

Laval théologique et philosophique



TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*

Philip Knee

Volume 46, numéro 1, février 1990

Révélation et herméneutique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400513ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400513ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Knee, P. (1990). Compte rendu de [TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*], *Laval théologique et philosophique*, 46(1), 100–103. <https://doi.org/10.7202/400513ar>

premiers siècles du christianisme jusqu'à la période moderne. Foucault voulait au départ ajouter à son livre sur la période chrétienne (qui aurait alors constitué le second tome de *l'Histoire de la sexualité*) un chapitre introductif sur les rapports entre la sexualité et le souci de soi, mais il décida plutôt de remanier l'ensemble pour tenter d'en faire une « histoire de la subjectivité ». « Il s'agit de montrer non pas comment le sexe a été tenu à l'écart mais comment s'est amorcée cette longue histoire qui lie dans nos sociétés le sexe et le sujet. » (p. 137). Foucault étudie d'abord la « chrêsis aphrodisiôn » des Grecs, la manière dont ils ont réglé la pratique des actes sexuels. Foucault y découvre la première formulation de certains principes qui seront réactivés lorsque se constituera à travers le christianisme le fameux schéma conjugal fondé sur les rapports de réciprocité entre les époux, la finalité procréatrice plutôt que de plaisir, et la fonction affective du rapport sexuel. Dans le dernier cours, Foucault traite du « souci de soi » des Grecs en rapport avec la constitution d'une herméneutique du sujet. Le souci de soi a été une préoccupation constante, de Socrate jusqu'aux premiers Pères de l'Église, mais ce n'est que chez ces derniers que se forme, à proprement parler, une herméneutique du sujet. Chez les Stoïciens, par exemple, il ne s'agit pas encore de découvrir une vérité cachée du sujet par le contenu de ses représentations, mais plutôt de se servir de ces représentations pour réactiver certains principes vrais, extérieurs au sujet.

Foucault n'aura pas eu le temps de mener à terme son histoire de la sexualité-subjectivité ; sa mort aura ouvert la porte à ceux qui voudront faire le point ou imaginer ce qu'aurait pu être la suite. Mais dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault leur a déjà répondu : « Non, non je ne suis pas là où vous me guettez, mais ici d'où je vous regarde en riant. » Un éclat de rire nous poursuit encore, résonne, en sourdine, dans ces mots de Sénèque qui concluent le *Résumé des cours* : « Sur le progrès que j'aurais pu faire, j'en croirai la mort... J'attends le jour où je me ferai juge de moi-même et connaîtrai si j'ai la vertu sur les lèvres ou dans le cœur. » (p. 166).

Jean-Rodrigue PARÉ

Tzvetan TODOROV, **Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine**. Coll. « La couleur des idées », Seuil, Paris, 1989, 458 pages.

Après plusieurs essais publiés dans les années '70 sur la théorie littéraire, T. Todorov s'est tourné récemment vers la morale et la politique, et il nous livre ici le résultat d'une recherche d'envergure menée depuis quelques années sur la pensée française — un travail qu'annonçait déjà son très beau petit essai sur Rousseau, *Frêle bonheur*, paru en 1985. À l'instar de ce dernier texte, soulignons d'emblée, à côté de l'érudition de ce gros volume, son écriture limpide et pédagogique, qui ne fait aucune concession aux acrobaties littéraires auxquelles nous ont accoutumés beaucoup de textes récents en provenance de Paris. Certes on peut faire d'assez nombreux reproches à cet essai, d'abord celui de ne jamais s'attaquer vraiment à fond à la discussion conceptuelle de certaines questions ou solutions abordées, ce qui laisse insatisfait le lecteur philosophe. Et on peut ne pas aimer le choix de l'auteur de se limiter exclusivement aux penseurs d'un seul pays. De plus, sa lecture de ceux-ci est le plus souvent partielle et sélective : par exemple, Diderot n'est critiqué qu'à partir du *Supplément au voyage de Bougainville* ; et la question de ces « autres » que sont les femmes n'est abordée chez aucun penseur, pas même chez Rousseau et Comte où elle est pourtant si importante. Cela dit, ce livre propose néanmoins, à nos yeux, une excursion théorique stimulante qui nourrit la réflexion en mettant en place avec clarté des enjeux considérables et en prenant position avec vigueur.

Le problème est celui de la diversité des cultures et de l'unité de l'homme, problème cent fois débattu, très actuel par ses prolongements politiques immédiats, et que Todorov aborde par

une minutieuse lecture d'une vingtaine d'écrivains français, de Montaigne à Lévi-Strauss. Signalons toutefois que Todorov s'attache essentiellement à la période allant du milieu du XVIII^e siècle au début du XX^e siècle et que les deux auteurs cités font donc plutôt figure d'exceptions : Montaigne d'un côté (mais comment passer sous silence son célèbre essai : « Des Cannibales » ?) ; Lévi-Strauss de l'autre (c'est le seul auteur contemporain discuté sérieusement, ce qui peut étonner, même si le choix est évidemment excellent). Pour schématiser, disons que le problème a été généralement traité en optant soit pour l'universalisme soit pour le relativisme, et que Todorov veut montrer comment presque tous les écrivains échouent à rester fidèles jusqu'au bout à l'une ou l'autre de ces perspectives, qu'ils sombrent dans l'incohérence en juxtaposant avec plus ou moins de bonheur les deux thèses. Les trois chapitres centraux du volume analysent le problème à travers les thèmes, d'abord de la race et du racisme (chez Gobineau, Renan, Le Bon, et Todorov est sans indulgence pour ces tenants du « racialisme vulgaire »), puis de la nation (chez Tocqueville, Michelet, Barrès, Péguy), enfin du voyage (chez Châteaubriand, Loti, Ségalen, jusqu'à Artaud). Prenons le cas de la nation et du nationalisme où le problème est introduit par une mise en place des définitions, qui est suivie d'un brillant exposé, dense et court, sur la tension du cosmopolitisme et du patriotisme chez Rousseau. Cette opposition irréductible chez le penseur genevois est essentielle pour Todorov qui y revient souvent, car elle lui permet de prendre la mesure de l'incohérence de la plupart des successeurs de Rousseau, des révolutionnaires de la fin du XVIII^e siècle (Sieyès, Anacharsis Cloots, Robespierre) à travers tout le XIX^e siècle jusqu'à l'affaire Dreyfus. Chez Tocqueville, par exemple, Todorov veut montrer le divorce de la morale et de la politique qui se révèle pour peu qu'on compare entre eux ses écrits en tenant surtout compte de ceux sur le colonialisme où, par-delà son opposition bien connue à l'esclavagisme, Tocqueville défend farouchement les intérêts nationaux de la France. Sa morale universelle est ainsi juxtaposée à une politique ethnocentrique dont Todorov souligne qu'elle n'est que le prolongement international du libéralisme : alors qu'à l'échelle des individus le libéralisme cherche à favoriser l'entreprise des plus forts dans la société tout en la limitant selon les exigences de la vie en groupe, à l'échelle des nations ces limites ne sauraient exister sous peine d'affaiblir la nation, ce qui rend inapplicable tout principe universel et donc inévitable une profonde contradiction entre la politique intérieure et la politique extérieure du libéral tocquevillien. Parallèlement chez Michelet, Todorov décèle la contradiction entre ses idéaux de justice hérités de la Révolution et son attachement à la nation. Tentant d'inscrire son humanitarisme dans ses essais patriotiques, Michelet exalte le génie particulier de la France qui consiste à réaliser cette contradiction : d'être une « patrie universelle » et de satisfaire — rien de moins — aux exigences qu'on pourrait adresser à la nation idéale. Michelet professe donc un nationalisme humanitaire et égalitaire, ce qui, selon Todorov, est une contradiction dans les termes car l'amour de la patrie ne peut mener à l'amour de l'humanité. Même problème, enfin, chez Châteaubriand (fort bien discuté un peu plus loin dans un chapitre d'inégal intérêt sur l'exotisme), où, dans *Les Natchez*, on voit l'universalisme et l'ethnocentrisme s'affronter sans cesse. Contre tous ces porte-parole du patriotisme et de l'humanitarisme au XIX^e siècle, qui ne réussissent jamais à montrer la déduction légitime de celui-là à partir de celui-ci, Todorov est fermement aux côtés de Rousseau pour qui il n'y a pas gradation entre les deux termes mais incompatibilité ; et il est clair que Todorov en veut à ces « patriotes humanitaires » quand ils couvrent leur patriotisme par des vertus humanitaires qui étaient vénérées en France depuis la Révolution.

La thèse que veut défendre Todorov contre ces incohérences se met en place au fil de ces analyses, mais elle s'articule surtout dans les deux chapitres qui encadrent ces études sur le XIX^e siècle. Dans le premier, Todorov se consacre, entre autres, à une critique de l'anti-humanisme de Lévi-Strauss en reprenant certains des thèmes les plus influents et les plus controversés de son œuvre. À ce sujet, notons en passant l'excellente mise au point concernant

un texte célèbre de Lévi-Strauss sur Rousseau dans lequel, en faisant s'opposer la philosophie du vivant de Rousseau et l'humanisme du cogito de Descartes, Lévi-Strauss faisait sien l'héritage rousseauiste d'une manière qui nous a toujours paru bien énigmatique : Todorov tranche le problème en affirmant avec raison, nous semble-t-il, que Lévi-Strauss « frôle le contresens » sur Rousseau en cherchant à se l'approprier dans sa démarche anti-humaniste. Mais l'enjeu le plus important concerne l'alternative brutale que formule Lévi-Strauss et à laquelle aboutissent souvent les débats autour de l'ethnocentrisme : en substance, si la force d'une culture réside dans ses rapports aux autres cultures, sa capacité d'influencer les autres, de se confronter à la différence, il est également vrai qu'en communiquant entre elles les cultures tendent à s'homogénéiser et donc à s'affaiblir. D'où le dilemme, dont on connaît les multiples figures politiques, de l'ouverture et du repli, du déracinement et de l'enracinement, que Lévi-Strauss choisit de résoudre finalement, dans ses textes les plus récents, en optant pour le repli. Pour éviter cela il faut chercher, selon Todorov, à éviter l'alternative dans laquelle on s'est enfermé, ce qui n'est possible qu'en pensant l'universalisme autrement que ne le fait Lévi-Strauss. Et ici s'esquisse la position philosophique qui régit tout cet ouvrage et qui trouve sa plus ample formulation dans le dernier chapitre par un retour aux auteurs du XVIII^e siècle. Todorov distingue deux universalismes : l'un, « de départ », qu'accepterait Lévi-Strauss et qui désigne l'identité bio-psychologique de l'espèce, ou son « inconscient » ; l'autre, « d'arrivée », que craint et que combat Lévi-Strauss sous le nom d'humanisme, qui ouvre la perspective d'un État unique et d'une population homogène, tels que pensés par le scientisme et mis en place par certains Encyclopédistes du XVIII^e siècle comme Condorcet (sévérement critiqué, par ailleurs, par Todorov). Mais ces deux manières de penser l'universel ne servent qu'à en distinguer une troisième, un universalisme « de parcours » ou « de méthode », qui peut permettre de communiquer avec l'autre par un cadre de référence qui englobe son univers et le mien, par un horizon universel pour la recherche d'une entente, même si en pratique on n'a jamais affaire à des catégories universelles mais seulement à des catégories plus universelles que d'autres. Ces traits universels relèvent non du monde empirique mais de la démarche même de l'esprit humain, de l'appartenance à l'espèce, ce qui fournit un instrument permettant la confrontation des différences mais dont le contenu est toujours changeant. Entendu ainsi, on évite le glissement de l'universalisme vers l'ethnocentrisme puisqu'on n'érige pas en norme un contenu particulier ; et pas davantage on ne retombe dans un relativisme qui renonce à tout jugement transculturel. Le tort de Lévi-Strauss serait donc de ne pas distinguer cet universalisme « de parcours » de celui « d'arrivée » qu'il dénonce.

On ne s'étonnera pas, dans ces conditions, que les auteurs de prédilection de Todorov dans cette longue tradition française soient ceux qui annoncent (et dans une certaine mesure inspirent) la philosophie kantienne de l'idée régulatrice, en l'occurrence Montesquieu et Rousseau. En ce qui concerne ce dernier, Todorov ne cherche pas à dissimuler les nombreux points qui lui font problème dans son œuvre, et il distingue soigneusement le « programme » de Rousseau de son « action ». Mais dans les oppositions souvent dramatiques que Rousseau ne cesse de mettre en évidence — centralement celle de l'homme et du citoyen —, Todorov reconnaît une lucidité que vont trahir beaucoup de ceux qui vont se réclamer du rousseauisme au XIX^e siècle. Toutefois la préférence de Todorov dans ce contexte va sans aucun doute à Montesquieu. La référence à cet auteur court tout le long de cet ouvrage comme l'envers critique des incohérences dénoncées chez les uns et les autres : Condorcet (p. 42), Montaigne (p. 55), Helvétius (p. 69), Péguy (p. 276), etc. ; et le dernier chapitre lui est presque entièrement consacré. En effet Montesquieu réussit mieux qu'aucun autre, selon Todorov, à penser simultanément la diversité des peuples et l'unité du genre humain. À travers une belle reprise de l'idée de modération dans *L'Esprit des lois*, qui traduit la reconnaissance de la diversité, de l'hétérogénéité du tout en politique, Todorov suggère comment Montesquieu découvre par là

un principe universel de la vie politique, qui est à certains égards comparable à l'impératif moral de Kant pour ce qui concerne les individus. Montesquieu n'est ni universaliste ni conventionnel, mais il admet d'emblée les deux et cherche à les articuler, à mesurer la force de la détermination et celle de la liberté, le degré de l'universel et celui du relatif dans la perspective de leur équilibre ; et c'est ce que n'ont su apercevoir aucun de ses contemporains (à commencer par Rousseau lui-même), déplorant le plus souvent la prétendue absence chez lui de tout idéal, de tout principe dépassant le droit positif et permettant de le juger. Et Todorov conclut ainsi au sujet de cette méconnaissance et de sa signification politique à la fin du XVIII^e siècle : « Héliétius, Condorcet et Bonald savent où est le bien, et ne réfléchissent qu'aux meilleurs moyens pour lui soumettre l'État. Montesquieu sait que le bien existe, mais non où il se trouve ; ce à quoi il s'applique donc, c'est à mettre en place des institutions qui facilitent sa recherche tout en garantissant que, même en cas d'erreur sur la nature du bien, les dégâts ne seront pas trop grands. » (p. 418).

Certes la pensée au XVIII^e siècle ne consiste pas seulement en l'irréductibilité de l'éthique à la science et en la définition de l'humain par la « perfectibilité », comme chez Rousseau ; cette pensée n'est pas constituée seulement par les principes de modération et de liberté affirmés par Montesquieu : c'est aussi le matérialisme scientiste de Héliétius et Diderot, et l'utopisme de Condorcet. Mais contrairement à une analyse fort répandue depuis quelques années et consistant à attribuer aux Lumières en général, à l'humanisme et au projet démocratique en tant que tels, l'avènement du scientisme et du nationalisme aux XIX^e et XX^e siècles, la lecture de Todorov veut mettre en évidence un « détournement » des Lumières à travers les doctrines qu'il analyse. Il cherche à faire de Montesquieu et Rousseau les juges des errements ou des incohérences de Chateaubriand, Renan, Péguy, etc. Et cette lecture est décisive pour les enjeux éthiques et politiques de notre époque, car ce détournement de l'humanisme permet peut-être, s'il est bien compris, d'apercevoir le sens d'un nouvel humanisme, « critique » ou « bien tempéré » dit Todorov, qui écarterait simultanément les dangers de l'universalisme pervers et ceux du relativisme.

Philip KNEE

H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, **Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir.** Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988). Coll. « Cogitatio fidei », n° 149. Paris, Éd. du Cerf, 1988, 536 pages (13.5 × 21.5 cm).

Cette publication des Actes du Colloque international de Salamanque sur les conférences épiscopales était attendue. Elle rencontrera les vœux des plus exigeants puisque tout y est : exposés, réponses, comptes rendus des travaux de groupes, réactions des représentants des autres confessions chrétiennes et allocutions d'ouverture (Card. Angel Suquia Goicoechea) et de clôture (Mgr F. Sebastian Aquilar). La traduction française semble excellente.

La première partie du volume est consacrée au regard historique. G. Feliciani (Milan) constate d'abord que le Code de 1983, par-delà ses timidités, « apporte une contribution importante à la mise en valeur des conférences, en les dotant d'un cadre législatif plus organique et défini, en en consolidant les structures, en leur attribuant divers pouvoirs auparavant réservés au Saint-Siège » (p. 44). Dans sa réponse, F. Morissey (Ottawa) propose de focaliser l'enquête sur la triple fonction ecclésiale d'enseignement, de sanctification et de gouvernement. H.J. Sieben (Francfort) nous propose ensuite d'examiner l'ancêtre le plus lointain des conférences épiscopales, à savoir les synodes particuliers du premier millénaire. Après avoir relevé les principaux éléments de leur autocompréhension (consensus, tribunal de dernière instance en