

## Laval théologique et philosophique



ALLARD, Gérard, éd., *Rousseau : sur les sciences et les arts.*  
Premier discours. Préface au Narcisse. Fiction

Philip Knee

Volume 44, Number 3, octobre 1988

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400405ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400405ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this review

Knee, P. (1988). Review of [ALLARD, Gérard, éd., *Rousseau : sur les sciences et les arts.* Premier discours. Préface au Narcisse. Fiction]. *Laval théologique et philosophique*, 44(3), 398–401. <https://doi.org/10.7202/400405ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1988

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

l'Afrique noire, mais celle-ci se doit d'adopter le plus tôt possible l'une des trois ou quatre grandes langues de culture et de communication typiquement africaines. À ce sujet, il conviendrait de nuancer : il n'y a pas que l'Afrique comme continent, il y a aussi des Afriques. Quoi qu'il en soit, cet ouvrage comble une lacune sur notre connaissance des réactions des Africains eux-mêmes à la présence et à l'action du missionnaire. D'autant plus que l'histoire des missions serait encore à ses premiers balbutiements (40). Le temps est venu, après environ un siècle et demi d'évangélisation, de poser les quatre questions suivantes : 1° Le missionnaire a-t-il atteint ses buts spécifiques ? 2° Les Africains désirent-ils encore des missionnaires ? 3° Quels missionnaires et à quelles conditions ? 4° Comment les Africains réagissent-ils en profondeur au passage chrétien présenté ? On pourra lire les six autres questions pertinentes (35) que pose l'auteur.

Le chapitre premier, l'« Esprit des fondations » (1840-1920), en est un de synthèse, truffé de citations fort instructives, empruntées à des inédits, à des documents d'archives et à des livres rares ; le lecteur y trouvera de judicieux conseils, des remarques de qualité sur les rapports entre les musulmans et les protestants, sur le nationalisme et le christianisme, sur la nécessité de former des prêtres indigènes, sur le grand explorateur et missionnaire David Livingstone. Le chapitre suivant nous décrit le missionnaire : l'ancien et le nouveau. Il doit vivre d'abord, *primo vivere*, ensuite philosopher, *deinde philosophari*. À vrai dire, voir à sa propre subsistance, c'est déjà vivre en philosophe. Depuis les années 60, on voit paraître de nouvelles images du missionnaire, comme on peut constater les progrès extraordinaires de l'Islam. Parlant de pièces de théâtre et de saynètes, Lucien Laverdière ne mâche pas ses mots (209-211) ; il sait aussi faire la part des choses.

La même observation s'applique à son analyse de l'œuvre de quatre écrivains africains, des « classiques », qui dénoncent le colonialisme sous toutes ses formes, qui sont souvent anticléricaux et rejettent le christianisme, préfèrent la religion traditionnelle et sont sympathiques à la doctrine marxiste. À l'exception, bien sûr, de Bernard B. Dadié, le chantre de l'humanisme chrétien et africain (463-512), pour qui j'éprouve autant d'admiration et de sympathie que l'auteur de cette monographie ; il analyse l'œuvre de cet Africain, trop peu connu, avec beaucoup de pénétration et d'esprit critique. La postface sur l'africanisation est à lire et à méditer.

Cet ouvrage n'aurait jamais vu le jour sans le concours du Conseil canadien de recherche en Sciences humaines. Il est fort bien imprimé et présenté. Il est à la fois constructif et limpide, érudit et agréable à lire. Non content de se pencher sur un passé assez récent, il ouvre aussi des perspectives sur l'avenir. Il devrait faire école et mériterait même au moins un Prix. En tout cas, je forme le vœu ardent que les Africains d'expression française, que les africanistes et les amis de l'Afrique et de ses missionnaires lui fassent un chaleureux accueil.

Maurice LEBEL  
Université Laval

**ROUSSEAU, Sur les Sciences et les Arts: Premier Discours, Préface au Narcisse, Fiction,**  
Présentation et commentaire de Gérald Allard, Les éditions Le Griffon d'argile, Québec,  
1988, 169 pages.

À qui s'adresse ce livre ? Aux étudiants sans doute. Professeur de collège, Gérald Allard rend accessibles ici trois courts textes de Rousseau en les accompagnant de notes explicatives, de brèves présentations des nombreux auteurs ou personnages historiques auxquels se réfère Rousseau. Le commentaire, d'une érudition parfaitement maîtrisée, toujours stimulant et

renvoyant aux thèmes du reste de l'œuvre, permet de nourrir la lecture de chacun, de se cultiver ; et ce travail, il faut le dire, est admirable, chaque texte étant véritablement vidé de toute référence obscure, ses éléments étant soigneusement replacés dans une démarche d'ensemble, parfois par d'excellentes parenthèses d'histoire de la philosophie. Il s'agit donc d'introduire à la lecture de Rousseau, de rendre possible, pour qui le veut bien, la mise en route d'une réflexion au contact de cette œuvre. Mais ce recueil est aussi, nous dit Allard en introduction, un « terme » pour lui ; et on le croit volontiers ; car c'est une compréhension globale de Rousseau qu'il met en jeu dans son commentaire, et d'abord dans le choix de ces trois écrits. Mieux, c'est une vision de la philosophie qui s'y déploie, dont Rousseau représente à l'époque moderne une instance décisive par la place qu'il accorde au problème de la pédagogie philosophique, à celui de la communication du savoir avec des implications politiques.

Allard s'attache donc au fameux paradoxe du *Discours sur les Sciences et les Arts*, repris quelques années plus tard dans la préface à la pièce *Narcisse*. En substance, le développement des lettres corrompt les peuples et si Rousseau peut se permettre, contre les prétentions des Lumières à son époque, de le démontrer *par les lettres*, c'est que certains hommes sont disposés de telle manière à échapper à cette corruption. Pour eux le savoir n'est pas un enjeu d'amour-propre, car leur recherche de la vérité se fait « hors du circuit de l'orgueil » plutôt qu'en fonction de l'estime de leurs concitoyens ou des avantages matériels qu'ils peuvent en retirer. D'où l'incessante reprise du problème de l'auditoire visé par le philosophe : par exemple, dans le rapport des langages, à la fois distincts et entremêlés, de l'orateur s'adressant à la masse et du penseur argumentant pour ses semblables, dans le *Discours* ; dans la posture particulière des grands hommes face à la reconnaissance sociale, dans la *Préface* ; dans les types de sages selon la forme qu'ils adoptent pour faire passer leur message, dans la *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*.

Mais, dès lors, à qui s'adresse Allard ? Parie-t-il, contrairement à Rousseau, sur l'ensemble de ses lecteurs, l'activité de la raison, réservée jadis à un petit nombre, ayant été suffisamment étendue pour leur permettre de s'appropriier la signification des techniques rousseauistes ? Ou du moins pour permettre d'espérer raisonnablement une telle appropriation en publiant une explication à ce sujet ? Et, dans ce cas, doit-on en déduire que les Lumières se sont propagées au point d'effacer la pertinence de cet aspect de la démarche de Rousseau ? (À moins qu'il ne s'agisse de décoder à son tour la prose allardienne, mais je ne veux pas croire à cette hypothèse, même si certaines phrases m'ont laissé songeur). Allard nous avait déjà intrigué avec ce problème il y a quelques années dans un article publié ici (*Laval théologique et philosophique*, octobre 1983), auquel il renvoie dans son commentaire, où il présentait « l'art d'occulter » comme une dimension fondamentale de l'écriture philosophique, piégeant ainsi son lecteur dans un tourniquet d'interrogations sur les intentions du texte auquel il avait affaire. Certes, cette question n'est pas nouvelle, l'histoire de la philosophie de Platon à Kierkegaard, par exemple, en porte témoignage ; et l'on sait que Leo Strauss, en particulier, l'a soulignée. Mais pourquoi Allard en est-il si préoccupé à notre époque ?

Dans son commentaire il met fort bien en évidence l'imbrication des dimensions théorique et autobiographique de l'œuvre de Rousseau, c'est-à-dire de sa pensée et de sa personne ; et les lecteurs de Rousseau connaissent bien le puissant effet qu'a sur eux ce dévoilement personnel où l'impudeur de l'auteur semble obliger le lecteur à se déshabiller à son tour pour lire son âme dans les mêmes termes. Dans cet esprit, le trouble que fait naître en moi ce goût obstiné pour les jeux de dissimulation, alors même qu'on prétend les expliciter, me porte à personnaliser le problème (au risque de le trivialisier), c'est-à-dire à interroger sans pudeur l'auteur de ce commentaire : sa préoccupation n'est-elle pas le fruit d'un apprentissage de la philosophie dans un milieu religieux et dans un contexte culturel d'isolement où les philosophes adoptent

spontanément des réflexes de ruse et de repli ? Ne serait-ce pas le fait de philosopher dans une société québécoise qui vit son XVIII<sup>e</sup> siècle en deux décennies et qui fait l'épreuve des « Lumières » à un rythme si accéléré qu'elles éblouissent les hommes plus encore qu'à Paris en 1750, ne serait-ce pas cela qui produit un tel appétit de précautions concernant l'extension sociale du travail de la raison ? Car enfin, disons-le brutalement, la société française, héritière de la démocratisation du savoir dont Rousseau a si bien diagnostiqué les dangers, héritière aussi de l'effondrement (dans une certaine mesure au moins) des sentiments religieux et patriotique, n'a pas sombré dans l'anarchie et s'est façonnée, quelles qu'en soient les faiblesses, d'autres ressources morales depuis deux siècles. Dans cette société, des générations de lecteurs réfléchissent avec Rousseau (sans le comprendre comme il se comprenait lui-même, dira-t-on : mais qui peut s'en vanter ?) ; ils le lisent en assimilant sa critique des illusions des Lumières, en intégrant à leur culture sa mise en cause du développement de la culture ; ils prennent conscience de la tension qui existe entre l'accroissement du savoir et les appartenances sociales, en prenant en charge le paradoxe du *Premier Discours* pour l'assumer à leur manière. Allard sait cela mieux que moi puisqu'il contribue ici (et fort bien) à cette accessibilité de Rousseau, mais sa manière de le faire recèle comme une réserve, un arrière-goût de paternalisme qui restent énigmatiques. N'est-ce pas l'expression d'une expérience de la philosophie vécue originellement comme un problème de communication avec les non-philosophes, expérience qui, nourrie de la lecture des Anciens, fait alors de ce problème lui-même la structure privilégiée de toute l'activité philosophique ? Car on peut appréhender la philosophie, au contraire, de manière plus naïve (plus moderne ?) comme une recherche par le dialogue : un dialogue avec qui le veut et qui le peut, selon les dispositions différentes et inégales de chacun (qui en disconviendrait ?), mais qui choisit de compter sur le potentiel d'autonomie de pensée et de jugement de tout interlocuteur ; et dans cette perspective, on voit mal pourquoi on structurerait au départ la pratique philosophique autour de je ne sais quelle franc-maçonnerie.

En lisant Allard sur Rousseau, je me demande si je ne ressens pas quelque chose de ce que pouvaient ressentir un Diderot ou un Voltaire (toutes proportions gardées) au contact de celui que ce dernier traitait de « judas de la troupe sacrée des Philosophes » ? Sans doute les Philosophes n'ont-ils rien su comprendre de la portée de sa critique des Lumières ; mais j'avoue que c'est un peu de leur générosité et de leur transparence qui me manquent quand je suis mis en présence (ne serait-ce qu'allusivement) de cette autre troupe sacrée dissimulée dans ses calculs. On sait que simultanément à l'ambition d'une libération de tous les obscurantismes, l'époque des Lumières vit fleurir une multitude de sectes et de chapelles, parfois pour résister frileusement à l'extension du savoir, parfois pour mieux promouvoir la raison contre ses simulacres. S'agit-il de cela ? Au vrai, je n'en sais rien et peut-être vaut-il mieux ne pas s'en inquiéter. Mais il m'importe néanmoins, le temps de ces quelques lignes, de m'interroger explicitement à ce sujet ; de mettre, pour ainsi dire, les pieds dans le plat, en optant résolument pour la communication directe ou pour ce « dialogue des cœurs » tant vanté par Rousseau et souligné ici par Allard (même si ce n'est peut-être que le dialogue émotif du maître avec son élève qui finalement les intéresse). Pour que cette perspective ne soit pas que vaine rhétorique, en effet, ne convient-il pas de se méfier des risques de stérilité et d'intimidation dont peut être porteur un certain goût de la dissimulation et de la secte philosophique, incitant des auditeurs ou des lecteurs fascinés à s'interroger sur leur probable non-appartenance à la race des grands esprits sans orgueil et attisant leur secret espoir de la rejoindre en faisant miroiter la promesse d'une possible reconnaissance ?

L'important, bien sûr, n'est pas de croire à ce savoir « hors du circuit de l'orgueil », que ce soit chez Platon, chez Rousseau ou chez Allard (il n'est pas pertinent, en l'occurrence, d'élucider la nature du plaisir/déplaisir que ce dernier peut éprouver en lisant ces lignes) ; mais c'est plutôt

que cette référence, comme si souvent chez Rousseau, nous permet de nous sonder, de lire notre âme à ce sujet, comme le permet « l'état de nature » indépendamment, au fond, de sa véracité. Le travail d'Allard nous y aide et nous y pousse, et l'explicitation des masques de l'écrivain-Rousseau y est sans doute nécessaire. Mais c'est dans la mesure où, ce faisant, Allard parie sur tous ses lecteurs, en leur présentant les enjeux véritables au mieux de ses capacités, que je veux recevoir son entreprise et la recommander. À qui s'adresse-t-il ? demandais-je. Je serais tenté de répondre qu'à l'instar de Rousseau, c'est à ses monstres intérieurs, à son passé, à ses hantises. Mais tout comme Rousseau réussissait de cette manière à éclairer son siècle contre les Lumières, les singulières préoccupations d'Allard nous éclairent sur notre situation culturelle, sur ce difficile enchevêtrement de science et de religion où nous nous trouvons pris avec lui. Pour en apprendre davantage sur nous-mêmes, nous attendons ses *Confessions*.

Philip KNEE  
Université Laval

Dominique DUBARLE, **Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique**. Présentation de Jean Greisch (Collection « Philosophie » de l'Institut Catholique de Paris, t. 11. Paris, Beauchesne, 1986, 373 pages (21.5 × 13.5 cm).

Le Père Dubarle s'est vu offrir l'honneur de signer seul le volume qui marque la dixième année d'existence de la Collection dont il fut le promoteur. Hommage délicat, dont le hasard a fait une sorte de cadeau d'adieu, le Père Dubarle étant mort dans les mois qui ont suivi.

L'ouvrage, en fait, réunit cinq études déjà publiées antérieurement : un simple *reprint* photo-mécanique d'articles de revue non modifiés. Les références internes n'ont même pas été adaptées à la pagination continue. On compte aussi sur le lecteur pour faire le lien entre ces différentes études, présentées d'après l'ordre chronologique des philosophes qu'elles ont respectivement pour objets (Parménide, Platon, Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin). On suggère bien un thème commun (« Dieu avec l'être »), mais qui ne convient guère aux trois premières études. On indique, en sus, la nature prétendue du tout (« Essai — au singulier — d'ontologie théologique »), mais il s'agit plus évidemment d'essais — au pluriel — juxtaposés dans l'esprit d'une ontologie qui n'est vraiment théologique que dans les deux derniers chapitres. J. Greisch, dans la présentation, met beaucoup du sien pour nous éclairer sur le propos d'ensemble (« l'ouvrage refuse de s'enfermer dans l'alternative d'une métaphysique de l'exode qui voudrait identifier Dieu et l'être, et d'un exode radical de cette métaphysique qui mettrait Dieu hors de portée de l'être », p. 5) et, pour ceux qui aimeraient savoir, non seulement ce que l'ouvrage ne veut pas faire, mais ce qu'il veut faire, il ajoute : « Les cinq chapitres balisent ainsi une trajectoire historique qui récapitule les grandes étapes de la pensée ontologique en Occident ». Mais les chapitres en question n'ont pas été conçus pour baliser, de point en point, la même trajectoire, qu'ils postulent au lieu de l'éclairer. On a beau connaître à l'avance l'influence de la pensée de Hegel sur le Père Dubarle et la reconnaître ici dans de multiples détails, elle n'a pas été suffisante pour marquer d'une même couleur les étapes du trajet. Bref, en dépit de ce qu'on voudrait suggérer en multipliant les avertissements (titre, sous-titre, sous-sous-titre, présentation,...), ce livre manque d'unité. Le chapitre sur Platon est même franchement hétérogène et l'on a le sentiment qu'il n'est là que parce qu'il paraissait indécent de sauter sans vergogne de Parménide au Stagirite.

On nous pardonnera donc, en présence d'une collection de textes si mal coordonnés, de ne pas tenter l'effort de synthèse que l'auteur s'est épargné, et de nous borner à quelques remarques dispersées sur des articles isolés.