Document generated on 10/12/2024 1:01 a.m.

Laval théologique et philosophique

COLL I D'ALEMANY, Josep M., *Filosofia de la relación interpersonal, 2 tomes*

Valdemar Cadó

Volume 49, Number 3, octobre 1993

La philosophie française contemporaine

URI: https://id.erudit.org/iderudit/400801ar
DOI: https://doi.org/10.7202/400801ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this review

Cadó, V. (1993). Review of [COLL I D'ALEMANY, Josep M., *Filosofia de la relación interpersonal, 2 tomes*]. *Laval théologique et philosophique*, *49*(3), 575–578. https://doi.org/10.7202/400801ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1993

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/

"Eighth Study" in *The Rule of Metaphor* — largely a response to Derrida's "White Mythology" — and Derrida's subsequent retort in "The *Retrait* of Metaphor" form the cluster of textes at the center of the exchange. For Ricoeur, the possibility of conceptualization in discourse lies at the heart of the dynamism of metaphorical utterance. The semantic shock of metaphoric tension gives way to a conceptual need which speculative thought, by principles independent from the metaphorical process, delves into to draw out conceptual meaning. Speculative discourse occasions the movement from the similarity engendered by metaphor to identity. By contrast, Derrida places emphasis on the irreducible metaphoricity of speculative discourse : any posit of speculative sovereignty, any distinction between concept and metaphor, is spurious since metaphoricity infects speculative discourse through and through. Derrida opts instead to interpret metaphor as catachretic deviation and homonymy.

One will be hard pressed to find a latent skepticism in respect of either of these positions in Lawlor's volume. And yet this is largely the book's virtue. Much of the secondary literature that concerns this debate fails to piece together the spectrum of the disputation for new initiates. Lawlor urges us to see that understanding as set forth in Ricoeur's philosophy, given the Derridean non-reduction of sense to univocity, opens up the question of whether or not the rupture between their respective outlooks can be mediated. Indeed, he even suggests a pervasive similitude in the thought of Ricoeur and Derrida — despite discernable disparities — clears the path for an assimilation between hermeneutics and deconstruction theory. This book is thus in the main expository in tone, presenting the confluence of the thought of Ricoeur and Derrida as the pretext for which the complexities of their divergence is made less arduous. Moreover, Lawlor neatly exposes how Derrida circumvents a critique of Ricoeur's notion of distanciation and how Ricoeur's criticisms fail to take head-on, Derridean *différance*.

After a profile of Ricoeur's notion of distanciation and the dialectical import of *différance* in Derrida's preamble to Husserl's *The Origin of Geometry*, Lawlor provides an outline of Derrida's more refined notion of *différance* as *espacement* : spacing precedes the present and forms the chance associations of language. Lawlor's reading of Derrida's "The Double Session" essay here is especially lucid, rendering a more nuanced contrast in the relation between immediacy and mediation in the writtings of Ricoeur and Derrida. Written in a charitable discursive style, *Imagination and Chance* delineates a clear path through the intricacies of otherwise arcane distinctions in the positions of these two complex thinkers.

This volume includes as a supplement the translation of a discussion between Ricoeur and Derrida (as well as others) at the Fifteenth Congress of the Association of the Society for Philosophy in the French Language (Montréal, 1971).

Rajesh MEHTA
Université de Montréal

Josep M. COLL I D'ALEMANY, **Filosofia de la relación interpersonal**. 2 tomes, Barcelone, Facultat de Teologia de Catalunya, 1990, 771 pages.

L'ouvrage de M. Coll, intitulé *Filosofia de la relación interpersonal*, une thèse de doctorat en philosophie soutenue à l'Université de Barcelone en 1988, se divise en quatre parties, plus une introduction et une conclusion générales. La première partie, qui occupe à elle seule le premier tome, est consacrée à la conception que l'auteur se fait de la relation interpersonnelle ; les trois dernières parties, que contient le second tome, constituent une étude des oeuvres de Jean-Paul Sartre et se présentent comme la recherche d'un complément et d'un approfondissement de la première. La conclusion tient en huit pages. Cet ouvrage est abondamment documenté : on y trouve 1500 notes et références et près de cinq cents citations intégrées au texte. La bibliographie comprend 1900 titres.

L'introduction expose le sens et l'importance du sujet traité : la relation entre deux personnes concrètes, *je* et *tu*, relation réciproque et vécue. La méthodologie, par delà l'objectivisme « impartial » et le subjectivisme idéaliste, fait appel à la philosophie transcendantale (phénoménologie) et dialectique, ou mieux dialogique. L'auteur situe son travail dans la perspective d'une philosophie chrétienne qui s'affirme comme telle et il considère le théologien protestant Emil Brunner et le philosophe berlinois Michael Theunissen comme ses guides.

M. Coll commence par circonscrire ce qu'il faut entendre par l'expression « relation interpersonnelle ». À cette fin, il utilise l'opposition bubérienne entre la relation je-tu et la relation du je-il ou je-cela. Dans la relation interpersonnelle, un *je* rencontre un autre *je* et réciproquement. D'après M. Coll, cette rencontre est « le fait fondamental » qui constitue le sujet et le point de départ de toute étude de l'intersubjectivité : non pas un *je* et un *tu* objectifs ou subjectifs, mais un *je* et un *tu* dans leur « existence authentique », qui est de soi interpersonnelle. Avant la rencontre interpersonnelle qui est communion, le *je* et le *tu* n'existaient pas réellement, mais seulement empiriquement, c'est-à-dire à un niveau infra-personnel. Le *je* et le *tu* se constituent mutuellement en se rencontrant *personnellement*. Les éléments « constitutifs essentiels de la rencontre » sont « la parole et l'amour » : la parole les « dit » mutuellement l'un à l'autre et l'amour les « unit ». L'amour a en effet plusieurs caractéristiques : il implique entre autres l'acceptation réciproque et le respect mutuel.

Plus qu'un événement sporadique, la relation interpersonnelle doit être « le mode de vie » habituel. Le mot qui en rend compte de façon adéquate est celui de communion. La relation interpersonnelle est ainsi l'expression de la rencontre *parfaite* du je-tu.

Après cette « description phénoménologique de la relation interpersonnelle », M. Coll passe à son application dans la réalité du monde et de l'histoire. Il montre alors « comment la relation interpersonnelle assume et transforme la relation avec les choses ». S'ensuit alors « la phase synthétique de la description phénoménologique », où l'auteur parle de « la récupération du je dans le tu », de « l'assomption du naturel dans le personnel » et du rapport de la relation interpersonnelle au monde socio-économique et à l'histoire. Une digression anticipatrice sur « l'horizon théologique de l'historicité » le mène au « résultat final du processus de personnalisation », lequel inclut quelques considérations sur le pardon et la réconciliation, ainsi que des références au Christ et à la Trinité. Il s'efforce de montrer que la relation interpersonnelle « imprègne » et « transforme » tout.

Revenant à une perspective d'enquête et de recherche, l'auteur s'applique à préciser « les contributions méthodologiques de Husserl et de Fichte » au thème philosophique de l'intersubjectivité. Dans un chapitre consacré à « la phénoménologie transcendantale de Husserl », il expose la théorie de « l'intersubjectivité transcendantale » à partir des notions d'intentionnalité, de transcendance et de synthèse pour en arriver à la notion « d'intentionnalité radicale », où la conscience est entendue comme intersubjectivité. Par la suite, M. Coll critique l'insuffisance de l'*Einfühlung* husserlienne qui fait appel à l'analogie : l'« autre » *je* serait analogue à « mon » *je* et je le connaîtrais à partir de « mon » *je*. Dans l'intersubjectivité transcendantale, M. Coll voudrait rencontrer plutôt le *je* et le *tu* en relation, ce que la théorie husserlienne, « égocentrique et théorique », ne permet pas. En réalité, c'est la partialité et l'insuffisance de l'approche intellectualiste de Husserl qui l'empêche d'affirmer concrètement l'intersubjectivité transcendantale, car, seule la primauté kantienne de la raison pratique sur la raison théorique permet en effet d'arriver à cette position.

J.G. Fichte prend le point de vue de la primauté de la raison pratique comme point de départ de ses réflexions. M. Coll — influencé par certains experts de la pensée fichtéenne — pense que l'on peut trouver dans le fichtéanisme une aide précieuse pour l'étude de la relation interpersonnelle. En effet, si l'absolu — le nou-

mène — se donne à la raison pratique et si c'est celle-ci qui commande la métaphysique et toute la philosophie, il importe de partir, non d'un *je* transcendantal autre que les je empiriques, mais d'un *je* qui à la fois est conscience de soi et inclut les autres *je* : c'est là que se situe l'intersubjectivité.

L'autoconscience du *je* propre, qui est intelligent et libre, est, pour Fichte, le point de départ de la « déduction transcendantale » de l'intersubjectivité. Tout en étant contre cette « déduction », M. Coll est d'avis que, peut-être, elle pourrait servir au moment de l'analyse interne de l'intersubjectivité. L'expérience nous montre — comme faisant partie du *je* — l'existence d'autres êtres raisonnables ; et le critère pour discerner si des êtres sont raisonnables réside dans la liberté et la finalité qui caractérisent le *je*. Si de tels êtres raisonnables existent — comme moi j'existe — cela suppose qu'ils sont autoconscients, qu'ils sont libres et qu'ils ont comme finalité dernière la parfaite concordance avec eux-mêmes. Leur finalité suprême est la même que celle de mon *je* ; et si chacun est libre et fin pour soi-même — et si la fin dernière est la même pour tous — d'une part, cela suppose que chacun doit respecter la liberté d'autrui, mais d'autre part que tous peuvent agir ensemble. Voilà certes la société où il y a « action réciproque dans la liberté ».

C'est dans le droit et dans les structures des institutions juridiques que l'on voit le mieux l'intersubjectivité en action. Autoconscient, libre et responsable, mon *je* exige d'être reconnu et respecté par les autres *je*, qu'il s'engage au nom des mêmes caractéristiques, à reconnaître et à respecter à son tour. Plus encore, c'est dans et par la rencontre de mon *je* avec les autres *je* que je prends pleine conscience de moi. Chacun, en limitant sa propre liberté pour respecter celle d'autrui, devient réellement soi-même. L'agir moral ressemble à cette relation juridique : il consiste pour chacun à préserver à la fois sa liberté, son autoconscience et son existence authentique et, en même temps, l'existence de la communauté des êtres raisonnables.

Malgré les efforts de Fichte pour faire de sa philosophie une pensée qui fonde l'intersubjectivité et l'action en société, l'individualisme du *je* autoconscient qui y est sous-jacent se révèle « non dépassé » et d'une certaine façon il annule l'intersubjectivité. En effet, tout en respectant une gradation d'amplitude et de profondeur entre les niveaux juridique, moral et religieux, le développement de l'intersubjectivité ne va pas dans la direction d'une amplification mutuelle. M. Coll conclut que pour Fichte les libertés humaines ne peuvent pas vivre en communauté, car il y a entre elles « l'impossibilité de toute relation interpersonnelle authentique et de toute communion ».

La présentation de la philosophie de Sartre est divisée en deux blocs, l'un celui « du premier Sartre », tel qu'on le retrouve dans *L'Être et le Néant* (EN), son « essai d'ontologie phénoménologique » ; l'autre qui commente les idées du « second Sartre », celui de la *Critique de la Raison Dialectique* (CRD), dont le premier volume (CRD I, le seul publié par Sartre) contient sa « théorie des ensembles pratiques », ou les sociétés et les groupes en action et dont le second (CRD II, laissé inachevé et publié de façon posthume) a comme sous-titre « L'intelligibilité de l'histoire ». L'introduction à la pensée de Sartre débute par la caractérisation de son ontologie fondamentale, dont les notions les plus générales sont *l'être-en-soi* et *l'être-pour-soi*, ou l'être et le néant. Aux rapports que Sartre conçoit entre ces deux régions de l'être, qui d'ailleurs pour lui n'existent jamais autrement qu'en relation mutuelle, M. Coll ajoute les notions de « l'être-pour-autrui » et de « la primauté de la raison pratique ».

Vient ensuite le chapitre intitulé « L'existence du prochain et nos relations avec lui, selon Sartre », dans lequel on retrouve la position du problème de l'intersubjectivité selon Sartre, la critique que celui-ci fait de l'idéalisme kantien, son débat avec Husserl sur l'Ego transcendantal, sa présentation de la dialectique du maître et de l'esclave et de la notion hégélienne de « totalité » et enfin son opposition à Heidegger à propos du *Mitsein*. On passe alors à l'analyse sartrienne du regard, qui résume la rencontre

« des libertés », et expose « le conflit originel et inévitable » qui en découle. Cela nous mène à « l'échec nécessaire de la relation d'amour », à « l'inutile tentative d'une relation éthique de respect et de justice » et enfin à « la conception sartrienne du *nous* », ou de l'être-avec-autrui. Tout se ramène à l'affirmation de Sartre suivant laquelle « l'essence des rapports entre les consciences n'est pas le *Mitsein*, mais le conflit ».

Un appendice portant sur les *Cahiers pour une morale* et *Saint Genet, comédien et martyr*, sert à la fois de complément aux considérations sur l'EN et de passage au second Sartre, analysé dans la partie suivante. La conclusion provisoire est que *L'Être et le Néant* ne contient pas une doctrine des relations interpersonnelles. Peut-être la trouvera-t-on dans la *Critique de la Raison Dialectique* ?

Comme le premier Sartre est centré sur l'individu humain, alors étudié surtout sous sa forme inauthentique ou sous l'angle de sa mauvaise foi, le second se penche plutôt sur les questions sociales, sur les rapports entre les individus et les collectivités ou les groupes, dans la perspective d'une synthèse entre la philosophie existentialiste et la pensée marxiste.

La pensée du second Sartre est exposée en deux sections distinctes, correspondant aux deux volumes de la CRD. D'abord, sous le titre général « Problème d'autrui dans l'anthropologie structurelle de Sartre », M. Coll insiste sur la réciprocité, la rencontre des libertés et la fonction qu'y joue le langage ; sur le rôle médiateur du tiers ; puis sur les collectivités et les groupes. La grande question traitée dans cette section est celle de la liberté en tant qu'individuelle, mais vécue avec d'autres, dans des collectivités et surtout dans des groupes organisés.

La seconde section a pour contenu « le problème d'autrui dans l'anthropologie historique de Sartre » (correspondant au volume II de la CRD). On y traite de « l'unité de l'histoire », de « l'incarnation du tout dans les parties », et de plusieurs aspects de « la totalisation d'enveloppement ». D'après M. Coll, Sartre aborde ici des aspects dynamiques et temporels des structures sociales que sont l'histoire et la culture. La matière et la lutte des classes sont considérées par Sartre, à des titres divers, comme les moteurs de l'histoire. Sartre insiste sur la violence et la rareté et développe une dialectique de la violence qui, selon lui, conduit à l'unification de l'histoire.

À ce moment de son exposé, (comme à travers tout son ouvrage), M. Coll prétend moins contredire Sartre que faire voir la contribution du philosophe à l'étude de l'intersubjectivité ainsi que les limites de cette contribution. Il revoit la conception sartrienne du groupe et de la praxis commune, en y décelant surtout l'individualisme et donc l'échec de la tentative de « l'unité pratique ». Pareillement, à ses yeux, Sartre ne parvient pas à fonder la compréhension mutuelle entre les praxis des sujets distincts. En d'autres termes, Sartre est paralysé par le « hiatus fondamental entre l'en-soi et le pour-soi » et il échoue dans sa recherche d'une métaphysique de l'action qui fonderait son efficacité transcendante. En particulier, l'auteur déplore « l'ambivalence fondamentale et l'ambiguïté » du concept sartrien d'être qu'il considère comme la raison première de cet échec.

On ne peut que souligner la profondeur et l'à-propos de l'immense ouvrage de M. Coll. Plutôt qu'une étude originale de l'intersubjectivité, peut-être faut-il cependant y voir une simple analyse critique de l'intersubjectivité sartrienne. Par ailleurs, il n'est pas sûr que le personnalisme, riche mais un peu court, et peut-être utopique, dont l'auteur se réclame débouche mieux que l'individualisme sartrien sur l'action concertée et la responsabilité politique.

Mais ces observations laissent intacte la valeur de cet ouvrage dont l'érudition et la rigueur imposent le respect.

Valdemar CADÓ
Collège de Limoilou
Québec