

Les débuts de la philosophie allemande au Canada français: Contexte et raisons

Paru dans R. KLIBANSKY et J. BOULAB-AYOUB (Dir.), *La pensée philosophique d'expression française au Canada. Le rayonnement du Québec*, Québec: Presses de l'Université Laval, 1998, 207-229

Jean Grondin
Université de Montréal

La pratique de la philosophie se refuse à toute description purement extérieure, *a fortiori* à tout survol comme celui qui m'est demandé ici. Kant, le grand maître à penser de la philosophie allemande, a eu raison de rappeler que l'on ne pouvait pas apprendre de philosophie, mais tout au plus à philosopher. Aucun effort visant à rendre compte de l'intérêt porté à la philosophie allemande au Canada ou au Québec n'arrivera donc à en cerner, ne serait-ce qu'approximativement, l'accomplissement véritable, encore moins les causes ou les motifs secrets.¹ Mais c'est justement cette impossibilité de définir avec assurance ce à quoi l'on a affaire, ou ce qui nous arrive, qui caractérise aussi les questions proprement philosophiques. «Un problème philosophique», disait justement le philosophe allemand Wittgenstein, «prend toujours la forme suivante: je ne sais pas où j'en suis». Mais le premier à l'avoir su aura été Socrate, dont la seule doctrine consistait à savoir qu'il ne savait rien. Et, de son

¹Je remercie mes collègues Claude PICHE (Université de Montréal) et Laurent-Paul LUC (Université de Sherbrooke) des précieuses informations qu'ils ont bien voulu me confier. Pour les fins limitées et strictement indicatives de ce texte et conformément aux consignes qui m'ont été données, je m'en suis tenu à la recherche en philosophie allemande pratiquée par les professeurs dans les universités de langue française, et plus précisément à ceux qui avaient publié au moins un livre. Si ces consignes avaient l'avantage de restreindre considérablement l'éventail des chercheurs, elles m'interdisaient de tenir compte de la recherche qui s'est surtout manifestée dans des thèses et des articles. Et plutôt que de simplement énumérer les recherches qui se font en philosophie allemande, qui présentent un caractère si varié qu'un résumé ne leur aurait jamais fait justice, j'ai tenté, à mes risques, d'expliquer *pourquoi* certaines thématiques s'étaient imposées avec peut-être plus d'urgence que d'autres. Cette perspective un peu hégélienne m'a amené à parler aussi du contexte général, institutionnel et intellectuel, dans lequel était apparue la recherche en philosophie allemande au Canada français.

propre aveu, il ne faisait que suivre un mystérieux démon intérieur lorsqu'il s'adonnait aux questions de la philosophie. Les forces de la cité ont pensé, à tort ou à raison, qu'il introduisait ainsi de nouveaux dieux. En fait, ce sont les idoles existantes qu'il cherchait à affoler. Depuis, toute philosophie a pu se reconnaître dans la figure de Socrate.

Vus de l'extérieur, les chercheurs qui s'intéressent à la philosophie allemande doivent faire l'effet d'une drôle de secte. Pourquoi s'intéresser à une pensée aussi exotique et d'une lourdeur aussi rébarbative? Mais aussi, pourquoi s'entêter à perpétuer une tradition dont certains pensent qu'elle se compose pour une très large part de charlatans (Hegel et Heidegger étant les plus indémodables), qui mépriseraient avec une désinvolture trop souvent imitée les règles les plus élémentaires de la logique? Certains vont même jusqu'à croire que ce sont ses courants romantiques qui ont conduit aux pires catastrophes de l'humanité récente (essentiellement, et sans faire dans la subtilité, au nazisme et au marxisme)?

Pourtant, la pensée allemande exerce un attrait inouï. Même ceux qui ne se consacrent pas principalement à la pensée allemande ne peuvent se permettre de l'ignorer. En ontologie, en éthique, en esthétique, en philosophie politique, en philosophie analytique, en épistémologie, et, plus généralement, dans le vaste champ des sciences sociales et humaines, les philosophes allemands demeurent incontournables. Depuis deux siècles, les philosophes allemands sont peut-être à la philosophie ce que les musiciens allemands sont à l'histoire de la musique moderne, c'est-à-dire qu'ils forment quelque chose comme les quatre cinquièmes du répertoire. Les derniers très grands philosophes (c'est-à-dire ceux que l'on lira encore dans cent ans) ont pour nom Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Dilthey, Freud, Husserl et Heidegger.¹ Et pour ceux qui pensent devoir diagnostiquer un essoufflement de la philosophie allemande au XX^e siècle, on se contentera d'ajouter les noms de Frege, Wittgenstein, Weber, Hartmann, Scheler, Jaspers, Adorno, Bloch, Benjamin, Horkheimer, Marcuse, Plessner, Arendt, Gadamer, Apel, Habermas, Popper, Jonas, Marquard ou Blumenberg. Pas si mal pour une pensée qui manque de souffle! On pourrait montrer sans peine que les traditions étrangères

¹Cf. aussi François VEZIN, «Philosophie française et Philosophie allemande», in *Heidegger Studies* 10 (1994), 143-162.

se sont aussi amplement inspirées de la pensée allemande, et d'une façon que d'aucuns jugent parasitaire. Cela est très évident pour ce qui est de la philosophie analytique issue du Cercle de Vienne dont les grandes étoiles demeurent, après Frege, Wittgenstein, Carnap, Schlick, Neurath et Popper. Quant à la philosophie française, de l'existentialisme jusqu'à la déconstruction, c'est-à-dire de Sartre à Foucault et Derrida, ses impulsions essentielles lui sont aussi venues de l'espace culturel allemand: Nietzsche, Heidegger, Hegel, Kant.

On doit cependant rappeler que ceux qui se sont intéressés à la philosophie allemande, ici comme ailleurs, ne l'ont pas fait *parce qu'elle* était allemande ou parce qu'ils reconnaissaient quelque distinction intrinsèque à la pensée, voire à la langue germaniques. Rien de tout cela n'est vraiment pertinent. En un sens, on aimerait dire que les philosophes allemands n'étaient «allemands» que par accident. Que l'on s'entende bien, Hegel est aussi allemand que Locke peut être anglais, mais ce n'est jamais cet aspect qui justifie l'intérêt qu'on leur porte. Si on étudie ces auteurs, c'est à chaque fois en raison de la radicalité et de la portée universelle de leurs interrogations, venues de très loin, mais qui, grâce à eux, retentissent jusqu'à nous. S'occuper des philosophes allemands, c'est donc s'intéresser aux penseurs de la modernité qui ont su maintenir et renouveler cette universalité du questionnement philosophique. C'est pourquoi les philosophes allemands n'ont, quant à l'essentiel, rien d'allemand. C'est qu'ils sont d'abord et avant tout les héritiers de Parménide, Héraclite, Platon, Aristote, Plotin, Anselme, Thomas, Descartes, Leibniz, Locke ou Spinoza. Nous savons tous qu'Aristote et Platon étaient des Grecs, très grecs, mais, du point de vue de la philosophie (quelle que soit l'idée que l'on s'en fasse), cela n'a aucune importance. On aimerait, face aux Grecs ou aux Allemands, se retrouver dans la situation qui est largement la nôtre face aux auteurs du Moyen Âge dont on ignore volontiers l'enracinement géographique. Saint Augustin était-il un philosophe «algérien» et saint Thomas un «italien»? Ils étaient philosophes, un point c'est tout. Il en va de même des philosophes allemands.

L'intérêt porté à la philosophie allemande ne doit donc rien d'essentiel à quelque «germanophilie». La seule question qui doit nous occuper ici est de comprendre pourquoi la pratique de la philosophie allemande a pu exercer un certain rôle dans l'essor, mais très récent, de la philosophie au Canada français.

On ne rappellera pas la petite histoire de la philosophie au Québec, mais il est clair qu'avant 1970 la philosophie y était une affaire encore cléricale et que la philosophie dite allemande n'y jouait à peu près aucun rôle.¹ Dans ce cadre, la philosophie s'effectuait à l'aide de manuels et d'un découpage de disciplines (pratique qui se retrouve encore en philosophie analytique) qui ne suivait pas nécessairement le déploiement historique de la pensée. L'histoire de la philosophie servait uniquement d'illustration et, dans le cas de la philosophie allemande, très souvent aussi de repoussoir. Les plus grands classiques de la pensée allemande, en commençant par Kant, se trouvaient alors à l'«index» des auteurs proscrits. Dans la mesure où la pensée cléricale se voulait hostile à la modernité, elle s'opposait *ipso facto* à la pensée des auteurs allemands qui n'ont pas peu contribué à la définition du monde moderne. Il n'est pas impossible que cette hostilité à la pensée moderne, et allemande, ait suscité un engouement clandestin pour le fruit défendu qu'a pu représenter cette philosophie. C'est ainsi, sans doute, qu'un penseur comme Marx a fait son entrée dans les facultés de sciences sociales, dont la création a fini par provoquer la débâcle de la pensée traditionnelle. C'est ce que l'on a appelé la Révolution «tranquille», mais, avec le recul, il faut bien reconnaître qu'elle fut passablement tapageuse. Toujours est-il que la pensée moderne et très souvent allemande qui avait été refoulée a alors pu reconquérir la place qui lui revenait.

Mais avant d'y venir, on peut aussi rappeler qu'il y avait eu une autre présence de la philosophie allemande avant la révolution pseudo-tranquille. On pense ici au modernisme secret qui a infiltré l'apologie de la philosophie chrétienne dans les courants du néo-thomisme et du personalisme, qui se sont abreuvés de l'existentialisme allemand (de Heidegger et Jaspers, par exemple) lorsqu'ils ont voulu ranimer les questions de la métaphysique et de l'ontologie. On pensera ici à des auteurs comme Mounier, Gilson, Marcel, Lavelle ou Maritain, aujourd'hui un peu oubliés, mais dont l'ascendant sur l'intelligentsia canadienne fut naguère considérable. Or ces penseurs européens, dont certains ont enseigné au Canada (Gilson notamment), étaient bien conscients de leur

¹Ma source la plus récente est ici la thèse de Doctorat de Louis LEVASSEUR, *Savoirs traditionnels, savoirs modernes et enseignement philosophique de niveau collégial dans la modernité québécoise*, Département de sociologie, Université de Montréal, 1996. Malgré son titre, la thèse brosse aussi un tableau éclairant de la philosophie pratiquée avant la Révolution tranquille.

dette envers la grande tradition de la philosophie allemande. Il n'est pas exclu qu'ils aient ainsi indirectement contribué à une meilleure appréciation des auteurs allemands. Par le biais du néo-thomisme, du personalisme et de l'existentialisme chrétiens, donc des courants relativement modernes, mais qui servaient bien les fins de la pensée cléricale, de jeunes esprits ont ainsi été sensibilisés aux vertus de la phénoménologie de Husserl (enseignée par Soeur Germaine Cromb à l'Université de Montréal à partir des années 60) ou de la pensée de l'être de Heidegger (introduite, par le biais du thomisme, par Bertrand Rioux¹).

À la suite de la déroute subite de la pensée cléricale dans les années soixante, un *aggiornamento* philosophique devenait inéluctable. On sait à quelle vitesse il s'est emparé de toutes les sphères de la société, jetant un discrédit total, et parfois excessif, sur la pensée traditionnelle, assimilée du jour au lendemain à une «grande noirceur». Comme si tout devenait clair à partir de maintenant. En fait, c'est alors qu'a débuté une très profonde confusion et dont nous ne sommes probablement pas sortis. On laissera à d'autres le soin d'éclairer les pathologies plus sociologiques que cette révolution de chapelle a provoquée au Québec. On ne s'intéressera ici qu'au destin de la philosophie allemande et au sort qui a pu lui être réservé dans les bouleversements qui sont venus hanter la société canadienne-française (ou québécoise, car la crise en était aussi une d'identité).

Il ne faut pas sous-estimer l'importance de ces convulsions philosophiques, dont on aurait tort de croire qu'elles ne concernent que les tribulations de quelques professeurs d'université. Ce serait sous-estimer la portée universelle et pédagogique de la philosophie. Car la révolution qui s'est produite dans la société canadienne française était à sa racine philosophique, puisque ce qui fut mis en question (geste philosophique, s'il en est un), ce fut précisément le cadre intellectuel, thomiste pour ne pas le nommer, qui présidait à l'ensemble de l'ordre social. Car c'est bien par l'enseignement et la transmission de cette philosophie que s'était maintenue la cohésion de la société plus traditionnelle. Mais il faut bien voir que l'effondrement de cet horizon

¹Auteur d'une étude comparative remarquable, *Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Préface de Paul RICOEUR, Presses de l'Université de Montréal, 1963 (B. Rioux avait fait une thèse sur la pensée politique de J. Maritain en 1953).

philosophique n'a pas affecté pour autant la place de la philosophie comme telle. En effet, le désarroi dans lequel s'est alors retrouvée la philosophie s'est transmis à l'ensemble de la société. La philosophie demeurant une discipline obligatoire dans l'enseignement collégial, ce sont les idées agitées dans les cours de philosophie qui ont voulu offrir une nouvelle orientation. Il n'est pas surprenant que la désorientation de la philosophie, sommée de se redéfinir, se soit retrouvée dans les valeurs de la société elle-même.

À cet égard, il n'est pas inutile de revenir sur les raisons pour lesquelles la philosophie est restée obligatoire dans les collèges *après* la réforme des années soixante. On a, en effet, un peu oublié que c'est d'abord le clergé qui avait insisté pour que la philosophie *demeure* une discipline fondamentale, donc obligatoire, lorsqu'il a cédé le contrôle de l'éducation à l'État. Le clergé espérait par là, avec un certain droit, maintenir sa présence dans l'ordre des idées fondamentales. La lourdeur de l'organisation technique et bureaucratique de l'éducation pouvait dorénavant relever de l'État, mais par le biais de la philosophie, le clergé pourrait continuer d'exercer une influence pédagogique là où elle comptait le plus, c'est-à-dire en philosophie. Qu'un clerc ou un laïc enseigne les mathématiques, la chimie, l'anglais ou la géographie ne porte pas à conséquence. L'essentiel était cependant qu'un sens des valeurs essentielles fût transmis par le biais combien privilégié des cours de philosophie. Et le clergé était bien placé pour penser qu'il était le seul à pouvoir assumer ce rôle, car toutes les «facultés» de philosophie (celles de Laval, Ottawa et Montréal) se trouvaient alors sous l'autorité directe de Rome. D'où pourraient donc venir les enseignants de philosophie sinon du cadre clérical, dont l'autorité *dans les questions philosophiques* n'avait jamais été contestée? Et de fait, les premiers professeurs de philosophie furent pour la plupart des clercs. Mais ce fut la dernière illusion du clergé que de croire que la philosophie allait pouvoir résister à la mise en cause des autorités établies.

En fait, le diable s'était aussi emparé de la philosophie, dont Hegel a justement dit, dans un mot justement célèbre et sans cesse confirmé, qu'elle est son temps saisi par la pensée. La logique révolutionnaire a alors fait son oeuvre, conduisant à une mise en question radicale, mais vraiment totale, de la philosophie précédente, même si, malgré ses velléités d'émancipation, la nouvelle philosophie en a conservé certains traits. C'est que tout en sacrifiant la

philosophie des manuels thomistes sur l'autel de la modernité, la philosophie qui l'a remplacée a d'abord préservé certaines de ses promesses «messianiques» et totalisantes. C'est que la philosophie moderne à laquelle on s'ouvrait alors pour la première fois devait *aussi* répondre aux véritables inquiétudes (morales, sociales, politiques, psychologiques, etc.) et aux questions ultimes de l'homme, enfin reconduit à sa véritable essence. Ce fut l'heure de gloire de la philosophie freudo-marxiste, qui marqua la première entrée en scène de la «philosophie allemande» dans l'espace intellectuel et social du Canada français. Ses grands représentants étaient moins Freud et Marx eux-mêmes que Marcuse et Nietzsche. Tous y auront goûté, les élèves qui y auront été exposés dans leurs cours de philosophie (demeurés obligatoires) autant que les parents dont les valeurs «philosophiques» avaient été reniées par les jeunes, entre-temps promus au rang de «sages» dans une société qui pensait avoir besoin d'une cure de rajeunissement. On parle ici de transformations tout à fait récentes et dont il est, par conséquent, difficile d'évaluer les effets, le freudo-marxisme associé à la «pensée 68» n'ayant exercé son efficace que dans les années soixante-dix et quatre-vingt (avant d'être relayé, plus récemment, par une pensée de la postmodernité qui doit aussi beaucoup à la pensée allemande). Une chose est certaine cependant: ce fut l'aspect libérateur et totalisant de cette pensée freudo-nietzschéo-marxienne qui lui permit de remplacer aussi efficacement la pensée cléricale, devenue aussi tragiquement périmée. Je parle de tragédie puisque le messianisme de la pensée cléricale avait à toutes fins utiles été «repris» par la pensée freudo-marxienne, mais aussi parce que la pensée d'obédience cléricale continuait bel et bien d'être très fortement représentée dans les collèges et les universités par des enseignants qui avaient pour la plupart écrit une thèse sur Aristote ou saint Thomas quelques années avant le grand remue-ménage des années soixante et soixante-dix.

Il n'en demeure pas moins que les clercs, et le rapport Parent est très éloquent à cet égard¹, ont fait preuve à cette époque de bonne volonté et d'ouverture, tant on avait réussi à leur inculquer un sentiment de culpabilité face à la modernité. L'introduction du freudo-marxisme, bien que philosophique à sa racine, fut surtout le fait des sciences sociales, qui étaient alors aussi en train de réorienter la philosophie sur le vieux continent. Le cadre

¹Voir à ce sujet les rappels de L. LEVASSEUR.

plus restreint de la philosophie universitaire et collégiale restait cependant traditionnel. En clair, cela signifiait qu'il n'y avait personne de vraiment compétent dans les institutions d'enseignement pour former les esprits à la culture de la philosophie allemande, dont l'importance ne pouvait plus être contestée. Les universités n'ont alors eu d'autre choix, à partir des années soixante-dix, que de recruter des professeurs étrangers pour assurer ces enseignements. C'est ainsi que l'on a embauché Garbis Kortian (d'origine arménienne, mais de formation germanique) à l'Université de Montréal, puis Henri Declève (de Belgique) et Jaromir Danek (de Tchécoslovaquie) à l'Université Laval.¹ L'effort solitaire de ces professeurs fut heureusement appuyé par des professeurs invités de prestige comme Paul Ricoeur, l'une des grandes autorités mondiales dans le secteur de la philosophie herméneutique, et Pierre Aubenque, spécialiste de philosophie ancienne, mais qui aimait donner des cours de philosophie allemande à l'Université de Montréal et dont l'interprétation d'Aristote devait beaucoup à Heidegger. Il fut aussi secondé par l'apport pédagogique d'autres professeurs venus de France, qui avaient surtout été recrutés pour enseigner la philosophie morale. C'est ainsi que des professeurs comme Olivier Reboul et Bernard Carnois ont contribué à faire connaître la philosophie pratique de Kant à l'Université de Montréal.² Un tour d'horizon plus représentatif devrait aussi tenir compte des universités anglophones comme Concordia (où travaillait Ernest Joos³) ou McGill (où la philosophie allemande était enseignée par des chercheurs de grande réputation internationale comme Raymond Klibansky ou Charles Taylor), même si elles étaient peu fréquentées par les francophones, mais aussi de l'Université bilingue

¹De G. KORTIAN, cf. *Métacritique*, Paris: Minit, 1979. De H. DECLÈVE, *Heidegger et Kant*, La Haye: M. Nijhoff, 1970. J. DANEK se réclamait lui-même moins de la philosophie allemande (terme qu'il jugeait à juste titre trop provincial) que de la vaste tradition du rationalisme ou de la philosophie transcendantale, qu'il associait aux entreprises de Leibniz, Spinoza, Kant et Husserl. On en trouve la première expression dans son étude sur *Les projets de Leibniz et de Bolzano: Deux sources de la logique contemporaine* (Presses de l'Université Laval, 1975) et l'aboutissement plus systématique dans son livre *Étoiles et horizon du domicile: Cosmologie et monadologie de l'homme* (Presses de l'Université Laval, 1984).

²O. REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Préface de Paul Ricoeur, Presses de l'Université de Montréal, 1971; *id.*, *Nietzsche critique de Kant*, Paris: PUF, 1974; B. CARNOIS, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973.

³Cf. E. JOOS, *Lukacs Last Autocriticism: The Ontology*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1983; *Poetic Truth and Transvaluation in Nietzsches Zarathustra: A Hermeneutic Study*, Montreal: Concordia University, 1984.

d'Ottawa où la pensée allemande contemporaine était excellemment représentée (par l'américain David Carr, le belge Theodore Geraets et le canadien Pierre Laberge, spécialiste de Kant, dont la formation initiale avait été plus traditionnelle¹).

C'est ainsi que la philosophie allemande a fait son entrée discrète dans les universités francophones du Canada, c'est-à-dire grâce à des professeurs étrangers, mais aussi à ceux qui avaient eu la clairvoyance de les faire venir. On soulignera à cet égard l'ouverture dont fit preuve Vianney Décarie (spécialiste de philosophie ancienne) lorsqu'il fut directeur du Département de philosophie de l'Université de Montréal. L'une des vertus de ces étrangers fut de ne pas avoir été impliqués dans les bouleversements sociaux, et philosophiques, qui venaient d'affecter la société québécoise. Ce fut heureux puisque la philosophie qu'ils enseignaient n'avait rien du militantisme qui grisait le freudo-marxisme des collègues. Ce sont d'ailleurs ces étrangers qui nous ont appris que les grands noms de la philosophie allemande étaient moins Marx ou Marcuse, que Kant, Hegel, Husserl et Heidegger. À la différence du freudo-marxisme, qui représentait un peu la partie militante et visible de l'iceberg de la philosophie allemande, on apprenait ainsi à connaître les véritables «classiques» de la pensée allemande.

Avec le temps et le recul bien modeste de deux décennies, ce sont ces auteurs classiques qui ont aussi suscité le plus d'intérêt. C'est que l'on a reconnu dans ces auteurs des philosophies à vocation universelle, mais aussi une réponse aux grandes interrogations de la philosophie plus classique, issue des Grecs. Les recherches philosophiques qui se sont alors déployées affichaient un caractère plutôt historique, naturel dans notre domaine, mais elles auront permis d'ancrer plus solidement la philosophie allemande dans les moeurs de la philosophie d'ici. Ce souci historique répondait aussi aux besoins de l'enseignement de la philosophie, où les philosophes allemands détiennent un rôle de plus en plus important, tant et si bien que plusieurs départements de

¹Sa thèse portait sur *La théologie kantienne pré-critique*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1973. Plus tard, ses recherches ont surtout porté sur la morale et, plus récemment, sur la pensée politique de Kant. En 1978, il a fait paraître un long et intéressant bulletin sur «Dix années d'études canadokantiennes», in *Philosophiques* 5 (1978) 331-380 (mais qui tient en fait compte de la recherche des *vingt-cinq* dernières années). Hormis le livre de Laberge et ceux des professeurs venus de l'étranger (Carnois, Declève et Reboul, ces deux derniers avaient alors déjà quitté le Canada), toutes les études qui y sont mentionnées sont en anglais.

philosophie offrent dans leurs programmes des cours optionnels d'allemand (statut qui est aussi réservé au grec, mais que le latin semble malheureusement en voie de perdre).

Au début des années soixante-dix, la philosophie allemande a donc surtout été enseignée par Pierre Laberge (formé à Louvain et qui s'intéressait surtout à Kant), et des professeurs étrangers comme Garbis Kortian ou Jaromir Danek, qui ont plus agi par leur enseignement que par leurs publications. Entre-temps, c'est-à-dire depuis le début des années quatre-vingt, la philosophie allemande se trouve représentée par des chercheurs d'ici. Ils ont d'abord été formés par les professeurs étrangers ou invités qui les ont éveillés au vaste continent de la philosophie d'expression allemande. Des bourses du Conseil des Arts du Canada (devenu ensuite le Conseil de recherches en sciences humaines) leur ont permis d'effectuer des recherches doctorales au pays de Kant et de Hegel, auprès des meilleurs spécialistes et dans les universités les plus riches de tradition, les plus romantiques étant celles de Fribourg, Heidelberg et Tübingen, mais les universités des plus grandes villes (Berlin, Francfort) ont aussi attiré des chercheurs d'ici. C'est cette philosophie imprégnée de culture germanique que les chercheurs d'ici ont mise en application dans leur enseignement et leurs recherches lorsque des postes leur ont été confiés dans les universités d'ici, mais ils ont eu à l'adapter au milieu canadien (ce qui fut et reste leur défi le plus redoutable: comment enseigner une philosophie qui doit tant à la tradition dans un univers où cette tradition n'a pas de racines?). On ne saurait trop dire à quel point il s'agit de développements récents. Dans un contexte où les postes étaient déjà rares, mais où le besoin de représenter la philosophie allemande était criant, Claude Piché fut embauché à l'Université de Montréal en 1981, comme je l'ai été par l'Université Laval en 1982.¹

Mêmes s'ils se sont imprégnés de philosophie allemande, les chercheurs d'ici jouissaient néanmoins d'une certaine «extériorité» par rapport aux débats

¹Nos recherches de Doctorat ont été publiées en allemand: C. PICHÉ, *Das Ideal. Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bonn: Bouvier, 1984; J. GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Königstein: Forum Academicum, 1982, 2^e édition: Weinheim: Belz-Athenäum, 1994. Il existe deux études de nos collègues anglophones sur l'état actuel de la philosophie continentale au Canada: G. B. MADISON, «Contemporary Status of Continental Philosophy in Canada», in *Eidos*, IV, 1, June 1985, 63-81, et G. NICHOLSON, «Hermeneutics and Critical Theory in Canada», in *Eidos*, vol. XI, 1994, 131-141.

des Allemands eux-mêmes (extériorité qui était déjà celle de l'arménien Kortian et du tchécoslovaque Danek). C'est ainsi qu'ils pouvaient passer sans trop de difficulté de Heidegger à Adorno, transition qui était, bien sûr, plus difficile pour les Allemands eux-mêmes, beaucoup plus liés par les canons de leurs écoles de pensée. Cette flexibilité était aussi requise par les besoins de l'enseignement universitaire, car ce qui devait être transmis, c'était l'ensemble de la philosophie allemande, de Kant à l'herméneutique et la théorie critique. Mais la formation germanique, qui fait aussi une très grande place aux Grecs, était elle-même rebelle à la spécialisation trop pointue.¹ Voués à un rôle de médiateurs, les chercheurs d'ici ont aussi été amenés à traduire quelques oeuvres classiques de la philosophie allemande. Luc Langlois, professeur à l'Université Laval depuis 1992 et qui a fait un Doctorat sur la philosophie politique de Kant à Paris avec Jean-François Marquet, a traduit les *Leçons d'éthique* de Kant (Livre de Poche, 1997), et j'ai traduit *La philosophie herméneutique* (PUF, 1996) et co-traduit *Vérité et méthode* (Seuil, 1996) de Gadamer.

Si les recherches qui ont commencé à s'effectuer dans le domaine de la philosophie allemande présentaient d'abord un caractère historique, on aurait tort d'en ignorer les intérêts plus «systématiques» ou actuels. Car s'intéresser à Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Habermas ou l'herméneutique, c'est toujours s'interroger sur les assises philosophiques de notre modernité. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les philosophes d'ici se sont autant intéressés à Kant, l'un des pères de la modernité et certainement le premier grand philosophe allemand (son prédécesseur Leibniz ayant surtout travaillé en français et en latin). Si on a reconnu ici en Kant un penseur capital, c'est d'abord parce qu'on trouve chez lui une mise en cause radicale de la métaphysique traditionnelle. La pensée qui espérait produire des connaissances sur l'âme, Dieu et le monde en se fondant uniquement sur la raison pure ou sur ce que la tradition appelait la «raison naturelle» s'en trouvait condamnée. Tout se passait un peu comme si la philosophie que Kant avait critiquée en 1781 était celle qui était restée dominante au Québec jusqu'à la Révolution tranquille. La tare fatale de cette métaphysique traditionnelle avait été, selon Kant, de n'avoir jamais réussi à

¹Cf. la thèse de Doctorat non publiée de P. CONSTANTINEAU (professeur au Collège Militaire Royal de Kingston) sur Parménide et Hegel: *Parmenides und Hegel über das Sein: Zur Interpretation des Anfangs der Hegelschen Logik*, Diss. Université de Heidelberg 1984.

définir ses propres conditions de possibilité. La philosophie qui devait la remplacer, et dont la définition mobilisera l'ensemble de la philosophie post-kantienne jusqu'à nos jours, en sera une qui s'interrogera plutôt sur les conditions de notre propre expérience, celle de la science bien sûr, mais aussi celle de notre condition humaine, morale et historique. Ce Kant iconoclaste aura conquis et continue de séduire les philosophes d'ici. Kant les aidait à comprendre pourquoi la philosophie plus traditionnelle était impraticable, mais il les appelait en même temps à circonscrire le champ qui devait alors s'ouvrir à la philosophie, devenue pour elle-même un problème.¹

On peut relever sur ce point un certain parallélisme entre les philosophes «germanisants» et leurs collègues qui se sont plutôt tournés vers la philosophie analytique anglo-saxonne. La pensée analytique est entre-temps puissamment implantée dans nos universités, mais je pense surtout ici aux efforts des véritables pionniers dans ce secteur, c'est-à-dire au nominalisme militant défendu par Claude Panaccio et à l'empirisme préconisé par François Duchesneau, dont les premiers travaux remontent aux années soixante-dix et qui se caractérisent par un rejet épidermique de toute philosophie à connotation métaphysique, celle qui semblait avoir assez largement dominé le paysage clérical. Occam et Locke devenaient pour eux les figures de proue de l'*aggiornamento* qui paraissait urgent au Québec. Dans une perspective presque hégélienne, sensible aux «nécessités» de l'histoire, on doit reconnaître qu'il s'agissait d'une réaction inévitable. La «métaphysique» et les êtres de raison semblaient avoir à ce point occupé tout le terrain qu'il paraissait nécessaire de leur opposer un empirisme ou un nominalisme radical, pour lequel il n'y a que des êtres sensibles et individuels, les concepts universels ne servant qu'à désigner des ensembles d'individus. La force et la rigueur de cette réaction expliquent peut-être l'attrait soutenu que continue d'exercer la philosophie analytique dans nos universités. Depuis, on se réjouit de constater que C. Panaccio vient de rédiger un ouvrage solide d'histoire de la philosophie médiévale et F. Duchesneau deux livres savants sur Leibniz.²

¹Sur cette ouverture de la question qu'est pour elle-même la philosophie, cf. mon livre sur *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, Paris, Vrin, 1989.

²C. PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses: La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal: Bellarmin, 1991, et F. DUCHESNEAU,

Il va sans dire que les philosophes analytiques (qui furent aussi très influencés par l'épistémologie de Popper, dont le seul dogme était, ironiquement, celui du faillibilisme) se sont d'abord aussi méfiés de la philosophie allemande puisqu'elle comportait aussi sa part d'éléments «métaphysiques» et d'obscurités. C'est justement de cette méfiance que se sont méfiés les philosophes d'ici qui se sont ouverts au contexte philosophique allemand. La pensée de Kant leur fut ici un guide sûr. Car si Kant avait détruit la philosophie métaphysique traditionnelle, c'était bien sûr afin d'ouvrir la voie à un discours philosophique rigoureux, mais qui soit aussi digne du titre de philosophie. En se vouant à la table rase de la pensée analytique, ne risquait-on pas, en effet, de jeter le bébé avec l'eau du bain? Kant, de son côté, ne donnait congé à la métaphysique d'école que pour proposer lui-même des «prolégomènes à une métaphysique future». Il se rattachait par là à l'héritage de la philosophie qui l'avait précédé, celle qui remontait à Platon et Aristote. Kant léguait ainsi, et peut-être malgré lui, à ses héritiers un sens historique, mais aussi une façon de faire de la philosophie qui soit respectueuse de la tradition dont elle était issue. Si tout recommençait à neuf avec Kant, le sens même de son interrogation conduisait à porter un regard nouveau sur les prétentions millénaires de la philosophie. Plusieurs chercheurs d'ici se sont donc penchés sur le problème de la fondation de la philosophie chez Kant. Claude Piché s'est notamment intéressé à la question des arguments transcendants,¹ qui préoccupe aussi beaucoup les philosophes analytiques. Or la question travaille déjà Kant dans sa troisième *Critique*, qui a aussi fait l'objet de recherches intensives au Québec.² D'autres ont aperçu l'aboutissement du kantisme dans sa philosophie politique. C'est ainsi qu'un chercheur associé à une équipe de

Leibniz et la méthode de la science, Paris: PUF, 1993 et *La dynamique de Leibniz*, Paris: Vrin, 1994.

¹Cf. C. PICHE, «Self-Reflexivity in Kant's Transcendental Philosophy», in H. ROBINSON (éd.), *Proceedings of the 8th international Kant Congress*, Milwaukee: Marquette University Press, 1995, 259-267.

²Cf. D. DUMOUCHEL (professeur à l'Université de Montréal depuis 1991) «La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la 'Critique du goût' dans la formation de la *Critique de la faculté de juger*», in *Kant-Studien* 85 (1994), 419-442; C. PICHE, «Kants dritte Kritik und die Genese des Badischen Neukantianismus», in G. FUNKE (éd.), *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses 1990*, Bonn: Bouvier, 1991, 615-627; J. GRONDIN, *Emmanuel Kant: Avant-après*, Paris: Criterion, 1991, 116-132. Pour les travaux sur l'esthétique de Kant, cf. aussi la notice de S. FOIZY sur l'esthétique, *infra*.

recherche de l'Université de Montréal, Jean-Ernest Joos, vient de faire paraître un ouvrage sur *Kant et la question de l'autorité* (Paris: L'Harmattan, 1995).¹

Poursuivre le travail de Kant, c'était donc en même temps repenser l'héritage de la tradition philosophique. C'est pourquoi les chercheurs qui se sont intéressés à Kant se sont bien gardés de l'associer à un rejet épidermique de tout l'héritage de la philosophie prékantienne (ou «métaphysique») puisque la cause même de la métaphysique restait vivante chez lui. C'est ce que les premiers héritiers de Kant - Reinhold, Fichte, Schelling et Hegel - ont aussi très bien compris lorsqu'ils ont entrepris de réconcilier la philosophie kantienne avec la tradition métaphysique antérieure. L'après-Kant s'est ainsi caractérisé par un retour de la métaphysique, mais qui était conduit au nom même de l'héritage de la pensée critique. La transition de Kant à l'après-kantisme avait donc quelque chose d'intrigant, sinon de paradoxal. Ce n'est donc pas un hasard si cette transition a tout particulièrement retenu l'attention des chercheurs d'ici.² Des études plus particulières sur Fichte et Schelling ont ainsi vu le jour.³ Elles s'inscrivaient dans le renouveau des études internationales sur l'idéalisme allemand.

L'autre très grand philosophe de la tradition allemande est évidemment Hegel. *A priori*, c'est un auteur qui aurait pu susciter une certaine suspicion en raison des ambitions englobantes et idéalistes de son système. Des perspectives plus traditionnelles ont d'ailleurs commandé les premières approches de Hegel.

¹Cf. aussi de J.-E. JOOS, «L'arbitraire du pouvoir. Au sujet d'une antinomie dans la fondation de l'Etat chez Kant», in *Les Etudes philosophiques* 1993, 345-358 et son essai sur Kant et Lyotard «Que reste-t-il de la fondation de la raison?», in *Archives de philosophie* 55 (1992), 369-384.

²Cf. notamment le recueil récent de C. PICHÉ, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995, qui s'efforce de montrer que la transition à l'idéalisme allemand s'est effectuée au nom d'une conception dogmatique de la philosophie que Kant avait peut-être condamnée. Il souligne justement que Reinhold et Fichte auront joué un rôle crucial dans ce «détournement» de la philosophie kantienne. Cf. aussi mes études *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, chapitre 5 («De l'a priori après Kant»); «De Kant à Fichte», *Proceedings of the Sixth International Kant Congress, University Press of America*, Washington, 1989, 471-492.

³Cf. C. PICHÉ, «L'esthétique a-t-elle sa place dans la philosophie de Fichte», in *Les Cahiers de Philosophie* (Lille) 1995, 181-202; *id.*, «Fichte und die Urteilstheorie Heinrich Rickerts», in W. Schrader (éd.), *Akten des ersten Kongresses der Internationalen J.-G.-Fichte-Gesellschaft* (1994); J. GRONDIN, «Fichte and Leibniz», in *Fichte: Historical Context/Contemporary Controversies*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1994, 181-190; *id.*, «The A Priori from Kant to Schelling», in *Idealistic Studies* 19 (1989), 202-221.

C'est ainsi, par exemple, qu'un groupe de recherche de l'Université Laval, regroupant des professeurs comme Lionel Ponton et Thomas DeKoninck s'est intéressé dans les années 80 à la question des rapports entre Aristote et Hegel. Ses efforts l'ont amené à établir des liens avec des centres d'études sur Hegel en France, celui de Poitiers notamment, qui ont conduit à la tenue de colloques et de quelques publications communes.¹ D'autres se sont reconnus dans l'enthousiasmant programme théologique, ou esthétique, du jeune Hegel et son aspiration à une humanité réconciliée avec elle-même (idéal qui restera celui de Marx). C'est ce Hegel à la recherche d'une nouvelle religion populaire qui a été au coeur des travaux de Laurent-Paul Luc, professeur à l'Université de Sherbrooke.²

Il y a aussi un Hegel plus historique, plus moderne, qui est mis en pratique par tous ceux qui font de la philosophie allemande, même là où sa présence n'est pas reconnue comme telle. Il s'agit du Hegel qui a défini, en la pratiquant si bien, le cadre de ce que l'on appelle l'histoire de la philosophie. C'est lui qui nous a appris, par exemple, à reconnaître en Descartes le père de la philosophie moderne et à voir dans sa propre pensée l'aboutissement des efforts de Kant, Fichte et Schelling, mais aussi la synthèse de toute la pensée philosophique depuis Parménide et Héraclite. Si elle reconnaît que toute philosophie est «son temps résumé par la pensée», la conception de Hegel ne renonce pas pour autant aux ambitions millénaires de la philosophie. Tout en recueillant l'héritage de ses prédécesseurs, la philosophie demeure une réponse aux défis de son temps. Tous les philosophes se reconnaîtront dans cette description, ou dans ce programme, à défaut d'en produire eux-mêmes une réalisation systématique intégrale. Mais on apprendra aussi à saluer chez Hegel la puissance argumentative d'une philosophie qui s'efforce d'intégrer toutes les distinctions conceptuelles et toutes les objections. Si l'on trouve dans la *Logique* hégélienne un tel sens du concept, de sa capacité d'intégration, on découvre

¹Cf. notamment Th. DE KONINCK et G. PLANTY-BONJOUR (éd.), *La question de Dieu chez Aristote et Hegel*, PUF, 1991. Lionel PONTON s'est surtout intéressé à la philosophie politique, de Hegel notamment. Cf. son recueil *Philosophie et droits de l'homme: De Kant à Lévinas*, Paris: Vrin, 1990 (avec des études sur Kant, Hegel, Nietzsche et Arendt).

²Cf. Laurent-Paul LUC, «Le statut philosophique du Tübinger Fragment», in *Hegel-Studien* 16 (1981); «La Vie de Jésus du jeune Hegel», in *Science et Esprit* 53 (1991), 283-318; «Le jeune Hegel et la raison en liberté: La positivité de la religion chrétienne», in *Philosophiques* 21 (1994), 19-76.

aussi son antidote: l'idée que tous les concepts de la philosophie restent relatifs. Si toute philosophie doit assumer le patient travail du concept, aucune ne saurait se présenter comme absolue. En vertu de ses propres promesses, la philosophie hégélienne est donc tout le contraire d'un système rigide. Elle incarne le paradigme d'une pensée dialectique, voire dialogique, qui cherche à intégrer dans une visée plus englobante encore toutes les perspectives que l'on pourrait faire valoir contre elle. Th. Geraets a consacré des études intéressantes à cette ouverture méconnue de la pensée hégélienne.¹

Les post-hégéliens comme Marx et Nietzsche ont aussi suscité beaucoup d'intérêt, plusieurs thèses notamment, mais assez peu d'études d'envergure internationale.² Il est vrai que la chute du mur de Berlin semble avoir condamné Marx à un purgatoire, dont seul le temps dira s'il en sortira, mais Nietzsche demeure sous-représenté dans les universités de langue française.

Puisque notre situation philosophique est bien celle d'un après-Kant, il n'est pas étonnant que le néo-kantisme ait bénéficié ici d'une attention toute particulière. C'est ainsi que Claude Piché s'est intéressé au néo-kantisme des Ecoles de Marbourg et de Bade, afin de montrer que c'est lui qui avait défini quelques-uns des plus importants paramètres des conceptions contemporaines de la rationalité (aussi bien en épistémologie que dans le domaine de l'éthique des valeurs). Ses recherches sur Lotze et Rickert l'ont amené à mettre en lumière la présence du néo-kantisme dans les pensées sociales de Max Weber et de Jürgen Habermas.³ Denis Dumas, professeur à l'Université d'Ottawa depuis

¹Cf. Th. GERAETS, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli: Bibliopolis, 1985 et T. GERAETS (éd.), *Colloque international sur le sens de l'Esprit absolu chez Hegel*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1984.

²Il faut signaler toutefois les livres de Charles MURIN (autrefois professeur à l'Université de Montréal), *Nietzsche problème: Généalogie d'une pensée*, Paris: Vrin / Presses de l'Université de Montréal, 1979, et de Claude LÉVESQUE (professeur à l'Université de Montréal), *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*, Montréal: Hurtubise, collection «Brèches», 1980 et *L'étrangeté du texte. Essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montréal: VLB, 1976, Paris: 10-18, 1978. Pour Marx, on se reportera à la notice de J. Ayoub sur «L'influence du marxisme au Québec», *infra*. Cf. aussi M. LAGUEUX, (professeur à l'Université de Montréal), *Le marxisme des années soixante. Une saison dans l'histoire de la pensée critique*, Montréal: Hurtubise, 1982.

³Cf. notamment «Max Weber et le néo-kantisme. Pour une politique de la modernité», in *Revue de métaphysique et de morale* (1994), 327-344; «L'héritage néo-kantien de Jürgen Habermas», dans son livre *Kant et les épigones*, 191-245. Sur le néo-kantisme de Marbourg, cf. aussi mon étude «Gadamer vor Heidegger», in *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1996, 199-226.

1991, qui a fait une thèse avec Karl-Otto Apel à Francfort, publiera des travaux sur la philosophie de la culture de Wilhelm Windelband.

C'est en réaction au néo-kantisme qu'il faut bien sûr comprendre l'apparition de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger. Comme la terminologie de la phénoménologie husserlienne apparaissait, malgré ses intentions, assez tributaire du néo-kantisme,¹ c'est surtout en Heidegger que les chercheurs d'ici ont reconnu la perspective la plus radicale, celle qui débouchait sur une ontologie de la finitude, et le renouveau le plus significatif de la tradition de la philosophie allemande. Après l'ouvrage de Bertrand Rioux sur Heidegger et Thomas d'Aquin, le premier livre consacré à Heidegger fut l'étude, comparative encore une fois, de Laurent Giroux, professeur à l'Université de Sherbrooke, *Durée pure et temporalité: Bergson et Heidegger* (Tournai: Desclée/Montréal: Bellarmin, 1971). Dans mon ouvrage sur *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (Paris: PUF, 1987) et les essais consacrés à Heidegger au début de *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine* (Paris: Vrin, 1993), je me suis modestement employé à montrer en quoi le tournant heideggérien accomplissait une radicalisation de la finitude qui s'inscrivait dans l'horizon d'une destruction de la métaphysique et à en tirer des conséquences herméneutiques.

Les positions les plus récentes de la philosophie allemande représentée dans nos universités sont aujourd'hui celles de l'herméneutique (issue de Heidegger et de Gadamer) et de la théorie critique de l'École de Francfort (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas). Sous le titre «Herméneutique et théorie critique», une équipe de recherche dirigée par C. Piché, L. Langlois et moi-même a reçu l'appui du FCAR pour encadrer les recherches qui s'effectuent dans le champ de la philosophie allemande et continentale. En 1996, elle a tenu à l'Université de Montréal un colloque sur l'herméneutique philosophique. Si l'on fait abstraction des classiques de la philosophie allemande (Kant, Hegel, Heidegger, etc.), qui ont aussi leur place dans ces recherches, ce sont les positions les plus récentes de la théorie critique (Habermas) et de l'herméneutique (Gadamer) qui ont galvanisé le plus d'attention. Hormis

¹Comme un chapitre de ce recueil est consacré à la phénoménologie, je me contenterai de signaler ici l'ouvrage de D. FISETTE, *Lecture fréguenne de la phénoménologie*, Combas: L'éclat, 1994, et mon étude sur «La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique», in *Philosophiques* 20 (1993), 383-398.

Marcuse, qui fut un auteur important dans les années soixante et soixante-dix, les représentants les plus classiques de la théorie critique, Horkheimer et Adorno, ont peut-être été moins étudiés¹ (c'est surtout dommage pour la théorie esthétique d'Adorno). Il en va autrement de Jürgen Habermas qui a intéressé tous les chercheurs d'ici.² C'est avant tout sa *Théorie de l'agir communicationnel* de 1981 qui a été au centre des discussions. Il y a à cela plusieurs raisons. Non seulement Habermas y définit-il plus clairement qu'ailleurs ses relations avec l'École de Francfort de ses maîtres, mais il s'y réclame expressément de l'interrogation transcendantale de Kant et du *linguistic turn*, tous deux très solidement implantés au Canada. Son ambitieuse «transformation du kantisme» (aussi défendue par K.-O. Apel) dans le sens d'une théorie de l'intersubjectivité langagière était d'autant plus séduisante qu'elle s'accompagnait d'une théorie procédurale de la rationalité, qui répondait aussi aux sensibilités d'ici. Pour des raisons bien compréhensibles, le pluralisme qu'affiche depuis peu la société canadienne française demeure assez allergique aux théories substantielles de la rationalité. La conception strictement argumentative de la rationalité défendue par Habermas correspondait ainsi aux attentes nominalistes des philosophes d'ici au sortir de la Révolution tranquille, celles-là mêmes qui auront aussi contribué au succès de la *tabula rasa* pratiquée par les philosophes analytiques.³ Plus souterrainement encore, si le parcours

¹Quelques articles cependant. Cf. notamment M.-A. RICARD (professeur à l'Université Laval depuis 1994), «Mimésis et vérité dans l'esthétique d'Adorno», in *Laval théologique et philosophique* 52 (1996), 445-455; J. GRONDIN, «L'éthique d'Adorno», in *Les Etudes philosophiques*, 1987, 505-519 et «La réification de Lukács à Habermas. L'impact de *Geschichte und Klassenbewusstsein* sur la théorie critique», in *Archives de philosophie* 51 (1988), 627-646.

²Cf. notamment G. KORTIAN, *Métacritique*, Minit, Paris, 1979; C. PICHÉ, «Entre la science et la philosophie: le reconstructionnisme herméneutique de Jürgen Habermas», in *Dialogue* 25 (1986); «L'héritage néo-kantien de Jürgen Habermas», in *Kant et ses épigones*, loc. cit.; J. GRONDIN, «De Heidegger à Habermas» et «La rationalité de l'agir communicationnel», in *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, loc. cit., et «Habermas und das Problem der Individualität», in *Philosophische Rundschau* 36 (1989), 187-205; L. LANGLOIS, «Habermas et la reconstruction rationnelle du droit», in *Dialogue* 35 (1996), 307-326. Luc LANGLOIS a été l'éditeur d'un numéro spécial du *Laval théologique et philosophique* consacré à l'herméneutique de Gadamer (vol. 53: février 1997/1).

³Dans son ouvrage classique *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Harvard University Press, 1989), Charles TAYLOR a efficacement mis en cause les présupposés nominalistes de la philosophie analytique. Ses livres antérieurs, *Hegel* (Cambridge Univ. Press, 1975) et *Philosophy and the Sciences of Man* (Cambridge University Press, 1985),

impressionnant de Habermas a pu fasciner les esprits, c'est peut-être aussi parce qu'il correspondait à celui de l'*intelligentsia* locale, qui était aussi passée d'une critique des idéologies militante à une analyse pragmatique du langage. Il est, en effet, assez patent que dans sa théorie de l'agir communicationnel, Habermas n'a souvent fait que transposer dans les *a priori* de l'usage pragmatique du langage les idéaux contrafactuels d'une humanité réconciliée ou d'une communication sans entraves qu'il associait autrefois à une philosophie de l'histoire, lorsqu'il poursuivait le projet d'une «reconstruction du matérialisme historique» (selon le titre de son ouvrage de 1976¹).

Mais pour l'essentiel, les chercheurs d'ici qui se sont penchés sur Habermas ont eu à mettre en question quelques-unes des prémisses idéalistes de sa théorie de l'agir communicationnel. C'est que l'idée d'une rationalité strictement communicationnelle paraît un peu abstraite et désincarnée pour des êtres de finitude et d'historicité. Sans désavouer les acquis de la rationalité méthodique de la science, il se pourrait que l'attitude de la philosophie herméneutique s'avère ici la plus universelle. Car c'est toujours en réponse aux défis de notre historicité et de notre contingence que vient à s'élaborer une théorie de la rationalité. L'herméneutique a ainsi été mise à contribution pour critiquer une conception encore trop instrumentale ou nominaliste de la rationalité. Les raisons qui nous travaillent et les solidarités qui nous portent ne relèvent-elles pas aussi d'un travail de l'histoire, qui demeure une condition et une présupposition essentielle de l'entente? Ayant voulu contribuer dans mes ouvrages récents à l'élaboration d'une philosophie herméneutique², je ne poursuivrai pas ici le débat de fond.

Dans une perspective plus «externe», on peut cependant relever deux traits de la pensée herméneutique qui sont peut-être caractéristiques de la

démontrent que le sol de sa pensée est celui de l'herméneutique. La pensée de Taylor a connu une diffusion importante dans le monde francophone, comme l'atteste le livre *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal: Bellarmin, 1992.

¹J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1976, titre devenu si impudique que ses traducteurs ont eu honte de le traduire littéralement, préférant *Après Marx*, Fayard, 1985. Quant au titre *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973), il est devenu *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Payot, 1978.

²*L'universalité de l'herméneutique*, Paris: PUF, 1993; *L'horizon*, 1993; plus récemment: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994 et *Sources of Hermeneutics*, Albany: SUNY Press, 1995.

philosophie allemande telle qu'elle est généralement pratiquée ici par tous les collègues. C'est qu'en se réclamant du projet heideggérien d'une herméneutique de la facticité, l'herméneutique reconnaît que ses questions les plus fondamentales lui viennent du souci, voire de l'angoisse qu'est l'existence pour elle-même. Au primat du «fait de la science», qui reste le présupposé ou le paradigme de la pensée analytique, l'herméneutique oppose ainsi le primat d'une autre facticité, celle de l'existence, individuelle ou collective, qui ne cesse jamais d'être une interrogation pour elle-même. Il se pourrait que la raison philosophique découvre ici moins de réponses que de questions, mais en les assumant, l'herméneutique vient marquer sa fidélité aux interrogations originelles de la philosophie, qui ont trait au sens de notre finitude dans le temps. Ceci ne paraîtra frustrant que pour une philosophie qui préfère se contenter de certitudes analytiques susceptibles de se mesurer aux résultats de la science. Cette philosophie qui plonge ses racines dans le puritanisme de la culture anglo-saxonne mérite tout notre respect, mais elle ne saurait prétendre être la seule forme de pensée possible. Ce qui nous amène à évoquer la seconde qualité de l'herméneutique en tant que discipline de l'interprétation: sa dette envers l'histoire de la philosophie. Pour l'herméneutique, il est impensable de prétendre faire de la philosophie de manière crédible en faisant abstraction de l'histoire. Le dialogue de l'herméneutique avec l'histoire de la pensée ne se conduit cependant pas à partir d'une perspective qui serait nécessairement supérieure, philosophiquement ou scientifiquement, à la tradition. Car c'est aussi cette tradition qui nous aide à comprendre ce qu'est la philosophie et ce que nous sommes. L'herméneutique se distingue ainsi par une fidélité critique aux questions essentielles, fussent-elles insolubles, et un respect non moins critique envers l'héritage de la philosophie. Elle correspond assez à la manière dont se pratique la philosophie d'envergure continentale en cette enclave du continent nord-américain et de son empire philosophique.