensée, alors que le singulier se rattache d'emblée à l'ordre de l'être. Dans le singulier se profile la présence de l'*universel,* qui n'est pas un concept, mais un mode d'être transcendant. Faute de faire ces distinctions, nous appréhendons l'individuel comme un cas particulier et manquons sa singularité. Il importe que la pensée philosophique dispose au plus vite d'un instrument qui lui permette d'éviter cette confusion et de parvenir à une connaissance de l'individuel en tant que tel. Cet instrument sera fourni par la *logique du réalisme,* dont J.-Cl. Piguet se propose de jeter les bases.

L'individuel est une *totalité interne.* Son unité est fondée non sur une fermeture opérée par le moyen d'une limite extérieure, mais sur une différenciation interne n'excluant aucun élément comme « indifférent » : en lui « tout est différencié » (3123). Dans un tel cas le tout entier est présent en chacune de ses parties et les relations entre elles sont irréversibles, étant elles-mêmes des différences dans le tout. L'unité ainsi réalisée est une « unité de communion », caractérisée par la « présence immédiate » dans la totalité de la « vérité qu'elle est » (3233). Par là une telle totalité est « expressive » (3233).

L'individuel est « le *sens* que ma pensée aimerait connaître » (0410). Il s'agit d'un sens qui n'est obtenu ni par composition des parties ni par division du tout, mais d'un sens « indivis » (4151), propre à la totalité interne comme telle. Si l'individu est sens, c'est en raison de la présence en lui de l'universel saisi selon une dimension verticale. J.-Cl. Piguet confère à cet universel un statut ontologique qui n'est pas sans rappeler celui de l'Idée platonicienne et il semble près d'admettre une certaine pérennité du sens. Telle est en tout cas la thèse sous-jacente à sa conception de l'œuvre d'art qui, nous dit-il, doit être comprise « telle qu'elle est *sub specie aeternitatis* », car elle est « toujours accomplie dans sa perfection » (4155). Mais l'œuvre d'art n'est pas la seule forme d'individuel que reconnaisse J.-Cl. Piguet. Son livre en mentionne beaucoup d'autres : la personne d'autrui, une action libre, la naissance, la mort, l'amour, un événement historique, un paysage, la nature, etc. Le mode de présence du sens est-il dans tous ces cas du même ordre que celui du sens de l'œuvre d'art ? Le sens est-il toujours *là,* quitte à se manifester ou à être compris progressivement ? Ne le voyons-nous pas se construire à travers des actes, des paroles, des événements, qui tantôt le précisent et l'enrichissent, tantôt le menacent et le contestent ?

Ces questions posent le problème de la relation entre l'individuel et la conscience qu'on en prend. Pour J.-Cl. Piguet cette relation est elle-même une « relation interne » (4411), « car dans une totalité interne, la chose et la conscience de la chose ne sont qu'une seule et même chose » (4326). Cette thèse est l'expression d'un « monisme ontologique » niant toute séparation, dans les réalités individuelles, entre « leur état (positif) de chose et leur état vécu comme conscience de la chose ». Il en résulte que l'individuel est toujours une réalité « interprétée », livrée dans une expérience vécue (1471).

Il convient en outre de distinguer deux cas : celui où la conscience qui est liée à l'individuel est une conscience contemplative, et celui où l'individuel est d'abord déterminé par une conscience créatrice ou active qui l'engendre ou le fait vivre. Tel est en particulier le cas de l'œuvre d'art. Déterminée comme totalité interne par un acte de création, elle est à son tour déterminante d'un acte de contemplation, et ces deux actes sont ontologiquement liés : dans la réalité plénière de l'œuvre d'art la conscience créatrice et la conscience contemplative sont unies, et c'est ce « phénomène de conscience », cette « expérience vécue de la beauté » (5620) qui constituent à proprement parler l'objet de la connaissance esthétique.

En somme, si je comprends bien la pensée de J.-Cl. Piguet, son monisme ontologique se développe à deux niveaux. D'une part comme affirmation de la liaison entre une conscience percevante et des données qui deviennent totalité interne par l'effet de cette perception : telle serait l'expérience d'un paysage. D'autre part comme affirmation de la liaison entre une conscience percevante et une autre conscience. Dans ce second cas il y aurait deux totalités internes : la réalité déterminée par l'autre conscience et mon expérience de cette réalité — par exemple l'œuvre d'art ou la personne d'autrui d'un côté, et de l'autre ma contemplation de l'œuvre ou ma relation vécue avec autrui. Or ces distinctions me semblent souvent trop peu marquées et la spécificité propre des diverses réalités individuelles voilée sous des formules trop générales qui s'appliqueront à l'expérience momentanée d'un coucher de soleil où ma conscience seule est engagée aussi bien qu'à l'expérience durable de l'amour où ma conscience se découvre peu à peu liée à une autre conscience au sein d'une totalité interne faite de mille circonstances diverses. Les catégories de la logique du réalisme, encore à trouver (cf. 4731), permettront-elles de mieux spécifier les diverses formes d'individuel ? — On peut l'espérer, mais on peut aussi se demander s'il n'y a pas entre ces formes des différences ontologiques irréductibles obligeant à concevoir plusieurs logiques du réalisme, par exemple une logique esthétique et une logique de la Révélation chrétienne. Telle est l'hypothèse que suggère le § 4155, où se trouvent distinguées des totalités internes théoriques et des totalités internes pratiques.

Toute totalité interne peut être l'objet d'un processus de « détotalisation » substituant des relations externes entre parties aux relations internes. Au cours de ce processus surgit une conscience qui est elle-même externe et cherche à se signifier la totalité du dehors, en la considérant non plus comme un individuel intérieurement habité par un universel, mais comme un particulier pris dans l'extension d'une généralité. J.-Cl. Piguet s'arrête longuement à certains processus historiques de détotalisation, qu'il retrace selon leurs grandes dimensions, en vue de faire ressortir les mécanismes qui ont présidé à l'apparition de la pensée occidentale moderne, marquée par la prédominance de la science. Le plus important de ces processus est à ses yeux celui qui a frappé le *logos* grec, où s'unissaient à l'origine la réalité, la pensée et le langage. Par une progressive détotalisation ces trois constituants du *logos* sont devenus pour la conscience moderne des termes extérieurs l'un à l'autre, entre lesquels diverses formes de relations peuvent être tirées.

Une attention particulière doit être vouée à l'une de ces formes, caractérisée par la fonction médiatrice du langage dans le cours d'une démarche où la pensée va à la réalité en s'appuyant sur le langage. Reprenant un terme consacré par la Querelle des Universaux, mais sans prétendre à une pleine exactitude historique, J.-Cl. Piguet considère que cette démarche est le propre du *nominalisme* et soutient que toute la science moderne pratique ce mode de pensée, car pour celle-ci « ce sont les formulations qui confèrent un sens aux choses formulées » (2333).

La « méthode philosophique spécifique » (4026) qu'il s'agit maintenant de découvrir devra se libérer du nominalisme, qui constitue l'obstacle majeur à toute connaissance de l'individuel, et mettre en œuvre le *réalisme*. Elle opérera sur le fond d'un *dualisme épistémologique* pour lequel la totalité interne se distingue de la connaissance qui l'envisage comme son objet. Elle s'opposera ainsi à la méthode dialectique, qui confond le mouvement de l'être et le mouvement de la connaissance.

Ce dualisme épistémologique oblige à distinguer rigoureusement le langage que nous tient l'individuel et le langage que nous utilisons pour connaître l'individuel. Le premier fait un avec le *sens* même de l'individuel. Quant au second, il est de l'ordre de la *signification*. Dans cette perspective dualiste, le sens de la totalité interne, tel qu'il est vécu et *reconnu* dans l'expérience, est autre chose que la signification du langage énonçant la *connaissance* que nous en avons. Confondre ces deux plans, c'est, selon J.-Cl. Piguet, commettre une erreur qui est au principe de l'herméneutique.

En vertu du § 1110, cité plus haut, l'œuvre de philosophie est de l'ordre de la signification, et non du sens. C'est là un point de vue dont J.-Cl. Piguet ne mesure pas, me semble-t-il, toutes les conséquences. S'il a l'avantage d'instituer une stricte démarcation entre l'œuvre de philosophie et l'œuvre d'art, il implique d'autre part que l'œuvre de philosophie n'est pas une totalité interne et que, n'étant pas sens, elle ne peut être au principe d'un discours significatif. Comment expliquer alors que l'œuvre d'un philosophe puisse engendrer une interprétation qui, tels certains traités de Plotin commentant des textes platoniciens, sera à son tour une œuvre philosophique ? Comment, plus généralement, expliquer que la tradition philosophique ne cesse de susciter de nouvelles significations philosophiques ? Ces questions ne peuvent recevoir de réponses que si l'œuvre philosophique, tout en étant significative à l'égard d'un sens antérieurement donné, se constitue à son tour comme sens. Selon le § 7017, la vie du Christ est un sens précédant les significations du récit biblique, et ce récit est à son tour un sens précédant les significations des épîtres pauliniennes. J.-Cl. Piguet voit donc fort bien lui-même que l'ordre des significations peut devenir un ordre du sens et rien ne devrait l'empêcher, me semble-t-il, de reconnaître que les textes philosophiques sont à cet égard comparables aux textes bibliques.

La clé de la logique du réalisme est le renversement du rapport liant, dans la pensée nominaliste, le sens et la signification. Au lieu de déterminer le sens de la chose par la signification de nos énoncés, cette logique a pour tâche de trouver un langage tel que ses significations soient déterminées par le sens même de la chose. Par rapport au langage de l'individuel, celui de la connaissance se présente alors comme un métalangage (cf. 4436), instrument d'un ordre syntaxique fondé sur un ordre sémantique préalablement donné. En d'autres termes, ce *renversement sémantique* consiste à « partir de la réalité pour descendre aux énoncés qui s'y rapportent » (4730).

Un tel renversement suppose une condition préliminaire : l'accueil silencieux du sens. Ce moment du silence tient une place privilégiée dans la démarche sui-

vie par J.-Cl. Piguet. Ce n'est pas celui où la conscience accéderait à un indicible défiant toute tentative d'énonciation. Il précède au contraire le moment de la connaissance et de sa formulation adéquate. Qu'une telle formulation soit possible, que le réel tout d'abord contemplé silencieusement puisse donner lieu à un langage contrôlable, cela ne semble pas faire de doute pour notre auteur ; et, s'il dénonce le bavardage, ce n'est pas au nom d'un indicible, mais d'un langage bien formé, dont nous sommes « les maîtres » (7373). Quant à l'idée d'un indicible, toute son œuvre la rejette, me semble-t-il. Mais, au lieu de le suivre dans ce refus, on pourrait se demander si le langage qui dit le mieux le réel n'est pas un langage qui a fait l'expérience de limites indépassables et cherche à intégrer le silence comme un moment constitutif de son propre devenir, au lieu d'en faire une simple étape préalable. Tel est le langage de certains auteurs mystiques, qui — preuve en soit Plotin — ne sombrent pas forcément dans le « mutisme » (cf. 4730).

Comment le renversement sémantique se manifeste-t-il au niveau de la logique et du langage qu'il doit fonder ? Répondre à cette question, c'est tenter de caractériser quelque chose qui reste encore à trouver. En recueillant diverses indications tout au long du volume, je distinguerai trois axes pouvant orienter la recherche.

D'une part il faudra constituer une méthode privilégiant le point de vue de la compréhension sur celui de l'extension. Les règles de cette méthode conduiront à remettre en question les procédés de la pensée analytique, qui manque les totalités internes en les projetant sur le plan des relations externes. Le plus important des procédés frappés par cette mesure est la prédication, c'est-à-dire la mise en rapport d'un sujet et d'un attribut par la copule « est ». En même temps cette méthode cherchera à valider des démarches que la pensée analytique tient souvent pour suspectes, spécialement l'analogie.

D'autre part on tirera profit des travaux de divers philosophes qui, d'une manière ou d'une autre, mettent en œuvre le renversement sémantique. Dans cet ordre de recherche figure par exemple la découverte par Austin des énoncés performatifs, qui supposent l'existence réelle d'une personne individuelle. Une étude récente d'un philosophe français, M. Francis Jacques, apporterait, me semble-t-il, d'autres éléments intéressants : abordant le problème de l'altérité personnelle à partir d'une position linguistique, il analyse l'énonciation, c'est-à-dire la mise en exercice de l'appareil de la langue par un acte individuel d'appropriation, et montre comment la personne d'autrui et la mienne y font acte de présence en prenant tour à tour la parole comme Je et Tu. (Cf. le recueil collectif *Philosophie et relations interpersonnelles,* Presses de l'Université de Montréal, 1973, pp. 103-146.)

Enfin on s'arrêtera à certaines disciplines qui se trouvent également placées devant la tâche de réaliser le renversement sémantique et sont peut-être en voie de trouver une solution.

Tel est tout d'abord le cas de l'esthétique, et spécialement de l'esthétique musicale. L'expérience dont cette dernière doit partir est celle de l'*image musicale,* « ensemble de notes, formant une totalité interne, tel que [...] cet ensemble soit le *sens* qui donne aux notes et aux intervalles leur signification musicale » (6221). Cette expérience réalise la conjonction d'un universel saisi comme sens selon une dimension verticale — par exemple le Destin dans la *Ve Symphonie* de Beethoven — et d'un singulier saisi comme forme selon une dimension horizontale. D'autre part elle n'est « ni externe ni interne, mais globale » (6215) : elle constitue une rencontre de ce qui vient de moi et de ce qui ne vient pas de moi.

En tant que totalité interne, l'image musicale présente des différences perçues comme telles et non comme rapports. Le renversement sémantique exige donc que

l'esthétique musicale invente une « méthode logique qui permette d'énoncer rationnellement la différence comme différence » (5732). Or il existe, selon J.-Cl. Piguet, un exemple propre à orienter cette recherche : c'est la théorie logarithmique d'E. Ansermet, qui s'efforce de mesurer le phénomène musical en prenant appui sur la nature même de ce phénomène. Dans l'octave, « la distance à parcourir du *do* au *sol* supérieur est la même, en valeur musicale, que celle qui va du *do* au *sol* inférieur, quoique les chemins marqués comptent davantage de pas sonores à accomplir dans une direction que dans l'autre » (J.-Cl. Piguet, « La connaissance de l'individuel », *Bulletin Soc. Franç. de Philos.*, t. LXIX, 1974, p. 118). En d'autres termes, pour l'expérience musicale la quinte et la quarte partagent l'octave en deux parties égales, alors que pour le physicien l'intervalle de quinte est mesuré par le rapport 3/2 et celui de quarte par le rapport 4/3. E. Ansermet en tire l'idée que « l'espace musical » dont la conscience fait l'expérience est distinct de « l'espace sonore ». Sachant que des différences logarithmiques égales correspondent à des longueurs inégales sur une échelle métrique, il émet alors l'hypothèse que cet espace musical est de nature logarithmique. Il reste à trouver les nombres permettant de mesurer cet espace, mais le problème n'est pas encore pleinement résolu et les calculs d'E. Ansermet devraient être entièrement réécrits. Quoi qu'il en soit, l'intention présidant à cette tentative consiste à prendre l'expérience musicale pour guide dans la mesure des sons, au lieu de prétendre la déterminer à l'aide d'une mesure préalablement imposée aux sons par la pensée. Elle suppose, écrit J.-Cl. Piguet, que la notion de logarithme soit « expurgée [...] de tout ce que les mathématiques y ont mis » (6367). Dans ce refus radical on retrouve la volonté de rompre avec les procédés de la pensée analytique que nous avons déjà vue à l'œuvre dans la dénonciation de la prédication. Mais de tels refus ne risquent-ils pas de rendre impossible la constitution même du langage que l'on cherche à fonder ? Pour ma part, en tout cas, je ne vois ni ce que seraient des logarithmes « expurgés » de tout apport mathématique ni comment un philosophe pourrait « extirper » (4324) de sa pensée et de son langage toute prédication.

En consacrant quelques-unes des meilleures pages de son livre à la « logique de la foi », J.-Cl. Piguet montre que sa pensée n'a pas seulement partie liée avec l'esthétique, mais aussi avec la théologie. Il va même jusqu'à caractériser l'ouvrage entier comme un « prélude » à cette discipline et se réclame à ce propos de P. Thévenaz (cf. 7122). Mais en même temps il affirme clairement l'autonomie de la philosophie et de la théologie (cf. 7138). Ces deux thèses ne se contredisent pas. La philosophie rend la théologie attentive aux exigences fondamentales d'une logique du réalisme. Mais la théologie a un objet bien spécifique : la Révélation chrétienne, c'est-à-dire Dieu, tel qu'il s'est « donné dans la contingence d'une vie d'homme — celle de son Fils » (7018). Cet objet est par excellence un individuel, de sorte que la théologie a pour tâche d'opérer un renversement sémantique qui lui permette de « *dire* ce qui est ainsi donné », après avoir *reconnu* que « ce qui est donné a son sens bien à soi, et que la connaissance humaine n'a pas à conférer à ce sens les significations qui [...] viennent d'elle » (7135). Par là se constitue une « logique de la Révélation », qui sera la logique propre de la Folie de la Croix, « c'est-à-dire la logique même de choses réelles qui rendent illogique (folle et scandaleuse) toute autre logique que la logique du réalisme » (7402). Par cette portée intellectuelle, la conversion est l'équivalent théologique de la réforme philosophique de l'entendement (9991[8]).

Les sciences économiques et sociales elles aussi doivent effectuer un renversement sémantique, sous peine de voir le sens des faits humains leur échapper. Une

longue investigation critique vise à montrer que ces sciences sont pour l'heure partagées entre la raison analytique, d'essence nominaliste, et la raison dialectique, d'essence réaliste. Je ne m'arrêterai pas à cette partie du livre. Mais, puisque J.-Cl. Piguet invite le philosophe à réfléchir au statut épistémologique des sciences humaines et tente en particulier de se situer par rapport à J. Piaget (cf. 1480 ss.), je soulèverai ici le cas de la méthode psychanalytique. La constitution progressive d'un savoir déterminé par l'individu même qu'il s'agit de connaître et à partir du discours tenu par cet individu me paraît s'inscrire dans la perspective du renversement sémantique. Le danger que le sens ainsi recueilli soit « surdéterminé » (4430) par des significations projetées sur lui de l'extérieur est le danger majeur qui menace également toute tentative de mener à chef un tel renversement. Ce sens préexiste-t-il au discours de l'individu ou se construit-il à travers ce discours même ? Comment l'universel et le singulier s'articulent-ils en lui ? Ces questions ne peuvent être discutées ici, mais on remarquera qu'elles rejoignent celles qui sont apparues au début de ce compte rendu.

En cherchant à présenter dans ses grandes dimensions et au prix de multiples sacrifices un ouvrage placé sous le signe de la profusion, je me suis inspiré d'un principe dont J.-Cl. Piguet fait usage pour aborder certains mouvements historiques ou certaines œuvres philosophiques, le principe de la « vérité des grandes dimensions » (1244). De quel ordre est cette vérité ? Ces grandes dimensions sont-elles des significations que notre pensée projette sur la réalité des événements singuliers pour en donner une interprétation commode, ou sont-elles des totalités internes offrant par elles-mêmes un sens ? Leur connaissance est-elle de type nominaliste ou réaliste ? La question n'est pas discutée, toutefois le § 6134 esquisse une solution réaliste, car il présente les grandes dimensions comme des « tendances à long terme » définissant la « téléologie inconsciente » sous-jacente aux « échéances à court terme ».

Et que dire de ce compte rendu ? A quel type de vérité peut-il prétendre ? Est-il guidé par le sens de l'œuvre — pour autant qu'elle en ait un et ne soit pas purement de l'ordre de la signification — ou l'aborde-t-il à partir de significations extérieures ? Pour tout dire, obéit-il si peu que ce soit au principe du renversement sémantique ?

André-Jean Voelke.