PER
P-453

LA PETITE REVUE DE PHILOSOPHIE

SOMMAIRE

Printemps 1984
Vol. 5, no 2

Liminaire ..... p. III
La philosophie du «grand cercle»
Réal Rodrigue ..... p. 1
Lecture de «L'Utopie»
Michel Lavoie ..... p. 17
Crise de l'imaginaire?
Michel Morin ..... p. 43
Jean-Jacques et l'imaginaire
Claude Bertrand ..... p. 71
Le rôle des «sciences de la culture»
dans une science sans domination
Gérard Raulet ..... p. 89
Comment concilier savoir, existence
et utopie?
Alain Massé, Daniel Babin,
Jean-François Méthot ..... p. 105
Couples
Pierre Bertrand ..... p. 137
La symbolique de l'eau
dans «Le chant du monde» de Jean Giono
Diane-Ischa Ross ..... p. 155
Le mauvais genre
Lysanne Langevin ..... p. 181
Une nouvelle lecture du Féminin
chez Teilhard de Chardin
Marie-Paule Désaulniers ..... p. 203
Écritures de femmes
(8 mars - 29 mars) ..... p. 219

Collège Édouard-Montpetit, Longueuil, Québec.

Ce dixième numéro de *La petite revue de philosophie* est subventionné par les Services de l'édition du Collège Édouard-Montpetit.

Co-direction:
Claude Gagnon, dép. de philosophie
Claude Giasson, dép. de philosophie

Comité de rédaction:
Pierre Aubry, dép. de physique
Marc Chabot, dép. de philosophie (CÉGEP F.-X. Garneau)
Louisa Defoy, bibl. (Collège Notre-Dame)
Louise B. Guérin, dép. des techniques infirmières
Brigitte Purkhardt, dép. de français
Réal Rodrigue, dép. de philosophie

Dactylographie des manuscrits:
Anny Vossen

Maquette:
Philippe Côté

Composition et montage:
Les Industries Graphiques London
4375, rue Iberville
Montréal (Québec)
H2H 2L7

Impression:
Imprimerie Rive-Sud
1218, chemin Chambly
Longueuil (Québec)
J4J 3W6

Distribution:
En abonnements:
Sylvie Lemay
Services de l'édition
Collège Édouard-Montpetit
(adresse ci-dessous)

En librairies:
Diffusion Parallèle Inc.
1667, rue Amherst
Montréal (Québec)
H2L 3L4

Correspondance:
Madame Agathe Larose
Secrétariat général
945, chemin Chambly
Longueuil (Québec)
J4H 3M6

Dépôt légal: Bibliothèque nationale, 1er trimestre de 1984
Bibliothèque nationale du Canada: ISSN 0709-4469
Périodique semestriel: prix du numéro **3,50$** (**3,00$** étudiants)
abonnement institutionnel annuel **12,00$**
Vol. 5, no 2, printemps 1984.

La petite revue
de
philosophie

LIMINAIRE

Nous nous sommes inspirés de l'archétype du «grand cercle», sujet d'un des textes du présent numéro, pour chapeauter l'ensemble des réflexions qui suivent et dont les préoccupations cernent divers domaines culturels. Mince reconnaissance et trop tardive, hélas, de la sagesse amérindienne que nous avons grossièrement balayée. Il ne s'agit surtout pas d'une récupération d'infortune pour se donner bonne conscience. Non. Ce serait trop facile, trop lâche. Le mal accompli est irréparable. Disons plutôt que c'est un prétexte à l'auto-critique.

L'Amérindien s'est donné le cercle comme symbole. L'image qu'il a trouvée convenir le mieux à l'homme blanc, c'est celle du carré. Illustration parfaite de ses structures mentales, sociales et matérielles.

> L'homme blanc construit une grande maison, qui coûte beaucoup d'argent, ressemble à une grande cage, ne laisse pas entrer le soleil et ne peut être déplacée [...] Les Indiens et les animaux savent mieux vivre que l'homme blanc[1].

Qu'y a-t-il de juste dans cette perception? Qu'avons-nous donc de «carré»?

> Le carré est une figure anti-dynamique [...] Il symbolise l'arrêt [...] implique une idée de stagnation, de solidification [...] Tandis que le mouvement aisé est circulaire, arrondi, l'arrêt, la stabilité s'associent avec des figures anguleuses, des lignes heurtées et saccadées[2].

Si on veut se donner la peine d'interpréter, le carré

1. T.C. Mc Luhan, *Pieds nus sur la terre sacrée*, Paris, Denoël/Gonthier, Médiation #141, 1978, p. 77.
2. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Le Dictionnaire des symboles*, Paris, Seghers, 1981, p. 264.

représenterait notre acharnement à posséder les choses, notre attachement aux valeurs figées, notre manque de souplesse voire même notre rudesse.

En ouvrant *Le Petit Robert* (pour suivre l'exemple d'une de nos collaboratrices qui y a puisé l'idéologie sexiste à partir du mot *intelligence*), en ouvrant donc le dictionnaire aux pages où se définissent *carré* et *cercle*, la sémantique comparée des deux termes ajoute quelques grains de sel de plus à notre propos. Ce qui frappe immédiatement c'est que le nom *carré* désigne un tas d'objets concrets et palpables: carré de papier, de soie, de terre, de lèvres, de lard, d'armée, d'as, et la liste est encore longue. Rien de tel pour le cercle qui ne désigne que peu d'objets mais qui dessine surtout des formes et des mouvements. Quant à l'adjectif *carré*, en dehors de sa désignation géométrique, il exprime plusieurs sens figurés: la force physique, la fermeté de caractère, la droiture du comportement. L'adjectif *circulaire*, lui, n'a aucun sens figuré. Il faut, pour cela, aller à *rond*. Quelques sens figurés s'esquissent: écarquillé, charnu, gros, ivre. Il est intéressant de constater que le concept du carré évoque des significations positives alliées à la force et que le concept du cercle est davantage négatif avec une connotation de faiblesse. La langue semble donc bien nous situer plus volontiers du côté du carré que du cercle. Question de nous empêcher de tourner en rond à l'intérieur d'un cercle facilement vicieux!

Alors, nous vivons sur le mode carré... Mais notre Culture dans tout ça? À propos de culture, une anecdote très significative est survenue sous le règne de Duplessis et on se la raconte encore dans certains beaux milieux, en se tenant fermement les côtes. Le ministre de l'agri-

culture du Québec et son épouse étaient reçus chez des membres du gouvernement français. Madame était placée à table à côté de Madeleine Malraux et elle lui demande dans quel ministère travaille son époux. Cette dernière répond: «À la Culture». Et la dame de s'écrier: «Comme c'est drôle, mon mari aussi est dans la culture!» Qu'on se torde encore de rire, ce n'est pas tellement malin. Malin dans les deux sens: ni méchant ni subtil. Carré. Vraiment carré. D'une part, personne n'a émis l'idée que la riposte ait pu être une boutade. D'autre part, personne non plus n'a relevé la profondeur naïve de cette intervention. Confondre deux signifiés logés à l'enseigne d'un même signifiant ne relève pas de la dernière philosophie. Mais notre esprit carré ne se perd pas dans ce type de nuance. La Culture, cette entité immuable, trône au-dessus du monde, de l'histoire et du temps. «La Culture c'est ce qui reste quand on a tout oublié.» Et se cultiver, c'est s'asseoir sur ce reste... À l'intérieur d'une philosophie du «grand cercle», la Culture croîtrait de la dynamique même de la culture, par-delà la barrière sens propre/sens figuré, et instaurerait le sens à l'infini.

Les auteurs qui ont signé les articles ici rassemblés ont tous, à leur façon, tenté d'arrondir les coins de notre trop vieux carré. Chacun, à sa manière, a contribué au tracé du «grand cercle». De l'explosion de la vision traditionnelle de la femme à l'éclatement de l'armature contemporaine de l'imaginaire, de la domination de l'idéologie à l'idéologie sans domination, de la maïeutique par le dialogue à l'éclosion de tous les possibles aux confins de l'Utopie, ils interrogent, confrontent, suggèrent. Discours poétique, politique, philosophique, anthropologique dont la parole libérée confirme la polysémie de l'être-au-monde.

Cercle de la Culturé, mais aussi cercle herméneutique au mouvement incessant de la partie au tout et du tout à la partie, qui circonscrit l'homme en situation dans la sphère de ses dimensions essentielles.

Brigitte Purkhardt

La philosophie du «grand cercle» (en marge d'un texte de Rémi Savard)

Réal Rodrigue

Professeur au département de philosophie

En 1981, dans un merveilleux livre intitulé *Le sol américain: propriété privée ou terre-mère...*, Rémi Savard analysait l'en-deçà des conflits territoriaux entre Autochtones et Blancs au Canada et suggérait un changement radical d'attitude. Il écrivait en effet ceci: «La solution de rechange aux scabreuses obsessions centralisatrices, qui n'en finissent plus de miner ce pays, devra être radicale. Il serait grand temps d'en parler avec ceux qui ont déjà expérimenté la formule du *grand cercle*[1].»

On se propose ici d'élaborer une réflexion critique pour ainsi dire en marge de ce texte efficace. L'efficacité du texte tient principalement à la mise en évidence d'un genre de pratique inventé par la «Dutch West India Company» en 1633 et utilisé systématique-

1. Rémi Savard, *Le Sol Américain: propriété privée ou terre-mère...*, Montréal, édition de l'Hexagone, 1981, p. 51.

ment par la suite pour s'emparer des territoires indiens. Cette pratique consiste à faire signer un traité comme quoi les «blancs» s'engagent à respecter les droits aboriginaux, et ensuite à faire pression et menace s'il le faut pour que les Indiens se départissent de leurs droits de premier occupant.

Ce genre de pratique n'étant plus rentable, on s'est avisé à la fin des années '60 de faire disparaître simultanément les terres et les personnes indiennes. Toutefois, comme on sait, le *Livre Blanc* parainné alors par Jean Chrétien, un «des champions de la Société Juste», fut débouté en cour notamment par les juges Morrow et Malouf. Et depuis le rapatriement de la Constitution, on devine que la situation des Indiens est devenue des plus précaires.

*

* *

Avant d'essayer de déborder le point de vue ethnologique qui éclaire ce que l'auteur appelle «la véritable histoire du Canada», il convient d'évoquer rapidement le point de vue critique qui va nous inspirer. Car en effet, comme le remarque fort à propos Frithjof Schuon, «l'ethnographie, pas plus qu'une autre science ordinaire, n'englobe toute connaissance possible, et elle ne saurait être par conséquent la clé de toute connaissance. Si nous voulons pénétrer le sens de la sagesse des Indiens, ce ne peut être qu'à l'aide d'autres doctrines traditionnelles et sacrées, ou plus précisément, ce qui revient au même, à la lumière de la *philosophia perennis* qui demeure une et immuable sous toutes les formes qu'elle peut assumer

à travers les âges[2]». Il s'agira donc pour nous de faire apparaître dans toute sa magnificence, si l'on peut dire, la philosophie du «grand cercle».

Rappelons qu'avant d'être critique comme aujourd'hui, la philosophie de la nature se présentait autrefois de manière avant tout systématique. Jusqu'à Descartes en effet, on s'efforçait d'ordonner toutes les connaissances naturelles en une vaste synthèse. On espérait alors, en s'établissant naïvement sur l'image sensible du cosmos, faire voir aux hommes la place privilégiée qu'ils occupaient dans l'ensemble des formes vivantes et ainsi fonder la morale sur des considérations intellectuelles solides et évidentes pour tous. On peut dire que c'est au Moyen-Âge que cet idéal de connaissance a été poussé jusqu'à la perfection. Toutefois, cette image a volé en éclats. Car le fondement sur lequel on s'appuyait naïvement, soit le monde sensible, ne parut pas assez solide pour y ériger une science de la nature certaine et efficace. On se rappellera que Descartes, ayant saisi dans toute son ampleur la révolution préparée par Copernic et Galilée, montrait dans le «Discours de la méthode» qu'une telle science ne saurait se développer qu'à la condition de se façonner à l'exemple des mathématiques.

On connaît l'essor prodigieux des sciences depuis, et les applications de plus en plus nombreuses qui en sont faites dans toutes les sphères de l'activité humaine. Au-delà de cet indéniable succès, certaines questions cependant ne cessent de se poser à la conscience humaine: quel est le sens ultime de toutes ces activités?

2. Frithjof Schuon, in *Les rites secrets des Indiens sioux*, de Hehaka Sapa, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975, p. 10.

Les sciences et les techniques, qui nous assurent de plus en plus la maîtrise de la nature, peuvent-elles nous faire découvrir la place et le rôle de l'homme dans l'univers? Il est bien clair aujourd'hui que les sciences en tant que telles, malgré les appareils techniques les plus sophistiqués, ne sauraient répondre de manière satisfaisante aux questions fondamentales de l'existence humaine. Car elles-mêmes, et Descartes l'a noté le premier dans ses «Méditations métaphysiques», sont fondées dans le Cogito.

Le retour au Cogito s'avère donc aujourd'hui, ainsi que le rappelait Husserl, comme le point d'Archimède de toute critique radicale des sciences objectives. En retrouvant le monde intentionnel, en découvrant les vécus de conscience, on s'aperçoit en effet que les sciences et le monde naturel qu'elles prétendent nous faire connaître objectivement, sont tous deux enveloppés de manière irrémédiable dans la subjectivité humaine. Il n'y a pas de monde naturel «en soi»: ce que l'on appelle la nature ne se révèle tel que parce que le sujet «existe». Les expériences les plus banales nous rappellent cette vérité oubliée: pour l'esprit humain, toutes les connaissances acquises reposent finalement sur quelque perception. Ce que j'ai appris de la matière même par science, ce que je sais des vivants grâce à la biologie et à l'écologie, tout ce savoir est supporté par cette vie spontanée qui à la fois me donne le monde et moi-même de manière indissociable. Sans ce corps mien, je n'aurais accès ni aux autres corps ni à moi-même, encore moins à la pensée scientifique. Bref, lorsque l'on pratique une réflexion radicale comme celle de Husserl, ou de Merleau-Ponty, il est bien évident que c'est l'univers de la culture tout entier qui parait dépendre de ce

«commerce premier avec le monde naturel».

La nature est en effet vécue par le moi humain avant d'être objectivée, ce ciel et cette terre se présentent au niveau du vécu comme des choses concrètes, et en général tout ce que nous appelons les réalités naturelles sont pour le sujet humain réel un ensemble de présences données avec le corps. Pour le dire autrement, on ne voit pas comment un esprit humain pourrait connaître ce monde dont les sciences nous parlent sans cesse si on faisait abstraction, ne serait-ce qu'un seul instant, du corps vécu.

Mais ce retour au Cogito, pratiqué de manière radicale par Husserl et ses disciples, s'il est utile pour relativiser le savoir objectif des sciences ne nous permet pas encore de répondre aux questions les plus fondamentales de l'existence. Sans doute faut-il aller plus profond et expliciter toutes les vérités qui sont contenues dans la découverte du Cogito.

Toutefois, avant d'en arriver là et à la philosophie du «grand cercle», il semble que nous soyons en quelque manière devancés par les sciences dites humaines. Alors que nous croyions pouvoir nous installer fermement dans la sagesse en relativisant les sciences objectives, voilà que les sciences humaines paraissent aller plus loin en soutenant que toutes nos connaissances sont relatives et qu'on ne saurait posséder, d'aucune façon, une connaissance absolue. La philosophie devient donc, aux yeux des praticiens de ces sciences, soit une région déterminée de la culture humaine ou soit encore, pour certains, tout simplement une idéologie.

Il faut bien comprendre d'abord le niveau de réflexion où se tiennent les sciences humaines. Lorsqu'el-

les parlent de la nature par exemple, elles en parlent en fonction des rapports existant entre les différents individus d'une société donnée, entre les différentes classes sociales, ou encore entre les différentes nations. Elles veulent exprimer ce qui se passe effectivement dans le monde des hommes et non pas ce qui devrait se passer, et c'est pourquoi les idées elles-mêmes sont approchées de manière purement fonctionnelle. Il s'agit pour les praticiens des sciences humaines de savoir à quoi et à qui elles servent, quels sont les intérêts qui se cachent dans tel ou tel discours. Et il est sans doute vrai par exemple, comme le montre brillamment Rémi Savard dans *Le sol américain: propriété privée ou terre-mère...*, que dans la société «blanche» la plupart des discours visent d'abord et avant tout à défendre la propriété privée, que «les propos tenus sur la terre» relèvent dans notre milieu d'une certaine idéologie d'origine européenne. Il est vrai aussi sans doute, lorsqu'on veut saisir l'en-deçà des conflits territoriaux au Canada, qu'on ne peut omettre de considérer cette idéologie particulière. Mais il semble que l'ethnologie ne puisse aller plus loin, au-delà de cette confrontation entre les deux cultures, que de mettre à nu les divers préjugés qui empêchent les «Blancs» d'établir des relations plus justes avec les premiers occupants, c'est-à-dire ici «les nations autochtones».

Toutefois, on ne saurait s'arrêter à ces constatations. Il faut en outre, si on veut réfléchir aux problèmes en profondeur, se demander si ces préjugés n'apparaissent pas du fait d'un manque flagrant de véritable culture philosophique. Alors que les autochtones d'Amérique disposaient d'une sagesse séculaire, bien ancrée dans les moeurs si l'on peut dire, l'histoire des derniers siècles

montre à profusion que la majorité des hommes blancs semblent incapables de s'élever à un point de vue qui dépasse leurs intérêts purement matériels. Comment expliquer cet état de faits?

*

* *

Comme nous l'avons suggéré plus haut, il semble bien, lorsque l'on cherche à comprendre plus profondément la véritable histoire du Canada, que la philosophie offre un sol autrement plus ferme que celui des sciences objectives. Si ces dernières paraissent indispensables pour faire voir les problèmes, pour montrer en pratique à quoi servent les idées dominantes et dénoncer cette «stratégie ethnocidaire», elles ne peuvent par contre s'aventurer d'un pied ferme dans le genre d'expériences qui donne aux hommes effectivement la sagesse. Sans doute en sont-elles empêchées par leur propre postulat fondamental, qui fonctionne souvent chez les gens d'esprit scientifique comme un préjugé, à savoir que l'intelligence humaine ne peut s'élever au-delà des connaissances relatives et atteindre en quelque manière l'absolu et la vérité.

Or, il paraît évident que l'on ne saurait obtenir cette sagesse sans avoir la conviction de rencontrer quelque absolu, quelque vérité en-deçà de laquelle on ne peut remonter. Et précisément, semble-t-il, c'est cette conviction que voulaient partager les Autochtones lorsqu'ils parlaient aux «Blancs» du Grand Esprit (Wakan-Tanka). Et c'est sans doute cette conviction fondamentale, indéracinable du coeur de l'Indien pourrait-on dire, qui les ont soutenu dans leur lutte séculaire et leur font dire encore maintenant que la terre ou la nature n'est

pas ce qu'on en pense généralement dans notre milieu. À titre d'exemple des propos tenus sur la terre par les Indiens, ce témoignage d'un Dènè de la vallée du Mackensie:

> Pour moi, la terre est vraiment une mère, elle me donne la vie, je suis son enfant; je ne pourrais pas vivre sans elle. Elle est si bonne qu'elle me laisse puiser l'eau de ses sources, elle me laisse prendre les poissons de ses lacs, et capturer ses animaux pour nourrir ma famille et vêtir mes enfants; elle me laisse couper ses arbres pour bâtir ma maison. Oui! la terre est vraiment ma mère, et qu'elle est belle aussi! Chaque jour, je la contemple, et je laisse mon coeur chanter de joie. Pour moi, chaque chose possède une âme, et tout naturellement, je vis avec le Grand Esprit!!

On peut sourire de les entendre parler de la terre comme d'une mère, mais cela ne révèle-t-il pas chez nous un manque dangereux d'intelligence et de raison, pour ne pas dire de sagesse. Il est vrai que, habitués comme nous le sommes depuis notre plus tendre enfance à regarder «objectivement» le monde qui nous entoure, nous trouvons étrange voire enfantin un pareil discours. Ni les sciences ni la religion (celle du moins qu'enseignèrent les anciens missionnaires), ne disposent nos esprits à éprouver quelque sympathie à l'égard du monde naturel et a fortiori, à l'égard d'un langage si concrètement métaphysique. Il est donc nécessaire de s'arrêter à ce langage pour en montrer toute la portée.

L'image de la «terre-mère» est évidemment symbolique. De la même manière que pour les chrétiens l'image du Père symbolise une Réalité qui transcende le monde de la matière et de la vie. Toutefois, pour l'Indien, cette réalité transcendante est en quelque manière accessible à la condition de posséder cette compréhension qui «vient du coeur et non pas unique-

ment de la tête[3]». Ce qui se présente à nos sens, cet ensemble de présences constitutives de ce qu'on appelle communément le monde naturel, devient alors une expression sensible du Wakan-Tanka ou Grand-Esprit. C'est pourquoi toutes choses deviennent pour lui sacrées, que ce soit le soleil ou les étoiles, la terre ou l'eau, les animaux et les plantes, et suréminemment bien entendu l'être humain. Comme l'a remarqué avec raison Frithjof Schuon, il n'y a là nul panthéisme. Car à la conviction que la nature exprime en quelque façon Wakan-Tanka s'oppose la conviction encore plus importante de la transcendance absolue de Wakan-Tanka[4].

Le «grand cercle» est également une image symbolique. Par cette image, qu'ils reproduisent lorsqu'ils disposent leurs tipis en cercle et qu'ils s'assoient ou dansent autour du feu, les Indiens désignent leur conviction que toutes les choses ont un rôle à jouer dans l'univers et que l'ensemble figure un grand cercle. Quant à l'homme lui-même, cet être divin et absolument libre (c'est-à-dire ne dépendant que du seul pouvoir créateur), il occupe naturellement parmi les être une place privilégiée puisqu'il connait Wakan-Tanka. Figurer cet ensemble dynamique par un cercle, c'est indiquer la place centrale que l'homme y occupe et «doit» y occuper. Cette conviction, et la morale «naturelle» qui en découle, expliquent l'accueil et l'apparente naïveté des Indiens qui signèrent des traités avec les Blancs. Ils pensaient, et ils continuent de penser, que les «nouveaux arrivants» faisaient partie du grand cercle.

La compréhension de ces images fondamentales,

3. Hehaka Sapa, *op. cit.*, p. 32.
4. *Ibid.*

comme on l'a dit, provient autant du coeur que de la raison. Il convient d'insister sur cette affirmation afin d'éviter toute confusion possible avec quelque romantisme que ce soit. En citant Héhaka Sapa, on verra qu'il s'agit de bien autre chose qu'un vague romantisme de la nature:

> Je suis aveugle et je ne vois pas les choses de ce monde; mais quand la Lumière vient d'En Haut, elle illumine mon coeur et je peux voir, car l'Oeil de mon coeur (chante Ishta) voit toute chose. Le coeur est le sanctuaire au centre duquel se trouve un petit espace où habite le Grand-Esprit, et ceci est l'Oeil (Ishta). Ceci est l'Oeil du Grand-Esprit par lequel il voit toute chose, et par lequel nous le voyons. Lorsque le coeur n'est pas pur, le Grand-Esprit ne peut être vu, et si vous deviez mourir dans cette ignorance, votre âme ne pourra pas retourner immédiatement auprès de Lui, mais devra être purifiée par des périgrinations à travers le monde. Pour connaître le Centre du coeur où réside le Grand-Esprit, vous devez être purs et bons, et vivre selon la manière que le Grand-Esprit nous a enseignée. L'homme qui, de cette manière, est pur, contient l'Univers dans la poche de son coeur (Chante Ognaka)[5].

Nous avons donc, malgré le barrage de préjugés érigé entre eux et nous, pénétré un peu mieux la sagesse indienne. Nous avons dû cependant, ainsi que nous l'avons indiqué au début, faire appel à bien autre chose que les données ethnologiques. C'est en recourant à la méthode philosophique, celle que Descartes a pratiquée le premier dans ses «Méditations métaphysiques», que nous avons pu relativiser les sciences objectives et atteindre progressivement les absolus enveloppés dans la découverte du Cogito. Il nous reste à rappeler cette démarche et à tirer les conclusions qui s'imposent.

5. *Ibid.*, p. 16.

*

* *

En faisant retour au Cogito, il ne s'agissait pas de revenir à l'erreur idéaliste en doutant pour commencer de l'existence du monde extérieur. Au temps de Descartes, cela s'expliquait. Il s'agissait pour lui d'ébranler les certitudes du sens commun, de montrer que la science ne saurait s'ériger sur des fondements aussi peu solides que les données sensibles. Mais aujourd'hui, comme plusieurs l'ont remarqué, la situation est tout à fait inverse. À mesure que se développent les sciences objectives, notait Husserl à plusieurs reprises, il semble qu'on a oublié jusqu'à l'existence de ce monde concret et absolument premier qui nous est donné dans chacune de nos perceptions. Il s'agissait donc, en revenant au Cogito, d'apprendre à voir ce monde que les théories scientifiques ne cessent de voiler au fur et à mesure de leurs découvertes.

Toutefois, comme nous l'avons indiqué, cela ne saurait être qu'une étape préliminaire. Dans le Cogito en effet, on ne fait pas que l'expérience d'une pensée concrète ouverte au monde naturel, on ne fait pas que découvrir le caractère relatif des sciences objectives (y compris les sciences dites humaines), on s'aperçoit à la suite de Descartes, que l'idée de perfection et celle de l'existence de Dieu sont des vérités autrement plus sûres et solides que tout ce que l'on a pu apprendre par science. Et c'est évidemment en expérimentant ce genre de vérités, qui sont des absolus, que l'on a la chance de connaître cette sagesse qui de tout temps et en tout lieu a rendu heureux les hommes qui avaient appris, dans l'humilité et le silence de leur coeur, à

s'ouvrir à elles et à orienter leur vie en fonction de la lumière qu'ils en reçoivent. Et par suite de «rencontrer» ceux qui pendant des millénaires vécurent et enseignèrent fidèlement la philosophie du grand cercle.

Une première conclusion s'impose: il est bien clair que si les Blancs s'étaient ouverts anthentiquement à cette sagesse en pratiquant comme Descartes «la méditation métaphysique», ils n'auraient pas été portés à mépriser sans vergogne les Indiens d'Amérique; au contraire, ils auraient écouté avec une vive sympathie leur langage si concrètement métaphysique et se seraient laissés interpeller par l'image du «grand cercle».

Une autre conclusion s'impose: il paraît de plus en plus clair que «le relativisme» joue lui-même comme un préjugé qui nous empêche de communier authentiquement à l'expérience de ceux qui, bien que «différents» de nous, participent du même Esprit. Nous comprenons mieux maintenant pourquoi il importe, tout en reconnaissant la valeur irremplaçable de l'ethnologie, de la relativiser à son tour comme toutes les autres sciences qui font systématiquement profession d'objectivité. D'un point de vue scientifique, on peut n'éprouver aucune difficulté à comparer l'idée de «propriété privée» à celle de «terre-mère» puisqu'on n'en veut souligner que le rôle de clé de voûte, à comparer l'image de l'échelle à celle de grand cercle puisqu'il s'agit d'expliquer la différence entre les «deux pratiques», en un mot à souligner les différences. Mais par contre, lorsqu'on adopte le point de vue méditatif du philosophe, on s'aperçoit qu'il n'y a aucune commune mesure entre «les deux idéologies». Autrement dit, l'écart n'est pas qu'idéologique ou culturel, il est plus profond: dans une culture la sagesse est fondamentale, dans l'autre elle n'existe pas

sinon comme tradition marginalisée et sans portée réelle au niveau social et politique. Reste à savoir si la mentalité objectiviste n'est pas en partie responsable de cet état de faits.

Lecture de L'Utopie

Michel Lavoie

Professeur de philosophie
au CEGEP F.-X. Garneau

C'est d'abord avec un certain amusement qu'on voit les Éditions sociales nous offrir l'oeuvre d'un chancelier d'Henry VIII exécuté du fait de ses convictions religieuses et canonisé par l'Église de Rome[1]. Pourtant, cette parution se comprend fort bien, et pas seulement à cause de la surprenante modernité des considérations sociales et économiques de Thomas More qui, Mme Bottigelli-Tisserand le souligne à plusieurs reprises (mais pas toujours très adroitement[2]), se rapproche parfois de la pensée marxiste.

À vrai dire, le plus important rapprochement qui se pourrait faire entre More et Marx consiste plus fonda-

1. Thomas More, *L'Utopie*, trad. Victor Strouvenel, introd. et notes, Marcelle Bottigelli-Tisserand, Paris, Éditions sociales, Coll. «Les classiques du peuple», 1978.

2. Cf. le texte de More, p. 129-130 et la note 1 de cette dernière page.

mentalement dans une parenté d'esprits que dans d'occasionnelles rencontres d'idées. Et cette fraternité spirituelle les relie à un autre grand nom qui, à leur différence, n'appartient pas à l'ère moderne: Platon. More lui-même a créé le mot qui permet de désigner ce type d'esprits: les utopistes.

More fut un fervent lecteur de Platon; les allusions au philosophe ainsi que les points de rencontre entre *L'Utopie* et *La République* le montrent assez[3]. Mentionnons le dialogue suivant dans lequel s'affrontent deux aspects de l'auteur lui-même: le politicien malgré lui et l'écrivain conscient de son rôle et de ses responsabilités. Les deux protagonistes, More lui-même et le voyageur Raphaël Hythloday, se réclament également de Platon:

> — Du reste, je persiste dans mon opinion à votre égard, et je suis persuadé que vos conseils seraient d'une haute utilité publique, si vous vouliez surmonter l'horreur que vous inspirent les rois et les cours. N'est-ce pas un devoir pour vous, comme pour tout bon citoyen, de sacrifier à l'intérêt général des répugnances particulières? Platon a dit: *L'humanité sera heureuse un jour, quand les philosophes seront rois ou quand les rois seront philosophes.* Hélas! que ce bonheur est loin de nous, si les philosophes ne daignent pas même assister les rois de leurs conseils!
>
> — Vous calomniez les sages, me répliqua Raphaël, ils ne sont pas assez égoïstes pour cacher la vérité; plusieurs l'ont communiquée dans leurs écrits; et si les maîtres du monde étaient préparés à recevoir la lumière, ils pourraient voir et comprendre. Malheureusement, un fatal bandeau les aveugle, le

3. Mme Bottigelli-Tisserand présente plusieurs de ces points en manifestant en même temps l'originalité de More par rapport à son grand modèle, p. 51-52. Les conclusions qu'elle tire de ces rapprochements nous semblent cependant trop peu tenir compte de l'humanisme de More.

> bandeau des préjugés et des faux principes, dont on les a pénétrés et infectés dès l'enfance. Platon n'ignorait pas cela; il savait aussi que jamais les rois ne suivraient les conseils des philosophes, s'ils ne l'étaient pas eux-mêmes. Il en fit la triste expérience à la cour de Denys le Tyran[4].

On sait d'autre part que des liens étroits unissent la réflexion marxienne et la politique platonicienne. Il est en outre loisible de penser que Marx a lui-même lu *L'Utopie*[5].

Thomas More apparaît ainsi, dans la mesure où il reprend le platonisme et où il préfigure jusqu'à un certain point le socialisme, comme un auteur charnière entre la tradition politique issue de Platon et l'utopie moderne. C'est pourquoi on peut le considérer comme l'un des principaux initiateurs de cette dernière. En outre, il a peut-être plus que tout donné à sentir la nature de l'utopie, simplement en créant le mot. Il a ainsi montré que ce discours de nulle part n'a pas de part à ce qui est, sinon celle d'une arme, d'un instrument critique et, par suite, celle d'une instance investie de la tâche d'aiguillonner une société pour qu'elle se transforme ou, du moins, pour qu'elle corrige ses pires travers. Qu'il ait eu une vive conscience de ce double lieu social d'un discours sans lieu, le plan même de *L'Utopie* le montre indubitablement. Cet écrit se divise en deux livres. Le livre premier, en plus de situer le propos de l'oeuvre, avance une critique de l'Angleterre du temps de More qui, tout en restant prudente dans sa formulation, vise les

4. *Ibid.*, p. 94-95.

5. En 1893, l'Anglais William Morris dit du petit livre qu'il est devenu «un pamphlet socialiste familier dans les réunions et les assemblées de discussion du parti» et qu'il doit «nécessairement figurer dans une bibliothèque socialiste»; avant-propos à l'édition anglaise de 1893, joint en appendice à la présente édition, p. 204.

principes mêmes du régime:

> Avancer que la misère publique est la meilleure sauvegarde de la monarchie, c'est avancer une erreur grossière et évidente... Quel est l'homme qui désire le plus vivement une révolution? N'est-ce pas celui dont l'existence actuelle est misérable? Quel est l'homme qui aura le plus d'audace à bouleverser l'État? N'est-ce pas celui qui ne peut qu'y gagner parce qu'il n'a rien à perdre[6]?

Ou encore:

> La dignité royale ne consiste pas à régner sur des mendiants, mais sur des hommes riches et heureux.

Et, un peu plus loin:

> Nager dans les délices, se gorger de voluptés au milieu des douleurs et des gémissements d'un peuple, ce n'est pas garder un royaume, c'est garder une prison[7].

Henry VIII fit-il preuve de magnanimité ou d'inconscience en ne voyant là qu'oeuvre d'humaniste? Mais More ne se contente pas de critiquer un style de pouvoir personnel. L'un des premiers parmi les modernes, il affirme l'égalité de tous comme le principe même d'une société juste et capable d'assurer le bonheur de ses membres. C'est dans cette égalité qu'il voit la condition décisive pour éviter une société injuste «où ce qu'il y a de meilleur est le partage des plus méchants[8]». La position de ce principe conduit More à remettre en question les fondements de la société anglaise. Il lui suffit en effet pour cela de faire de l'égalité le fondement de la société souhaitée par lui. Mais, à la différence de ses successeurs des XVIIème et XVIIIème siècles, il ne la conçoit pas simple-

6. *Ibid.*, p. 101-102.
7. *Ibid.*, p. 102.
8. *Ibid.*, p. 108.

ment comme une égalité de droit, et échappe par là au formalisme des principes et des valeurs dont se réclament encore nos sociétés. Sa pensée se révèle beaucoup plus radicale. More propose tout simplement la suppression de la propriété et l'instauration, à la grandeur de la société entière, de la communauté des biens pour établir une *égalité de fait* entre les individus. On comprend aisément que la pensée marxiste veuille se reconnaître jusqu'à un certain point dans *L'Utopie*. Et More, encore une fois, se réclame de Platon en avançant le point de vue le plus radical de sa conception sociale, c'est-à-dire en affirmant la suppression de la propriété privée comme la condition nécessaire à l'établissement d'une société vraiment égalitaire et, par conséquent, juste:

> Lorsque je me livre à ces pensers, je rends pleine justice à Platon, et je ne m'étonne plus qu'il ait dédaigné de faire des lois pour les peuples qui repoussent la communauté des biens. Ce grand génie avait aisément prévu que le seul moyen d'organiser le bonheur public, c'était l'application du principe de l'*égalité*. Or, l'égalité est, je crois, impossible, dans un État où la possession est solitaire et absolue; car chacun s'y autorise de divers titres et droits pour attirer à soi autant qu'il peut, et la richesse nationale, quelque grande qu'elle soit, finit par tomber en la possession d'un petit nombre d'individus qui ne laissent aux autres qu'indigence et misère[9].

Semblables propos gardent toute leur actualité dans une société «libérale» comme la nôtre. D'aussi loin que le début du XVIème siècle, ils nous interpellent au sujet des fondements de notre propre type de société parce que More a su en voir les germes dans son époque. Par exemple, les pages qu'il consacre aux conséquences

9. *Ibid.*

de l'expansion du marché de la laine[10] résonnent maintenant comme une charge féroce contre le capitalisme.

> Depuis la multiplication des pâturages, une affreuse épizootie est venue tuer une immense quantité de moutons. Il semble que Dieu voulait punir l'avarice insatiable de vos accapareurs par cette hideuse mortalité, qu'il eût plus justement lancée sur leurs têtes. Alors le prix des laines est monté si haut que les plus pauvres des ouvriers drapiers ne peuvent pas maintenant en acheter. Et voilà encore une foule de gens sans ouvrage. Il est vrai que le nombre des moutons s'accroît rapidement tous les jours; mais le prix n'en a pas baissé pour cela; parce que si le commerce des laines n'est pas un monopole légal, il est en réalité concentré dans les mains de quelques riches accapareurs, que rien ne presse de vendre et qui ne vendent qu'à de gros bénéfices[11].

La conclusion qu'il tire de telles observations est impitoyable:

> Si vous ne portez pas remède aux mots que je vous signale, ne me vantez pas votre justice; c'est un mensonge féroce et stupide[12].

Une telle sévérité, avec laquelle nous devrions peut-être nous regarder plus souvent, n'est sans doute possible que parce que More n'applique pas à la politique la fameuse, et si commode, distinction du fait et du droit. Après tout, n'est-ce pas elle qui nous permet de tenir ensemble sans problèmes apparents, d'une part, nos convictions ainsi que nos discours égalitaires et, de l'autre, une conception et, surtout, une pratique de la liberté qui sacralisent la «liberté d'entreprise»? Par avance, l'auteur met en question, au nom du droit, au nom de l'exigence du droit de passer au fait, le libé-

10. *Ibid.*, p. 81-83.
11. *Ibid.*, p. 82.
12. *Ibid.*, p. 84.

ralisme économique et le style de société qu'il appelle. Mais il va plus loin et nous interroge davantage dans la mesure où il récuse par anticipation toute médecine «sociale-démocrate», comme celle qui consisterait à «décréter un *maximum* de possession individuelle[13]» ou, encore, à

> supprimer le faste et la représentation dans les emplois élevés, afin que le fonctionnaire, pour soutenir son rang, ne se livre pas à la fraude ou à la rapine; ou afin qu'on ne soit pas obligé de donner aux plus riches les charges que l'on devrait donner aux plus capables[14].

En effet, ces moyens, si énergiques qu'ils paraissent de prime abord, particulièrement dans un contexte politique tel que celui de More, restent limités. Ils peuvent, au mieux sans en engendrer de nouveaux, soulager les maux d'une société, mais ils ne peuvent certainement pas les guérir:

> Ces moyens, je le répète, sont d'excellents palliatifs qui peuvent endormir la douleur, étuver les plaies du corps social; mais n'espérez pas lui rendre la force et la santé, tant que chacun possédera solitairement et absolument son bien. Vous cautériserez un ulcère, et vous enflammerez tous les autres; vous guérirez un malade, et vous tuerez un homme bien portant; car ce que vous ajoutez à l'*avoir* d'un individu, vous l'ôtez à celui de son voisin[15].

Ce seul point suffit à montrer comment une véritable entreprise utopiste s'enracine toujours dans une *réalité* économique, sociale, politique, culturelle existante, donc *présente.* Chez More comme chez Platon, chez Huxley comme chez Marx, le présent de l'auteur

13. *Ibid.*, p. 109.
14. *Ibid.*, p. 108-109.
15. *Ibid.*, p. 109.

se reflète et se transpose dans la construction d'une société sans lieu. Il faut sans doute nuancer cette idée de société sans lieu si l'on veut vraiment caractériser l'utopie. Il est certes exact d'affirmer que la société utopique n'a pas de lieu *propre,* qu'elle n'*existe* pas ailleurs que dans l'esprit de celui qui la conçoit ou qui se l'approprie par la lecture d'une oeuvre. Mais on ne peut la réduire au rang d'une simple fantaisie, du jeu sans règle d'une imagination dépourvue d'assises. Si elle doit avoir une quelconque portée, un quelconque retentissement, l'utopie doit s'ancrer fortement dans un lieu, un lieu emprunté, certes, mais un lieu qui, *la situant dans le réel,* lui donne prise sur lui. Ce lieu, à la fois masqué et dévoilé par l'utopie, est le présent même de son auteur, la culture qui le crée et qu'il recrée. On pourrait ajouter, en paraphrasant une formule de Hegel, que, tout comme la philosophie, l'utopie est «fille de son temps». Dans cette mesure, elle se donne à voir comme un discours essentiellement *critique.*

Loin d'invalider cette conception de l'utopie, l'oeuvre de More semble l'exemplifier dans sa structure même. Au livre premier, à la critique de l'Europe et de l'Angleterre connues par l'auteur, répond le livre second, la description de la société idéale, capable d'assurer le bonheur et l'épanouissement de ses membres dans la mesure où elle s'établit exclusivement sur la justice[16].

16. Mme Bottigelli-Tisserand présente avec justesse le livre premier comme «le négatif du tableau de l'Utopie». Elle cite en outre Érasme, le célèbre humaniste qui, étroitement lié d'amitié avec More, était susceptible de bien connaître ses intentions à propos de *L'Utopie:* «Érasme nous apprend, dans une lettre à Hutten, que l'intention de More était *de marquer pour quelles causes les États européens sont corrompus* et il ajoute que l'oeuvre est écrite *avec une référence spéciale à la politique anglaise, que More connaissait si bien.*» *Ibid.,* p. 45.

Dans ce cadre, la description de l'utopie ajoute encore à la dimension critique de l'ouvrage. Écrivant le livre premier après le livre second, More rend explicite le propos qu'il y a tenu. Il expose des faits: la corruption des États et la misère des peuples européens. Il les critique à visage découvert. La peinture de l'utopie acquiert de ce fait une force qu'elle n'aurait pas eue autrement. La présentation d'une société imaginaire, où les causes de ce qui est ne joueraient pas, les identifie. Outre cela, ce qui la rend d'autant plus subversive, elle montre que, si on prenait les grands moyens, les causes de la misère publique *pourraient* disparaître, et cette misère avec elles. L'utopie est toujours d'autant plus dangereuse au regard de la *réalité* sociale et politique qu'elle s'offre comme un *idéal possible,* donc comme une *raison* d'oser le changement, d'effacer une injustice institutionnalisée qu'on ne peut plus prétendre *nécessaire* en demeurant tout à fait de bonne foi.

L'utopie se révèle alors comme un jeu ironique du possible avec le réel, en termes plus précis, comme l'ébranlement du réel par l'inscription en lui d'un idéal posé comme réalisable puisque construit à partir des déterminations de la réalité même. L'utopie, *masque possible du réel,* est tout aussi *possible* que l'apparence, que le masque du fait, derrière lequel se cache le possible dans la réalité. C'est alors en tant qu'affirmation du droit du possible, en tant qu'exigence d'existence pour ce possible, qu'elle dissout la nécessité généralement attribuée à ce qui existe du fait même que cela existe. Glissement du possible au coeur du réel, elle veut et peut faire basculer les déterminations de ce réel dans leur possible disparition. Cette fluidification de la réalité déterminée, ravalée au rang d'un possible dont l'unique

privilège est la chance qu'il a d'exister, supprime par avance la nécessité même, pour l'utopie, d'entrer dans l'existence. Cette nécessité ne peut, si notre lecture est correcte, se prétendre historique. Elle est tout au plus morale, et encore seulement dans la mesure où les exigences éthiques de l'auteur, par exemple celles qui relèvent de sa conception de la justice, sont susceptibles de valoir pour tous les temps.

Avec l'utopie, c'est donc la frontière entre le possible et le réel, entre le contingent et le nécessaire qui s'estompe, pour ne pas dire qui s'annule. L'utopie se donne alors à comprendre comme un *pur* possible, comme une instance sans situation, comme un lieu essentiellement imaginaire, produit par l'imagination et n'existant pas hors d'elle. En même temps, elle ne peut fonctionner, en tant qu'utopie, que si elle se donne comme réelle, comme encore plus réelle que la réalité existante critiquée par elle. Il y a une réalité, une présence de l'utopie supérieure à la présence du réel. Pourquoi? Parce que, dans l'utopie, se réfléchit et, par conséquent, *se redouble* la présence factuelle qui constitue le réel existant déterminément. Voyons d'un peu plus près ce redoublement. Dans une société réelle[17], dans l'Angleterre des Tudor, par exemple, nous voyons s'affronter, se heurter des faits et des valeurs, des idéaux propres à cette société. Ces faits, comme les ambitions guerrières du monarque, les intrigues de ses conseillers et

17. Particulièrement dans les lignes qui suivent, notre exposé suppose une distinction semblable à celle que fait Hegel entre le réel et l'effectif, le premier consistant dans la factualité de ce qui existe alors que le second ne vise le réel qu'en tant que porteur de rationalité. C'est sur cette distinction que repose la sentence célèbre: «Ce qui est rationnel est effectif; et ce qui est effectif est rationnel.» *Principes de la philosophie du droit,* trad. M. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 55.

de ses courtisans, le parasitisme de la noblesse et du haut clergé, la cupidité de la bourgeoisie montante, la pauvreté et le chômage des petits artisans ainsi que des paysans chassés de leurs terres, sont en quelque sorte récusés par les idéaux. Il n'y a pas d'effectivité ici dans la mesure où la société anglaise *n'est pas* ce qu'elle *devrait* être. D'autre part, les idéaux qui la condamnent, qui appellent sa disparition en tout ou en partie, ne sont pas davantage effectifs. Ils sont bien réels, mais seulement comme idéaux. Les valeurs de justice et de charité chrétienne admises par More et ses contemporains, l'humanisme qu'on admire chez cet auteur, visent bien ce qui *doit* être, et disent dans cette mesure ce qui maintenant *n'est pas*. Les sociétés réelles font ainsi peu de place à ce que nous nommons l'effectivité; leur réalité ne s'imprègne pas suffisamment de rationalité. À ce niveau, la coïncidence entre ce qui est et ce qui doit être aux yeux d'une époque se présente à tout le moins comme contingente. Avec Hegel, nous avons tendance à penser que c'est précisément là, dans ce hiatus, que se trouve inscrit le caractère historique, donc changeant, de toute société et de toute culture existante.

Il en va tout autrement dans la société utopique lorsqu'elle s'offre comme modèle critique de la société réelle. En pareil cas, l'auteur de l'utopie la construit très exactement comme le lieu où ce qui est s'identifie d'entrée de jeu à ce qui doit être. Le hiatus entre le fait et l'idéal, caractéristique des sociétés historiques, n'a plus cours ici[18]. On se trouve de plain-pied au sein de l'effectivité, car la société utopique se constitue de part en part

18. Dans cette mesure, on peut penser que la *seule* historicité des sociétés utopiques en tant que telles résiderait dans le fait d'être, en un sens ou en l'autre, la «fin» d'*une* histoire.

afin de donner à voir le rationnel *comme s'il était réalisé* et, par là, afin de manifester la *possible* compatibilité du fait et du droit, de l'être et du devoir-être. Dans cette mesure, la société utopique se montre plus réelle que les sociétés historiques, car elle se présente comme purement effective.

On peut en outre considérer l'effectivité utopique comme le lieu de la réconciliation d'une société située culturellement et historiquement avec elle-même. En effet, pour autant qu'elle se veut discours d'effectivité, l'utopie s'affirme elle-même comme éminemment *présente* à son temps et à sa culture. Elle l'est doublement, d'une part en tant que discours critique élaboré à partir de la réalité sociale présente à son auteur et portant sur elle et, d'autre part, parce que fondée en tant que critique sur les valeurs présentes de cette culture, valeurs qui déterminent l'idéal au nom duquel elle, l'utopie, s'articule et se formule.

En fait, l'utopie se situerait donc au confluent du fait et de l'idéal à l'intérieur de la société historique dont elle émane doublement. C'est dire qu'elle serait un lieu privilégié de l'effectivité au sein de cette société. En un sens, au niveau de la culture où se pense une époque, elle occupe peut-être une telle situation. C'est ce qui lui permettrait de remplir sa tâche *réelle* de vecteur dans l'autodétermination des sociétés historiques et de servir à leur transformation. Mais, on l'a vu, l'utopie est *tout aussi bien* le lieu sans lieu, cette instance imaginaire et imaginée qui, en tant que telle, n'a *aucun droit* sur la réalité existante et dont on a déjà parlé comme d'un pur possible. Obligés de tenir ensemble ces deux dimensions opposées sans pouvoir vraiment les accorder, force nous est faite de constater la nature aporétique de l'utopie,

de cette effectivité exclue du réel, condamnée à ne demeurer que pensée. Ce paradoxe semble la constituer, cette ambivalence, s'inscrire *nécessairement* à sa racine même, faisant de ce type de pensée une réflexion au plus haut point *ironique*[19].

En apparence, nous nous sommes bien éloignés de notre propos de départ: *L'Utopie* de Thomas More. Il convient d'y revenir avant de terminer pour jeter un coup d'oeil sur l'idéal humain qui anime ce texte et qui s'exprime particulièrement dans son livre second. L'auteur expose lui-même l'idéal réalisé par la société utopienne:

> Le but des institutions sociales en Utopie est de fournir d'abord aux besoins de la consommation publique et individuelle, puis de laisser à chacun le plus de temps possible pour s'affranchir de la servitude du corps, cultiver librement son esprit, développer ses facultés intellectuelles par l'étude des sciences et des lettres. C'est dans ce développement *complet* qu'ils font consister le vrai bonheur[20].

Cette citation montre bien que l'idéal de Thomas More est bien celui qui inspirait ses contemporains, les humanistes de la Renaissance comme Érasme, et qui rend aussi vivants que la vie même les portraits peints par son autre célèbre ami, Holbein. La pensée des humanistes, si pleine de sève et, au fond, si riche de son absolue confiance en l'humanité, leur jeunesse intellectuelle, pour dire la chose autrement, ne pouvait, à la différence de notre propre vision du monde, se contenter d'oeuvrer sur une seule dimension de l'existence humaine, aux

19. Si l'on veut bien entendre par ironie l'opération d'une conscience de l'ambigüité qui, comme conscience, serait inflexiblement conscience de ses limites.

20. Thomas More, *op. cit.*, p. 129-130; souligné par nous.

dépens des autres, ou, ce qui revient probablement au même, en lui accordant d'emblée un privilège peut-être indu sur elles. Cette volonté de saisir l'être humain en son intégralité afin d'assurer son plein épanouissement se révèle dans les différents éléments qui entrent en composition dans la citation précédente sans que l'un d'entre eux n'obtienne le pas sur les autres.

La première «coupe» qu'on pourrait faire sur ce texte met à jour ce qui permet au socialisme moderne de reconnaître en More un ancêtre lointain. En effet, et le futur chancelier était trop au fait de la situation économique de son propre pays pour entretenir des illusions là-dessus, rien n'est possible si on ne peut «fournir *d'abord* aux besoins de la consommation publique et individuelle». En Utopie comme dans toute autre société, il faut répondre convenablement aux besoins matériels vitaux de la collectivité et ses membres avant de songer à travailler à l'accomplissement des êtres humains en tant qu'humains. Il s'agit, avec cet impératif économique, d'une condition nécessaire (mais non suffisante) de la réalisation d'un bonheur humain complet pour autant, bien entendu, qu'une telle chose puisse dépendre d'une société, quelle qu'elle soit.

C'est pour assurer cette base vitale de la société utopienne que More veut instaurer l'égalité de fait des citoyens par la suppression radicale de la propriété individuelle:

> Les Utopiens appliquent en ceci le principe de la possession commune. Pour anéantir jusqu'à l'idée de la propriété individuelle et absolue, ils changent de maison tous les dix ans et tirent au sort celle qui doit leur tomber en partage[21].

21. *Ibid.*, p. 121.

D'autre part, selon leur condition, ils s'habillent tous de la même façon[22]. Toute recherche vestimentaire se trouve exclue de ce fait[23]. Méprisant la richesse, ils mépriseront ses symboles, l'or et les pierreries. More imagine la déconfiture d'ambassadeurs qui se seraient présentés richement parés chez les Utopiens:

> Ils étaient couverts de ce qui fait en Utopie le supplice de l'esclave, la marque honteuse de l'infamie, le jouet des petits enfants[24].

Les Utopiens se rattraperont cependant sur les plaisirs de la table et ce qui les entoure, ce qui se comprend dans la mesure où ils ne manquent de rien:

> Peut-être en ceci accusera-t-on les Utopiens d'un penchant excessif au plaisir. Ils ont pour principe que la volupté qui n'engendre aucun mal est parfaitement légitime[25].

Dans la même ligne d'idées, More oblige tous les Utopiens à un travail utile. Ils ne doivent travailler que six heures par jour, mais cela suffit amplement à la consommation de tous et de chacun:

> Supposez donc qu'on fasse travailler utilement ceux qui ne produisent que des objets de luxe et ceux qui ne produisent rien, tout en mangeant chacun la part de deux bons ouvriers; alors vous concevrez sans peine qu'ils auront plus de temps qu'il n'en faut pour fournir aux nécessités, aux commodités et même aux plaisirs de la vie, j'entends les plaisirs fondés sur la nature et la vérité[26].

Cette limitation au temps consacré journellement

22. *Ibid.*, p. 124.
23. *Ibid.*, p. 129.
24. *Ibid.*, p. 142; More justifie en effet certaines formes d'esclavage, par exemple, comme châtiment du crime, cf. p. 160-161.
25. *Ibid.*, p. 136.
26. *Ibid.*, p. 127.

au travail montre bien que, dans l'esprit de More, il n'est pas voulu pour lui-même, que des notions telles que le profit ou la production n'ont ici aucune valeur en tant que telles. Le travail n'est qu'un *moyen* pour assurer la subsistance et le confort de tous. À la fois le libéralisme et le communisme peuvent aujourd'hui nous faire négliger cette vérité. La lecture de More nous rappelle judicieusement les excès qu'entraîne parfois semblable oubli:

> Il ne faut pas croire que les Utopiens s'attellent au travail comme des bêtes de somme depuis le grand matin jusque bien avant dans la nuit. Cette vie abrutissante pour l'esprit et pour le corps serait pire que la torture et l'esclavage. Et cependant tel est pourtant ailleurs le triste sort de l'ouvrier[27].

En des temps de chômage comme ceux que nous traversons, nous pouvons nous demander si nous, qui les vivons ou les appréhendons, ne pourrions pas faire face différemment aux drames suscités par ce fléau si on nous avait mieux appris à nous considérer nous-mêmes comme la fin ultime de tout travail plutôt que comme de simples «moyens de production». More, si moderne par ailleurs, n'est peut-être jamais plus actuel que lorsqu'il nous rappelle que notre accomplissement personnel ne dépend pas, ou du moins pas exclusivement, de notre «productivité» et que, si nous voulons *vivre,* nous avons à considérer nos loisirs autrement que comme des périodes de transit entre deux «journées» de huit heures. Rien n'est plus loin de ses aspirations humanistes que le mythe, par trop réducteur, de l'*homo faber.*

L'instauration d'une société capable d'assurer le bonheur de ses membres et le développement complet de leurs aptitudes à vivre humainement ne peut donc

27. *Ibid.*, p. 125.

reposer seulement sur un projet économique. Et la société utopienne répond à ses fins parce qu'elle veut et *peut*

> laisser à chacun le plus de temps possible pour s'affranchir de la servitude du corps, cultiver librement son esprit, développer ses facultés par l'étude des sciences et des lettres[28].

More ne pense aucunement cette tâche des institutions utopiennes comme s'opposant de quelque manière que ce soit à la précédente. Il n'y a aucun «virage» à prendre, aucun «choix de société» à faire entre le travail et le loisir, la «production» et la «culture» dans une société qui se veut *humaine,* c'est-à-dire qui entend répondre aux aspirations de ses membres à *tous* les niveaux de leur existence. À la différence des doctrines économiques modernes qui, malgré ce qui les oppose, se rencontrent néanmoins pour faire de l'accomplissement humain le résultat d'un «progrès» et d'une «croissance» dont on ne peut vraiment penser le terme, ce qui risque de nous induire à les élever au niveau d'une fin en soi, More fait résulter cette plénitude de l'*équilibre* assuré *ici et maintenant* entre les différentes virtualités des individus et les diverses opportunités offertes à chacun de les actualiser. En somme, More voudrait «tout et tout de suite». Ce sont là de grands appétits, mais il y a sans doute avantage à formuler des exigences absolues voulues comme telles ou, du moins, à se souvenir occasionnellement que nous pouvons le faire.

Dans leurs loisirs, les Utopiens ont pour seule occupation la recherche de la volupté. More voit même le plaisir comme la fin de toutes nos actions et de toutes nos vertus, mais cet hédonisme est en quelque sorte réglé par la nature et, plus précisément, par la nature

28. *Ibid.*, p. 129-130.

humaine:

> Ils appellent *volupté* tout état ou tout mouvement de l'âme et du corps dans lesquels l'homme éprouve une délectation naturelle. Ce n'est pas sans raison qu'ils ajoutent le mot *naturelle*, car ce n'est pas seulement la sensualité, c'est aussi la raison qui nous attire vers les choses naturellement délectables; et par là il faut entendre les biens que l'on peut rechercher sans injustice, les jouissances qui ne privent pas d'une jouissance plus vive, et qui ne traînent à leur suite aucun mal[29].

L'auteur peut alors distinguer les plaisirs de l'âme, consistant dans l'épanouissement de l'intelligence et dans la rectitude morale, des plaisirs du corps[30].

More opère une autre subdivision, cette fois-ci entre les plaisirs physiques. Il retient d'abord les plaisirs des sens,

> les voluptés qui opèrent sur les sens une impression actuelle, manifeste, et dont la cause est le rétablissement des organes épuisés par la chaleur interne[31], en n'oubliant pas que le plaisir des sens peut être également l'effet d'une force intérieure et indéfinissable qui émeut, charme et attire; tel est le plaisir qui naît de la musique[32].

La deuxième sorte de plaisirs physiques mentionnée par More reflète l'équilibre impliqué selon lui par la société idéale:

> La seconde espèce de volupté sensuelle consiste dans l'équilibre stable et parfait de toutes les parties du corps, c'est-à-dire dans une santé exempte de malaise. En effet, l'homme que n'affecte pas la douleur éprouve en soi un certain sentiment de bien-être... Il est vrai que cette sorte de volupté n'agite et n'étourdit pas les sens, comme, par exemple, les plaisirs de la

29. *Ibid.*, p. 149.
30. *Ibid.*, p. 152.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, p. 153.

> table; néanmoins, plusieurs la mettent au premier rang; et presque tous les Utopiens déclarent qu'elle est la base et le fondement du vrai bonheur. Car, disent-ils, ce n'est qu'avec une santé parfaite que la condition de la vie humaine est rendue possible et souhaitable; sans la santé, il n'est plus de volupté possible; sans elle, l'absence même de la douleur n'est pas un bien, c'est l'insensibilité du cadavre[33].

Or, dans une société où le but premier de l'existence apparaîtrait comme la volupté et où le plaisir physique passant avant tous les autres serait la santé, des phénomènes tels que les maladies ou les accidents du travail, ou même comme nos si fréquents accidents de la circulation, se donneraient à ressentir comme de scandaleuses absurdités. En tout cas, ils ne pourraient aller de soi sous aucune considération. En Utopie, il semble clair pour tous que l'existence humaine prime sur tout. Par exemple, les objets matériels ne valent jamais qu'en fonction des personnes humaines; leur valeur est purement et simplement dérivée de celle que l'être humain se reconnaît à lui-même, c'est-à-dire qu'ils ne sont rien de plus que des moyens. Dans ce lieu sans lieu, on ne confond pas être et avoir. Le fait que More fustige toutes les opinions, même les plus modérées, qui lui semblent matérialistes ne surprendra donc personne[34]. Une telle importance attribuée par lui à la santé du corps conduit l'auteur à formuler quelques-uns des principes qui deviendront quelques siècles plus tard ceux de la médecine préventive:

> L'homme sage prévient le mal plutôt que d'employer les remèdes; il évite la douleur plutôt que de recourir aux soulagements. D'après cela, les Utopiens usent de tous les plaisirs du corps

33. *Ibid.*
34. Cf. p. 185-186.

dont la privation nécessiterait l'emploi de moyens curatifs[35].

Bien entendu, la maladie finit par venir quand même et les Utopiens assurent alors les meilleurs soins à leurs malades. Ce sont eux qui disposent des meilleurs approvisionnements en nourritures. En outre, la description faite par More des hopitaux où on les soigne semble exposer l'idéal habituellement visé par nos propres hopitaux[36]. Mais, l'importance que les Utopiens accordent à leur bonne condition physique n'a aucun rapport avec un quelconque «culte» du corps, ce que montre la sérénité avec laquelle ils font face à la mort des autres et avec laquelle ils meurent le plus souvent eux-mêmes: «Personne... ne pleure un citoyen qui sait mourir gaiement et plein d'espoir[37].» La mort n'est pas un tabou, car on ne la craint pas. Si l'on fait abstraction des convictions religieuses de More, on peut retenir qu'elle se présente ici comme le dernier acte d'un *vivant*. Ceci explique les positions extrêmement modernes de l'auteur sur un thème comme celui de l'euthanasie volontaire:

> Mais lorsqu'à ces maux incurables se joignent d'atroces souffrances, que rien ne peut suspendre ou adoucir, les prêtres et les magistrats se présentent au patient, et lui apportent l'exhortation suprême. Ils lui représentent qu'il est dépouillé des biens et des fonctions de la vie; qu'il ne fait que survivre à sa propre mort, en demeurant ainsi à charge à soi-même et aux autres. Ils l'engagent à ne pas nourrir plus longtemps le mal qui le dévore, et à mourir avec résolution, puisque l'existence n'est pour lui qu'une affreuse torture. «Ayez bon espoir», lui disent-ils, «brisez les chaînes qui vous étreignent et sortez vous-même du cachot de la vie; ou du moins consentez à ce que d'autres vous en délivrent. Votre mort n'est pas un refus impie

35. *Ibid.*, p. 154-155.
36. *Ibid.*, p. 133.
37. *Ibid.*, p. 186.

> des bienfaits de l'existence, c'est le terme d'un cruel supplice.» Obéir, dans ce cas, à la voix des prêtres interprètes de la divinité, c'est faire une oeuvre religieuse et sainte[38].

On a déjà mentionné que, pour les Utopiens, les plaisirs se rapportent autant à l'«âme» qu'au corps. En effet, selon eux:

> Les plaisirs de l'âme sont dans le développement de l'intelligence, et les pures délices qui accompagnent la contemplation de la vérité. Nos insulaires y joignent aussi le témoignage d'une vie irréprochable, et l'espérance certaine d'une immortalité bienheureuse[39].

Ces voluptés de l'âme peuvent donc être d'ordre intellectuel, moral et religieux. Nous limiterons ici nos considérations au domaine intellectuel.

En Utopie, un système d'éducation publique est ouvert à tous, chacun pouvant recevoir l'enseignement qui répond à ses intérêts ou à ses goûts:

> Tous les matins, des cours publics sont ouverts avant la levée du soleil. Les seuls individus spécialement destinés aux lettres sont obligés de suivre ces cours; mais tout le monde a le droit d'y assister, les femmes comme les hommes, quelles que soient leurs professions. Le peuple y accourt en foule; et chacun s'attache à la branche d'enseignement qui est le plus en rapport avec son industrie et ses goûts[40].

Les Utopiens révèrent les sciences et les lettres. C'est aux magistrats qu'appartient la tâche de désigner ceux qui auront le privilège de s'y consacrer exclusivement, privilège que peut aussi bien obtenir un ouvrier qui aurait acquis suffisamment d'instruction durant ses heures de loisir. Chez Platon, les philosophes avaient pour fonc-

38. *Ibid.*, p. 161.
39. *Ibid.*, p. 152.
40. *Ibid.*, p. 125-126.

tion de gouverner la République; chez More, les magistrats, les diplomates, les administrateurs et même les prêtres sont choisis parmi les lettrés[41].

Le temps est venu de conclure. On le fera simplement par une question: L'utopie, la sensibilité au possible, reste-t-elle elle-même possible *aujourd'hui*, dans une époque incapable au fond de dépasser le désespoir engendré désormais par notre nouvelle capacité de nous détruire complètement?

> Nous voici aujourd'hui confrontés à la résolution certainement catastrophique d'une situation entièrement dominée par l'emprise des forces de mort, d'une colossale Thanatocratie à deux têtes. Et aucune force de vie ne peut, apparemment, y opposer un contre-poids sérieux. Face à l'issue catastrophique, le désespoir nous gagne, en même temps que s'exaspère en nous, sans profit, semble-t-il, le désir d'une transformation certainement plus radicale que ce que nous avons connu jusqu'à présent sous le nom de révolutions,

peut écrire Paul Chamberland dans un diagnostic impitoyablement lucide[42]. Le courage consiste alors à refuser de baisser les bras, de démissionner et d'aller à notre perte collective avec une indifférence cynique et dure, avec une insensibilité cultivée. Il faut trouver le courage de faire face à la mort de notre civilisation, si ce n'est de notre espèce, et de lutter contre elle en lui opposant l'ouverture sur un autre possible, dont nous connaissons peut-être trop à l'avance la si fragile possibilité. Et pour-

41. *Ibid.* On trouvera un tour d'horizon des sciences utopiennes aux p. 144-145. Bien entendu, l'admiration des humanistes de la Renaissance pour les auteurs antiques se reflète dans l'accueil que les Utopiens leur réservent; cf. p. 157-159.

42. *Nécessité d'un nouvel héroïsme (la lâcheté du grand nombre tient chacun en otage)*, dans *La petite revue de philosophie*, printemps 1982, vol. 3, no. 2, p. 26.

tant, n'est-ce pas là l'essentiel, si nous voulons survivre? Chamberland le comprend bien, qui rajoute:

> La question — d'urgence — c'est comment échapper à la contamination des forces de mort qui nous cernent de toutes parts, s'infiltrant dans l'intime, *du moment que nous savons qu'elles compromettent tout le possible humain*[43].

Il s'agit ainsi de trouver en nous le courage de décider, malgré tout, pour l'espoir, pour la vie, pour l'ouverture sur un possible plus «utopique» que jamais. Mais suffit-il de ce courage pour retrouver la jeunesse d'un monde, la splendide *innocence* d'une conscience individuelle ou collective en pleine possession d'elle-même, de ses moyens et de ses virtualités, dont témoignent au plus haut point l'humanisme de la Renaissance et, tout particulièrement, une oeuvre comme *L'Utopie*? Chamberland sait bien que non, qu'il ne suffit pas seulement d'une décision à prendre en faveur du difficile, et peut-être de l'impossible, possible humain: «Mais à quoi servirait le courage sans l'assurance d'un avènement. Et comment se soutiendrait-il sans la confiance[44]?» On ne peut faire face à la mort, on ne peut s'atteler à la difficile entreprise de vivre, peu importe l'importance qu'on attache à «la droiture, la générosité, la responsabilité, la loyauté — ce que Pierre Vadeboncoeur appelle la «dignité absolue»[45], sans *raisons* de vivre. Chamberland trouve ces raisons dans l'impérissable, l'universel, «le vif surgissement du *transcender*[46]». Concepts vagues, abstraits, dira-t-on. Peut-être, mais s'agit-il d'autre chose que de vivre, d'entreprendre avec la plénitude de ses

43. *Ibid.*, p. 27; souligné par nous.
44. *Ibid.*, p. 33.
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*, p. 34.

sens, de sa volonté, de son esprit, de son amour, la lourde *tâche* de vivre (puisque, pour l'humanité, vivre est une tâche)?

Aussi éloignés l'un de l'autre qu'ils le paraissent du fait de leur époque, l'un se tenant à l'aube d'un monde, l'autre à son crépuscule, More et Chamberland, chacun à sa manière, donnent à croire, à espérer malgré notre possible autodestruction que l'homme, ce mortel, n'est pas encore tout à fait mort. Peut-être est-ce effectivement dans la direction qu'ils nous indiquent, ensemble par-delà cinq siècles, que nous avons à chercher «un foyer attractif à travers la débâcle imminente[47]». C'est possible.

47. *Ibid.*, p. 35.

Crise de l'imaginaire?

Michel Morin

Professeur au département de philosophie

I

Et si la crise actuelle était une crise de l'imaginaire? Si l'on fait un retour sur les vingt dernières années, il faut d'abord prendre en compte l'extraordinaire poussée des années soixante. Il est trop facile aujourd'hui, à partir d'un point de vue refroidi, constatant la «normalisation» tranquille des années soixante-dix, de conclure à l'inutilité et à l'échec de cette explosion. L'exemple classique en reste les fameux «événements de mai» français dont, à *première vue,* les effets semblent nuls, tout au moins si l'on porte attention à la superstructure politique, et même, culturelle. Tel n'est cependant pas notre avis. Toutefois, il convient, pour comprendre cette période et sa signification, de développer un «autre

regard», et d'en faire une lecture qui sache distinguer beaucoup de plans et de concepts généralement confondus.

À la faveur du type d'information diffusée par les médias, l'on a pris l'habitude d'évaluer l'évolution d'une société à l'aune de ses indicateurs économiques ou encore à celle des permutations politiques qui se produisent au sommet, c'est-à-dire dans les zones du pouvoir officiel. L'on doit ici constater qu'en construisant une représentation de la société à partir de ces critères, les médias, loin de nous en faire comprendre l'évolution réelle, contribuent à nous la masquer, en l'obscurcissant. Cet obscurcissement tient à l'aveuglement de ceux qui oeuvrent dans les médias, dont l'importance, comme on le sait, est aujourd'hui décisive. Cet aveuglement tient lui-même à une fascination: l'*image* du pouvoir fascine les «communicateurs» qui s'évertuent ensuite à nous la répercuter. S'ils sont fascinés, c'est qu'à ce pouvoir ils sont profondément désireux de participer, et en conséquence, s'y identifient, et ce, en dépit même de leurs fréquentes critiques et du sentiment qu'ils ont de leur liberté d'opinion. Éblouis par le pouvoir, les communicateurs officiels essaient de répandre cet éblouissement dans toute la société, de manière à propager leur propre aveuglement, protégeant ainsi contre toute attaque les postes ou encore les «créneaux» qu'ils occupent.

«Le dernier mot du pouvoir, laissent-ils entendre, c'est nous qui l'avons, puisque seuls nous en connaissons les coulisses.» Interprètes attitrés des coulisses, ces nouveaux «analystes» n'auront de cesse d'accréditer leur propre autorité en laissant croire qu'étant les seuls à détenir le «secret», c'est par eux qu'il faut passer pour

décrypter tous les signes qui émanent de cet inconscient-coulisse si fécond. À la limite, l'actualité se réduit à des *anecdotes* connues des seuls initiés, tous ces «actes manqués» ou ces «lapsus» qui révéleraient l'insondable fond du pouvoir, toujours occulte et toujours sujet à d'infinies interprétations.

On a d'autant plus le sentiment de son importance que l'on ne pense pas, trop occupé que l'on est à «interpréter». La fonction «d'interprète» se trouve ainsi liée à une position de «visibilité»: il est essentiel de se faire voir, le plus régulièrement et le plus souvent possible. Se faire connaître, en réalité, cela veut dire se faire voir: d'où l'importance essentielle de l'image, et de la télévision. S'assurer d'un «créneau de visibilité», d'où l'on puisse sans cesse se rappeler à la mémoire, toujours oublieuse et distraite, de ce spectateur qu'est devenu le citoyen moderne. Se faire voir de manière à se voir consacré dans sa fonction d'interprète. Cette image, régulièrement présente, du communicateur moderne, ne vise bien sûr pas à faire penser, mais plutôt à en dispenser: la réalité n'existe pas, vos intérêts réels sont sans importance vos façons de penser sont fausses, votre sensibilité retarde. Seule est vraie l'image qui revient, et à la faveur de son retour régulier, s'impose. Le plus ironique, n'est-ce pas que cette «image» soit justement entretenue, d'après les allégations mêmes de ceux qui s'y complaisent, en fonction d'un public qui en serait avide? D'un public qui n'aspirerait, écoutant ses «interprètes» préférés, qu'à se faire répéter ce qu'il sait déjà, à se faire entretenir dans «son» opinion? Justement, ce que l'on appelle «l'opinion publique». Ce n'est certes pas le moindre des maux des fameuses «sciences humaines» que d'avoir crédité d'une recon-

naissance conceptuelle ce que l'on est désormais convenu d'appeler «l'opinion publique». Les artisans en sondages n'ont rien épargné pour nous en livrer tous les aspects, comme autant d'oracles dont, à leur tour, ils prétendent aussi être les interprètes privilégiés. Il n'est plus guère de divinité qui tienne aujourd'hui, ni d'ailleurs de morale, on le sait: mais l'opinion publique les a supplantées avec une efficacité étonnante. C'est toujours en son nom que l'on parle, c'est elle qu'on se fait fort à la fois de mettre à jour et de guider. Cependant, les artisans en sondages et autres praticiens des sciences dite «humaines» se sont-ils jamais posé la seule question qui compte pourtant et que même un enfant s'empresserait de poser: et si ces opinions que l'on recueille et dont on se fait fort de mesurer les vagues et les secousses n'étaient faites que d'à-peu-près, de demi-vérités, de pseudo-idées mal réfléchies? Et s'il ne s'agissait là, non tant des pensées réelles portées par chacun, mais de ces opinions qu'on livre toutes faites en réponse à des questions qui les appellent, par passivité et par conformisme, par paresse aussi? Et si même la réalité de ce que l'on pense était tout autre, c'est-à-dire trop *individuelle* pour qu'on consente à la livrer au premier venu? L'«opinion publique» constitue aujourd'hui la représentation rassurante que l'on se renvoie du tout social, à seule fin de se cacher une vérité sans doute étonnante, mais décisive: *le tout social n'existe plus.*

C'est ce qui, par ailleurs, saute aux yeux de qui examine cette réalité, sans prétendre au statut d'interprète et à l'image éblouissante qui lui est liée. Les opinions sont aujourd'hui non seulement diverses, ce serait peu dire et encore une fois répéter une banalité, elles

sont de plus en plus différenciées, c'est-à-dire *individuées.* Ce qui veut dire: nuancées à la lumière de sensibilités qui ont de moins en moins peur de s'exprimer pour ce qu'elles sont, sans souci d'images. Mais il existe encore une grande *timidité sociale* à reconnaître les mille nuances de la sensibilité qui s'expriment aujourd'hui. L'«opinion publique» est une représentation constituée de toutes pièces de manière à sauver les apparences d'une totalité sociale organiquement constituée. Ce qui le révèle, c'est d'abord l'extrême malléabilité de cette opinion, mais surtout que ses interprètes attitrés en soient réduits, pour en accréditer le mythe et en même temps maintenir leur «popularité», à s'accrocher à *une image,* qui ne tient en réalité qu'à sa visibilité, c'est-à-dire à la régularité de ses apparitions. L'interprète actuel n'a même plus la formation conceptuelle tout de même requise d'un véritable analyste (au sens de la psychanalyse). Il ne peut même plus prétendre déchiffrer un inconscient que des siècles de tutelle et de répression morales auraient contribué à former et ainsi assurer, comme le psychanalyste, la relève, toujours essentielle, du prêtre. Non, car l'inconscient social ne s'exprime plus et d'ailleurs n'existe plus aujourd'hui qu'en surface: c'est la profondeur de la tradition, des moeurs et des coutumes qui s'est volatilisée, pour laisser place à une nouvelle réalité. Je dis bien «une nouvelle réalité», pour ne pas consentir au point de vue qui n'y verrait qu'apparence, et voudrait oeuvrer à réintroduire une «nouvelle profondeur». Cette réalité n'est pas qu'apparence, et il n'y a nul recours du côté d'un «retour à la profondeur». Les études modernes l'ont suffisamment souligné: la profondeur est une illusion. L'art moderne, depuis déjà la fin du siècle dernier, ne cesse

de nous l'enseigner. C'est une illusion qui tient à la réalité qu'on voulait bien reconnaître à l'*histoire* en tant qu'écoulement évolutif et progressif, fondé sur la suite des générations (et la lutte des générations). L'illusion de la profondeur tient à cette représentation «continuiste» (laquelle, bien sûr, n'exclut pas les ruptures) garantie non seulement par l'institution familiale et toutes les institutions qui lui sont liées et en émanent, mais aussi par la possibilité d'identifier dans une société donnée des *moeurs,* c'est-à-dire des *types* de façons de vivre qui découlent du privilège institué (notamment par les religions) et perpétué (par toutes les grandes institutions sociales), reconnu à certaines *façons de sentir* par rapport à d'autres. Comme le fait par exemple remarquer Nietzsche, l'amour, en tant que façon de sentir déterminée, s'est vu conférer historiquement une importance essentielle par rapport aux autres sentiments, en dépit de ce qu'il comporte d'instantanéité et de brièveté, comme tous les sentiments d'ailleurs, en raison de la nécessité éprouvée de justifier la famille et le mariage, en fondant dans la sensibilité elle-même leur raison d'être: ainsi l'amour dut-il être éternel, en dépit de la réalité, pour que le mariage s'en trouve sauvé.

Mais nous n'en sommes plus là, même si la conscience sociale retarde à cet égard. La réalité devient tout autre, du fait que *la continuité des moeurs* est désormais rompue, au profit d'un éclatement de multiples façons de sentir qui interdisent aujourd'hui à quiconque d'ériger un sentiment en absolu, discréditant de ce fait les autres. Or les régimes moraux n'existent qu'en fonction de cette possibilité de privilégier les sentiments, c'est-à-dire des façons de sentir précises, que l'on peut ensuite constituer en types idéaux, que l'on proposera à l'en-

semble d'une société. Cet éclatement des façons de sentir dans les sociétés modernes est une réalité avec laquelle l'on doit compter d'abord aujourd'hui, si l'on veut comprendre quelque chose aux sociétés modernes. Que les consciences, et à plus forte raison, la conscience sociale, ne l'aient pas encore prise en compte est normal, mais ne change rien au fait. N'est-ce pas l'erreur habituelle des spécialistes des sciences dites «humaines» que de confondre la réalité avec la conscience? Et les communicateurs officiels ne se font-ils pas les agents reproducteurs d'une conscience sociale retardataire, et ce, en dépit de la réalité elle-même? Conscience tellement peu fondée, tellement mouvante, aujourd'hui, qu'elle n'existe plus qu'en tant que vestige d'un passé éteint, et qu'on la voit réduite à ne plus exister que comme «opinion publique». Les images médiatiques ne peuvent plus désormais accréditer la réalité de cette apparence qu'en la réduisant à la série régularisée de ses apparitions. Cessant d'être ainsi répercutée, cette représentation, «l'opinion publique», s'effondrerait aussitôt, et du même coup bien sûr disparaîtraient ceux qui ne vivent que de l'entretenir. D'où il faudrait alors conclure que cette série d'apparitions à laquelle se réduisait finalement l'«opinion publique», n'était rien d'autre que la série de leurs propres apparitions. Le cercle serait ainsi bouclé.

II

Il est paradoxal de constater qu'alors que les années soixante-dix marquent un recul par rapport à la poussée «révolutionnaire» des années soixante, l'«opinion publique» ait évolué dans le sens d'une adhésion générale aux idées dites de «gauche». Ce n'est certes pas là un hasard, et l'on pourrait, de prime abord, y voir la réussite du mouvement des années soixante, si le conformisme même de cette adhésion générale ne nous portait pas à en douter. Le fait est que l'opinion publique mondiale épouse aujourd'hui les causes autrefois les plus contestées: les luttes de libération des nations dites du tiers monde, les mouvements pacifistes prônant le plus souvent le désarmement unilatéral, les mouvements féministes égalitaires ont acquis aujourd'hui une telle faveur qu'il devient à quiconque éprouve seulement des réserves ou des doutes à propos des idées, objectifs ou méthodes de l'un ou l'autre de ces mouvements, impossible de les exprimer, sans se voir immédiatement rabroué et exclu du consensus commun. Diverger de l'opinion commune sur ces questions devient une manifestation de dissidence, de ce fait toujours assez rare. Depuis longtemps, l'on n'avait eu l'occasion de remarquer une telle ferveur dans l'adhésion à ce qu'il faut bien considérer comme des croyances. Il est à remarquer que les adhérents les plus fervents et les plus farouches se recrutent généralement dans les couches les plus instruites de la population, et spécialement dans cette génération intermédiaire qui se trouve aujourd'hui dans la trentaine. Il s'agit donc de la génération qui fut formée durant les années soixante, et dont il faudrait peut-être

supposer qu'elle entretiendrait la nostalgie de cette époque. Cette interprétation n'est toutefois pas suffisante. Sans doute cette génération eut-elle à subir, de façon particulièrement aigüe, à l'époque même de sa formation, le choc de l'effondrement d'un grand nombre de valeurs traditionnelles. Ces valeurs renvoient toutes au fondement même d'un certain type de civilisation que la religion, spécialement le christianisme, a contribué de façon décisive à constituer. Outre les croyances religieuses elles-mêmes et la pratique qui leur est liée, l'institution familiale, conçue comme moyen privilégié et nécessaire de reproduction de l'espèce, a connu une remise en question décisive, précisément durant cette période des années soixante. Ce fut aussi, ne l'oublions pas, la grande époque de ce qui fut appelé la «libération sexuelle». Par delà tous les clichés et représentations faciles qui furent associés à cette idée, il faut en retenir la donnée essentielle, soit la mise en évidence et la valorisation de l'activité sexuelle dégagée des fins de la reproduction. L'on me dira que cela ne date quand même pas des années soixante. J'en conviendrai aisément. Mais il me paraît toutefois que rarement auparavant, la conscience sociale avait pu être saisie à ce point, et d'une manière aussi systématique, de ce phénomène, jusque-là réservé à des individus considérés comme exceptionnels et marginaux. C'est là ce qui me semble le plus remarquable et le plus nouveau: l'irruption dans la conscience sociale, la diffusion au sein de tout le corps social d'idées (immédiatement liées à des modes de vie) profondément subversives, précisément en ce qu'elles mettent en cause le but sans doute le plus profond, le plus constant et le plus ancien, non seulement de notre civilisation occidentale, mais de l'espèce

humaine elle-même: soit, la reproduction de l'espèce. Les institutions religieuses elles-mêmes n'ont jamais fait que fournir des justifications idéales à ce but, qui se trouvait aussi bien à leur fondement. L'on conviendra que la mise en question de certaines idéologies politiques, ou encore des institutions politiques elles-mêmes, de même que celle du système économique, est potentiellement et réellement moins subversive et décisive que la mise en cause, à la faveur du mouvement dit de «libération sexuelle», de la reproduction de l'espèce comme but de l'entreprise humaine.

Une contestation aussi radicale, et aussi généralisée, durant une période donnée, me paraît un phénomène non seulement décisif, mais aussi tout à fait exceptionnel. Elle n'a pu se développer qu'à la faveur d'une conjoncture de prospérité économique et d'abondance matérielle, dont l'effet profond fut de faire reculer dans de larges couches de la population, et spécialement dans ses couches les plus jeunes, la peur ancestrale que l'espèce, ne se reproduisant plus, soit menacée d'extinction. La peur que l'espèce ne se reproduise plus, cela veut dire aussi la peur qu'elle n'arrive plus à assurer sa subsistance, la peur de ne pas pouvoir satisfaire ses besoins les plus physiques, bref, toutes les facettes de *la peur de manquer.* Plusieurs philosophes, théoriciens, utopistes, depuis le dix-neuvième et même le dix-huitième siècles, ont tenté de penser l'avènement de l'humanité à un état d'auto-suffisance, c'est-à-dire d'abondance telle que les besoins matériels et physiques de tous puissent se trouver satisfaits. C'est à partir de la supposition d'un tel état qu'il leur fut possible de penser *un point de rupture,* non seulement à l'échelle d'une civilisation particulière, mais de la civilisation

elle-même comme entreprise de l'espèce humaine. La rupture advient au moment où la fin jusque-là poursuivie, soit la reproduction de l'espèce, cesse de susciter l'adhésion générale. À cette fin, on concevait comme condition préalable et nécessaire que la société soit organisée de telle façon que les besoins matériels se trouvent d'emblée satisfaits. C'est là aussi bien la pensée de Marx que celle de Fourier, par exemple, d'où l'importance que l'un et l'autre accordaient à l'instauration de ces conditions matérielles, comme condition préalable à toute transformation ultérieure. Si Marx n'a jamais pensé concrètement en quoi se trouveraient réellement transformés les rapports sociaux, une fois atteint le stade d'abondance de la société communiste, Fourier, dans *Le nouveau monde amoureux,* a pensé un type d'organisation sociale, où, enfin dégagés du besoin, les désirs et les sentiments puissent s'exprimer désormais sans entraves. En réalité, ce que Fourier a compris, c'est que la famille (monogame ou polygame, d'ailleurs), à partir du moment où l'espèce n'a plus comme but principal sa reproduction, ne pouvait plus prétendre représenter la base de la société, ni d'ailleurs le creuset où s'élaborent aussi bien les valeurs morales que les rapports amoureux. Non seulement, alors, l'autorité du père n'est plus fondée sur sa fonction vitale de pourvoyeur de biens, mais aussi, du même coup, la femme n'est plus asservie à sa fonction de reproductrice. Les valeurs morales de respect de l'autorité (paternelle) et d'obéissance se trouvent mises en cause, au profit de cette expression polymorphe du désir dont Freud avait repéré l'expression chez l'enfant antérieurement à l'épreuve traumatisante de l'Oedipe. C'est dire du même coup que se trouve ébranlé l'étayage des générations dans le

temps, et leur lutte nécessaire, bref tout le processus d'éducation.

Mais l'histoire, depuis un siècle, a suivi un cours déroutant, par rapport à ces penseurs de la rupture du dix-neuvième siècle. Si, pour reprendre l'expression de Marx, l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut d'ores et déjà résoudre, les moyens ou les voies suivies pour atteindre à leur solution sont toujours imprévisibles. S'il est évident que Marx et Fourier (et, avant eux, Rousseau) ont pu produire une idée d'une humanité délivrée du besoin, parce que les conditions matérielles (et culturelles) de l'époque permettaient de le penser, ces conditions n'étaient pas telles qu'elles leur permissent de savoir quelles voies on devait emprunter pour y parvenir réellement. Le développement économique de l'humanité, en réalité, ne peut être commandé, pas plus d'ailleurs que son évolution politique ou culturelle. Si les expériences socialistes ont servi à quelque chose à notre époque, c'est peut-être d'abord à nous l'apprendre de manière décisive. Et cela tient, je crois, à un phénomène fort simple: le rapport entretenu à ses besoins par un individu, un être humain individuel, n'est pas séparable de son état intérieur, plus précisément de ses sentiments. Les doctrines économiques et politiques qui veulent imposer de force un changement aux sociétés humaines et prétendent forcer les transformations économiques pour atteindre une satisfaction générale des besoins matériels, ne tiennent pas compte de ce que, pour y parvenir, l'individu doit être dessaisi de ce rapport singulier qu'il entretient à lui-même et à ses besoins, et qui s'exprime dans ses désirs et ses sentiments. En forçant, par quelque moyen, la satisfaction des besoins, on nie la réalité singulière

de chaque être humain, et du même coup, l'on s'empêche d'atteindre la fin que l'on poursuit. L'état de satisfaction de ses besoins, le sentiment d'auto-suffisance ne tiennent pas uniquement, du point de vue de l'individu, à une quantité de biens dont il disposerait. Le sentiment d'auto-suffisance en effet est un état intérieur gratuit qui s'exprime chez un individu lorsqu'il en vient à ne plus s'éprouver comme dépendant des choses extérieures et qu'il trouve en soi d'abord les ressources de son existence. On comprendra qu'un tel sentiment puisse s'accomoder aussi bien d'une pauvreté relative que d'une certaine abondance. S'il est évident, par ailleurs, que certaines conditions de prospérité doivent être réalisées pour qu'un tel sentiment se généralise et soit éprouvé dans une société par un grand nombre d'individus, ces conditions doivent s'être réalisées d'elles-mêmes, par le jeu aveugle du rapport entre eux des forces productives et des rapports sociaux. À trop vouloir éclairer à l'avance ce processus, comme l'on fait Marx, Lénine et les autres théoriciens socialistes, cessant de faire confiance à la dynamique imprévisible des être humains, l'on s'interdit du même coup d'atteindre le but que l'on poursuit, puisque, pour y parvenir, l'on a dû nier cette liberté essentielle sans laquelle nul état réel d'auto-suffisance, ni, à plus forte raison, quelqu'état intérieur de même nature, n'est vraiment possible.

Que tous les besoins matériels des êtres humains puissent un jour être complètement satisfaits est en ce sens impossible, puisque cela ne pouvant être commandé, d'une part, et d'autre part, cela tenant d'abord *au sentiment* qu'éprouve un individu de ne plus se vivre en dépendance de ces besoins, on ne peut *prévoir* nul état réel et permanent où cet équilibre puisse se trouver

atteint. Cependant, il se peut qu'à la faveur de conditions de prospérité matérielles, réalisées dans une conjoncture particulière, un tel sentiment se répande et soit éprouvé par un grand nombre d'individus. C'est ce qui me semble s'être passé durant les années soixante dans la plupart des sociétés occidentales, à une échelle sans doute jamais vue jusque-là. D'où cette affirmation sans précédent de «la liberté du désir», ou de la «libération sexuelle» si vive, par exemple, dans les mouvements étudiants américains, ou encore, durant les fameux événements de mai 68. Que cela ait d'abord trouvé à s'exprimer dans un langage marxiste ne me paraît pas étonnant, puisque Marx a pensé l'accession de l'humanité à un stade d'auto-suffisance, et c'est là sa force en même temps que son impact révolutionnaire. Qu'en même temps l'on se soit tourné spécialement vers un marxisme peu orthodoxe ou du côté de penseurs libertaires ou utopistes, ne fait encore que révéler la nature de l'affirmation qui est en cause dans ces mouvements: le sentiment d'auto-suffisance; mais aussi, et peut-être surtout, la méfiance à l'égard de toute organisation de cette affirmation, c'est-à-dire de sa dilution dans le temps au profit de nouveaux maîtres ou de nouveaux accapareurs. Le sentiment réel d'auto-suffisance, en effet, s'exprime dans une affirmation *immédiate* de liberté, qui ne saurait tolérer aucune tutelle ni prise en charge, au risque de retomber dans la dépendance et le manque. Si le langage de ces mouvements fut souvent inadéquat (ce qui, par ailleurs, n'est pas sans raison: sans doute l'immaturité même du mouvement), leur affirmation fut un phénomène décisif, et à mon avis, irréductible. Si l'on n'eut pas tort d'y voir une contestation radicale des moeurs sociales établies, l'on eut tort de

se faire abuser par un langage qui identifiait cette contestation avec celle des mouvements révolutionnaires classiques qui trouvent leur expression dans la révolution socialiste, de type marxiste-léniniste. Car il s'agissait de la contestation *pratique* sans doute la plus efficace jamais advenue de l'idéologie socialiste et de son incarnation dans un type de parti et de régime bien précis, le parti et le régime communistes. Au mouvement socialiste traditionnel qui, pour atteindre l'auto-suffisance à venir, organisa, en réalité, une dépendance plus forte que jamais, l'on opposa, en une sorte d'explosion, le sentiment *immédiat* de l'auto-suffisance. Le refus de toute médiation n'était que la manifestation concrète d'une auto-suffisance d'ores et déjà advenue, soit la fin de non-recevoir la plus radicale qui puisse être opposée à tous les profiteurs du manque et autres organisateurs de l'insatisfaction.

III

Crise de l'imaginaire? me demandais-je au début de ce texte, interrogeant la réalité présente. Qu'est-il advenu depuis de cette poussée d'auto-suffisance si marquante durant les années soixante? Quelle est la nature de cette espèce de normalisation tranquille qui semble recouvrir de son ombre les années soixante-dix? À ces questions, il n'est guère facile de répondre. En même temps que l'on assiste à l'instauration d'un nouveau conformisme libéré et libérateur qui impose avec efficacité ses poncifs et mots d'ordre dans la plupart

des médias, des phénomènes de nature plutôt «réactive» insistent aussi dans la réalité: réveil du sentiment religieux, manifeste dans la multiplication des sectes et de leurs adhérents, resserrement des valeurs familiales et sociales (tel que le «travail»). La situation est donc paradoxale: alors que l'idéologie «dominante» exprime le nouveau progressisme libérateur, les comportements individuels semblent avoir tendance à se définir à nouveau à partir des valeurs les plus traditionnelles. Ne faudrait-il pas y voir l'expression d'un déphasage de plus en plus insistant entre les couches sociales que l'on pourrait globalement qualifier d'«intellectuelles» et les couches de la population dont les activités ne sont pas directement intellectuelles? Alors que les couches intellectuelles occuperaient les positions-clés dans les médias, de même d'ailleurs que dans le système d'enseignement et la fonction publique, à partir desquelles elles disposeraient de moyens singulièrement puissants pour diffuser leur idéologie et bloquer l'accès des médias à d'autres courants d'opinion ou de pensée, les couches non-intellectuelles, aux prises avec les difficultés ordinaires de l'existence, trouveraient dans un recours (et un retour) aux valeurs morales traditionnelles un point d'appui, un fondement que les nouveaux idéologues ne parviendraient pas à leur procurer.

Cela signifierait une inadaptation radicale de cette idéologie à la réalité présente des sociétés industrielles libérales, inadaptation qui, toutefois, anormalement, n'impliquerait pas son effondrement, du simple fait des positions de pouvoir occupées par ses tenants. Ainsi, l'aspect le plus remarquable de cette dernière décade, sur le plan intellectuel, n'est-il pas l'absence d'oeuvres vraiment nouvelles et importantes, de nou-

velles approches théoriques permettant de comprendre le mouvement des années soixante et, en même temps, de penser son au-delà, c'est-à-dire les conditions effectives, pratiques, de son insertion dans la réalité? Plutôt assiste-t-on à une sorte de pétrification et de dogmatisation d'un certain langage que l'on pourrait rapidement qualifier «de gauche», en ce qu'il tire son origine de la problématique marxiste, et plus généralement, socialiste. Mais si le langage occupe une importance décisive, le phénomène ne s'y réduirait pas aussi simplement. Ce langage est en effet complice d'un certain type de valeurs, plus précisément, dirais-je, d'une certaine problématique morale. Si cette problématique n'est pas sans rapport avec celle du christianisme, elle s'en distingue toutefois de façon décisive, en ce qu'elle exclut tout recours à une transcendance, quelle qu'elle soit. C'est en ce sens profond d'ailleurs qu'elle est égalitariste: elle refuse d'admettre tout au-delà, c'est-à-dire toute forme de dépassement, et d'abord bien sûr, de dépassement d'elle-même. Il s'agit d'une vision englobante certes, mais figée, en ce qu'elle prétend avoir réponse à tout, et réussit sur une quantité de sujets assez variés à créer ce que j'appellerais des «noyaux d'unanimité». Mais on aurait beau chercher un idéal, un modèle, un au-delà quelconque qui serve de point d'appui aux positions conjoncturelles qu'elle parvient à définir, on ne le trouverait pas. On pouvait autrefois ramener les idéologies et positions «de gauche» sinon à une transcendance, tout au moins à ce corps de doctrine théorique que constituait la théorie marxiste, et de ce corps de doctrine faire découler un certain idéal dont les sociétés socialistes devaient fournir l'anticipation concrète. Alors que, durant les années soixante,

la théorie marxiste avait été l'objet de relectures et de reformulations, il est remarquable de constater qu'il n'en a rien été depuis déjà dix à quinze ans, au même moment où pourtant l'opinion «de gauche» semble progresser sans cesse.

C'est qu'il n'est plus question maintenant de théorie, de doctrine, ni d'ailleurs d'idéal ou de modèle. Plus simplement, dirais-je, il s'agit de sauver sa peau, sans plus réfléchir, en courant au plus pressé. Sauver sa peau, cela veut dire, pour les nouvelles couches intellectuelles, conserver à tout prix les positions de pouvoir actuellement occupées, en promouvant une idéologie vaguement égalitariste, dont l'effet pratique est d'empêcher toute nouvelle affirmation de s'exprimer, et toute véritable différence d'émerger. D'où le recours fréquent à l'anathème, au bannissement, de manière à empêcher toute véritable discussion d'advenir, et partant, toute véritable évolution (intellectuelle, artistique, politique, morale) de se produire. C'est ainsi que l'on verra à tout propos se constituer des «positions», répercutées par tous les médias, dont les fondements ne sont jamais ni avoués, ni discutés, et dont pourtant il devient nécessairement «réactionnaire» de se dissocier, ne serait-ce qu'en produisant certains faits «oubliés» ou qu'en posant certaines questions impertinentes. Parler de «système moral», à propos de ces attitudes, me paraît certes abusif, puisqu'encore faudrait-il que les valeurs fondatrices de telles positions soient effectivement avouées et affirmées, et plus encore, justifiées soit par une doctrine théorique, soit par le recours à une réalité transcendante quelconque. Si cette vision prétend être englobante, sans doute serait-elle incapable d'expliciter la nature et la réalité de cette globalité. En réalité,

il lui suffit de *paraître* englobante, ce qu'elle réussira en créant sans cesse, à propos de nouveaux sujets, souvent très divers, de «nouveaux conformismes», et bien sûr, en donnant chaque fois qu'elle s'exprime cette même impression de «consensus» et d'unanimité, qui est sa marque distinctive.

Dans un tel contexte, la liberté intellectuelle la plus élémentaire devient de plus en plus rare, et chaque expression de «dissidence» apparaît comme un acte de courage. En réalité, ces nouveaux conformismes et l'apparence de consensus qu'ils créent servent d'écran à la volonté des nouvelles couches intellectuelles de conserver les positions de pouvoir qu'elles occupent présentement; et, en même temps, plus profondément, servent à masquer l'échec d'une certaine génération à se situer au niveau même de l'affirmation de ses éléments les plus avancés, durant les années soixante. Incapable de vivre et de réfléchir jusqu'au bout le mouvement où elle s'est pourtant, à une époque donnée, reconnue, elle se retranche sur les positions qu'elle a néanmoins acquises, avec d'autant plus d'acharnement qu'elle refuse d'avouer sa défaite. Mais son effet sur la réalité reste limité à ceux qui s'approchent de son cercle, et de son réseau. Ceux qui évoluent dans d'autres couches sociales n'en tiennent même pas compte. Le résultat en est cependant le freinage de toute véritable évolution sociale. La fonction des intellectuels en effet, dans une société, est tout à fait décisive. Attentifs à repérer les affirmations les plus nouvelles et inédites dans la réalité sociale, ils ont pour tâche de les souligner à l'attention de tous et, les réfléchissant, d'en dégager la signification et les implications, produisant finalement une nouvelle compréhension de la réalité. Si cette tâche

n'est pas exercée, les expérimentations, les essais, les créations, à l'oeuvre dans une société, risquent de passer inaperçus et par suite, de retomber, sans avoir produit tous leurs effets. D'où en retour le retranchement de larges couches de la population dans des valeurs traditionnelles, le plus souvent vidées de leur sens, et reprises sous forme de stéréotypes et de comportements caricaturaux. Il n'est ici que de comparer le comportement religieux traditionnel à celui des adhérents aux nouvelles sectes; ou encore le type de rapports vécus dans le mariage traditionnel à ceux des nouveaux pratiquants de toutes formes de thérapies de la vie conjugale. Ainsi, si retranchement il y a sur les valeurs traditionnelles, c'est sous un mode dont on pourrait dire, pour le caractériser de la façon la plus générale, qu'il est non-réfléchi et étranger à toute tradition culturelle articulée.

IV

Sans doute l'échec à poursuivre la forte affirmation des années soixante tient-il à la radicalité de celle-ci et à l'effort considérable de réflexion qu'elle impliquait. Par delà les consensus médiatiques aisément obtenus et aussi aisément dissous, la réalité est traversée de multiples affirmations qui n'ont pas encore trouvé leur plein accès à la conscience sociale. En s'instanciant périodiquement sur autant de consensus temporaires, la conscience sociale manifeste à la fois sa peur du nouveau et de l'inédit, et son impuissance profonde à se

raccrocher aux valeurs traditionnelles. Si la peur de l'insécurité continue aujourd'hui, dans les sociétés industrielles libérales, d'être très forte, comme le manifeste sans cesse le chantage à «la crise» exercé par les média, les attitudes de véritable indépendance, les manifestations concrètes d'auto-suffisance travaillent de plus en plus le corps social. Encore ici, l'on ne doit pas s'étonner du rôle objectif exercé par les média qui, par tous les moyens dont ils disposent, oeuvrent à accroître le sentiment d'insécurité et la peur du manque, de manière à forcer le repli des consciences individuelles sur elles-mêmes, c'est-à-dire sur autant d'images que les instances sociales, par leur entremise décisive, leur fournissent. Le lieu le plus sensible où se révèle cette contradiction entre la réalité toujours plus insistante des désirs et aspirations individuels et les images sociales, est sans doute l'institution familiale. Cela n'est pas étonnant, comme nous l'indiquions précédemment, puisqu'elle est le lieu par excellence de transmission des attitudes de dépendance à l'égard du besoin et de tous les comportements «manquants» qui leur sont liés. Et ce, en raison de sa fonction traditionnelle d'instance privilégiée de reproduction de l'espèce. Depuis que s'est effondrée la fonction économique de la famille, fondée sur l'exploitation agricole, depuis que s'est effondrée également la justification religieuse de la famille, liée à la nécessité impérative de canaliser l'expression de l'énergie sexuelle aux fins de reproduire l'espèce, depuis qu'a cessé de valoir la justification éducative de cette institution, désormais assumée par les institutions scolaires, l'institution familiale n'a plus, en réalité, aucune justification de nature supérieure, c'est-à-dire spirituelle ou morale, à fournir pour rendre compte de la

nécessité de son existence, maintenant, et dans les temps à venir. Or l'avènement de l'individu est indissociable de l'éclatement de l'institution familiale. Si nous comprenons l'individu comme l'être qui s'auto-produit dans une oeuvre, à partir de la réalité absolument singulière de sa sensibilité, de ses désirs, de ses tendances, penchants ou propensions propres, son véritable avènement nécessite la rupture du rapport d'identification qui le rive à une représentation parentale, qu'il s'agisse de la représentation paternelle ou de la représentation maternelle, de manière à ce qu'il parvienne à inventer les images inédites et toujours inattendues à travers lesquelles puisse vivre le désir qui l'anime.

C'est ici que la question de l'imaginaire prend toute son importance. Toute existence, comme déjà l'écrivait Spinoza, est mue par un désir, ce que Nietzsche appelait en d'autres termes la volonté de puissance, soit l'effort par lequel un être singulier non seulement conserve et reproduit son existence, mais plus encore, cherche à en accroître sans cesse l'intensité. L'intensité d'une existence se manifeste dans sa productivité, soit les effets *réels* qu'elle produit sur d'autres existences. Mais le désir, au sens décisif et vital où nous l'entendons, n'est jamais en prise immédiate sur la réalité extérieure. Il se constitue et s'affirme de plus en plus à travers la conscience toujours plus vive et aiguë qu'il prend de lui-même. Cette conscience, bien sûr, se constitue dans l'expérience, c'est-à-dire dans son rapport au réel, mais ce rapport au réel la ramène à elle-même, sous forme d'images qu'elle se fait de ce qu'elle veut, de ce qu'elle cherche, de ce qu'elle devient. Aussi cela nécessite-t-il de la part de l'individu à la fois une extrême disponibilité à l'expérience et à l'expérimentation, c'est-à-

dire à *l'événement,* comme mode singulier et instantané de surgissement du réel, et une sorte d'innocence de la conscience qui la dispose à se reconnaître dans des images d'elle-même nouvelles et inattendues. Le problème d'une conscience trop socialisée, c'est-à-dire encore trop familiale, tient à ce que son inventivité imaginaire se trouve entravée du fait qu'elle se reconnaisse dans des images d'elle-même déjà toutes constituées, qui lui ont été historiquement transmises. C'est dire du même coup que la conscience dont nous parlons n'est pas historique: car ce n'est pas du passé qu'elle dépend, ni dans des images transmises qu'elle se reconnaît, mais plutôt dans celles qu'elle se fait, en rapport avec les événements qui lui adviennent. Conscience événementielle et instantanée plutôt que traditionnelle et médiatisée. C'est cette conscience individuelle en prise sur ce qui lui arrive réellement, qui saura inventer des images d'elle-même inédites qui se traduiront réellement en autant de modifications de son mode de vie. Nous entendons ici par mode de vie l'ensemble des rapports entretenus par un individu aussi bien à ses besoins les plus élémentaires qu'à ses désirs et penchants. Un mode de vie en ce sens n'est rien d'autre qu'*une façon de sentir,* c'est-à-dire une sensibilité absolument singulière qui s'exprime et se manifeste dans tous les aspects de l'existence d'un individu donné. Cette façon de sentir, par définition, n'est ni transmise, ni héritée, elle est issue de la nature singulière d'un individu, soit de l'expérience concrète qu'il fait de son corps. Chaque corps en effet est singulier: combinaison singulière d'actions et de réactions, qui se maintient en équilibre en vertu d'une loi de proportionnalité qui s'impose naturellement à chacun, au fil de son existence.

Cette réalité est le plus souvent occultée par une profusion d'images transmises surtout dans le creuset familial, dont l'oeuvre ne consiste pas tant à favoriser l'émergence de ces singularités dans toute leur différence qu'à entraver leur avènement au profit de modèles d'identification déjà tout faits auxquels on intime à l'individu de se conformer. L'avènement des différences se trouve ainsi sacrifié à la perpétuation du même, du semblable et de l'identique.

C'est pourquoi nous dirions que, s'il est aujourd'hui une crise, elle concerne au plus haut point le rapport de l'individu à l'imaginaire. Tant en effet que l'individu se cramponne à des images transmises de ce qu'il est et doit être, il s'empêche d'inventer son mode de vie d'une manière inédite. Aussi, confronté à des restrictions économiques, aura-t-il pour réflexe de se cramponner peureusement à ces images et au mode de vie, représenté comme indépassable, qui leur est lié, au lieu d'inventer, en rapport avec des conditions nouvelles, un autre mode de vie. La civilisation occidentale actuelle est en crise certes, mais cette crise n'est peut-être pas là où l'on croit. Elle tiendrait plutôt selon nous à cette contradiction de plus en plus vive qui insiste entre une réalité qui rend possible l'émergence des différences individuelles et des images sociales et familiales qui retiennent la conscience de s'ouvrir pleinement à toutes ces différences. Crise d'autant plus aigüe que ces images ne reposent plus sur aucun consensus social fondé sur des valeurs morales et des institutions religieuses qui se gagnent l'adhésion générale, et que la garantie de sécurité économique liée à l'adhésion à ces images fait de plus en plus défaut. Si l'institution familiale a réussi à se reproduire, malgré tout, c'est à la fois en raison

d'une peur et d'un raidissement de la conscience sociale, mais aussi en raison de sa fonction de «cellule de consommation», qui lui permettait d'assurer à ses membres une sécurité matérielle, et même dans bien des cas, un confort allant très au-delà de la satisfaction des besoins les plus élémentaires. C'est dire, en retour, que c'est à la faveur d'un accroissement artificiel et grandement exagéré de la sphère des besoins que l'institution familiale à réussi à imposer sa nécessité, dans le contexte des sociétés modernes. Mais il est possible de croire qu'à la faveur d'une situation qui impose une restriction, non seulement quant au degré de satisfaction des besoins, mais aussi quant à l'étendue de ceux-ci, l'individu soit amené à détourner l'attention de sa conscience de la sphère des besoins pour la mettre en prise plutôt sur celle des désirs dont la réalisation exige un effort particulier d'imagination. Quel que soit le côté par lequel on la prenne, l'institution familiale reste ordonnée au besoin et ne se justifie que tant que l'individu vit son existence en dépendance du besoin. Mais, tant qu'il vit ainsi, sa conscience se trouve asservie à des images toutes faites qui prévoient à l'avance les comportements à suivre pour atteindre la fin poursuivie. À partir du moment où cette fin cesse d'exercer sa tyrannie, toutes les fins deviennent possibles, et tous les modes de vie peuvent éclore dans leur infinie multiplicité.

La société libérale dont nous avons l'idée est d'abord une société d'individus libres, c'est-à-dire d'individus dont la raison d'être se trouve d'abord en eux-mêmes et dont la vie est une réalité à inventer, par delà le besoin et les nécessités extérieures. Les diverses explosions des années soixante, les multiples expériences alors tentées de modes de vie différents délivrés

de la dépendance du besoin et axés sur la libre expression du désir, affirmaient toutes la nouvelle liberté d'un individu ayant dépassé la peur du manque et se vivant naturellement comme auto-suffisant. Ces expériences, disons-le, sont au sens propre révolutionnaires. Elles étaient sans doute alors trop superficiellement vécues et insuffisamment intériorisées, s'exprimant encore dans un langage confus et une conceptualité trop immédiate. Les ayant trahies, en les refoulant, les nouvelles «élites» (surtout culturelles) s'évertuent à se dédommager au moyen d'une bonne conscience dite «de gauche». On peut dès lors comprendre ce qui apparaissait de prime abord comme une contradiction: que la normalisation des modes de vie aille de pair avec l'extension d'un conformisme «de gauche». L'un en effet ne va pas sans l'autre: il faut donner à la conscience en proie au malaise d'avoir trahi des désirs et des aspirations qui lui parurent un moment essentiels, un quelconque dédommagement, en lui fournissant sa caution sociale de «progressisme», d'avant-gardisme et de non-conformisme. Du même mouvement, chez tous ceux dont la conscience ne s'est pas ainsi déjà ouverte, s'impose la course aux valeurs d'antan, qui ne s'offrent plus aujourd'hui que sous forme de stéréotypes dogmatiques.

La crise est réelle, n'en doutons pas. Et elle concerne au premier chef les sociétés libérales. Celles-ci, si elles veulent survivre, doivent se transformer. Mais dans quel sens? Non certes dans le sens de la résorption des individus dans de pseudo-consensus organisés par quelques manipulateurs experts en détournement de médias mais plutôt dans le sens de l'éclatement de tout consensus, et de toute nécessité de consensus: soit la pleine acceptation par la conscience sociale de la

diversité des individus, et donc de la multiplicité des valeurs et des modes de vie. C'est là, de toute façon, la tendance réelle de ces sociétés. Mais la conscience retarde, comme nous l'avons démontré. On a trop longtemps confondu «démocratie libérale» et conformisme. Repenser la démocratie libérale, cela veut dire faire éclater en son sein les images trop fixes, héritées d'un passé de faible lucidité, pour faire advenir la dynamique plurielle des imaginaires individuels. Pour y parvenir, il n'est nul besoin de créer des organisations ou des partis. Nul besoin de planifier, ni de prévoir. Il n'est, pour un nombre croissant d'individus, que d'exister en rapport avec ce qu'ils sont réellement, et de produire, c'est-à-dire d'exprimer leur réalité singulière. Il existe une dynamique de l'affirmation et de la production. Cette dynamique, une fois lancée, est inarrêtable. Mais il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle produise *une* réalité définie: plutôt de multiples réalités, jamais achevées, ni fermées, mouvantes, et concurrentes.

Jean-Jacques et l'imaginaire

Claude Bertrand

Professeur au département de philosophie

I

Jean-Jacques Rousseau avait-il un imaginaire? Qu'en savons-nous? Mais qu'entendons-nous lorsque nous parlons d'imaginaire? Certes, il y a des imaginaires déjà constitués, des imaginaires dans lesquels on peut se reconnaître, des imaginaires d'écrivains par exemple, mais a-t-on songé un instant comment ces imaginaires se sont faits, comment ils se sont formés? Celui qui a vraiment quelque chose à dire peut s'inspirer d'imaginaires déjà constitués, mais il sait avant toutes choses que l'imaginaire se fait avant de se trouver. Certains écrivains, par exemple, ont imaginé l'Amérique. Je pense à Miller qui nous a donné une certaine vision des choses,

de son monde et de son univers. On dit que Miller a vécu à Big Sur sur la côte du Pacifique en Californie. Mais avant que Miller vive à Big Sur et qu'il y ait pensé un certain nombre de choses sur sa vie, qu'il les ait écrites, on ne savait rien de Big Sur. Personnellement, je n'irais jamais à Big Sur, non parce que ce n'est pas une place intéressante, mais tout simplement parce que j'aurais l'impression d'entrer dans un univers déjà constitué, dans un imaginaire déjà fait à l'avance et qui n'est précisément pas le mien. C'est l'univers de Miller, ça lui appartient. Il a fait, lui, quelque chose de Big Sur, mais avant lui, Big Sur n'existait pas comme imaginaire. Miller a eu le talent de le faire exister. Il a osé faire quelque chose à partir de rien. On peut lui en être reconnaissant, mais ce serait pure niaiserie que de vouloir répéter ce que Miller a déjà fait de Big Sur. Si l'on veut faire quelque chose de l'Amérique, il faut aller ailleurs, faire justement ce que Miller a fait avec Big Sur, lorsque Big Sur n'existait pas encore. Il faut partir de rien, de ce qui n'existe pas encore, et alors inventer quelque chose de toutes pièces avec un lieu inconnu, avec une personne inconnue, avec une chose inconnue. Être fidèle à Miller, ou à n'importe qui d'autre, c'est précisément ne pas le répéter, faire autre chose, avoir le courage et l'audace de penser autrement.

Penser autrement: je dis bien penser, c'est-à-dire produire une idée. Qu'un écrivain ait quelque chose à dire aujourd'hui ne me paraît pas encore suffisant. Encore faut-il qu'il nous apprenne quelque chose de la réalité dans laquelle nous vivons, qu'il nous fasse comprendre, qu'il produise une idée, un concept de cette réalité. Un concept est produit lorsque, l'entendant, je sais déjà mieux à quoi m'en tenir à propos de telle ou telle

question, j'en sais déjà plus sur moi-même et sur les autres. Je sais que j'ai avancé dans la connaissance de moi-même. Cet écrivain m'a fait comprendre des choses, il ne s'est pas contenté de s'exprimer, d'exprimer son monde, mais il a voulu aller au-delà du simple niveau de l'expression. Si l'imaginaire qu'il a produit de toutes pièces a un sens, c'est qu'il a réussi à me le communiquer, c'est-à-dire à faire en sorte qu'à travers lui, c'est toute ma réalité qui m'apparaisse dès lors autrement. On dira que je puis la voir d'un autre oeil, justement à partir de l'oeil de la connaissance. Or la connaissance, qu'est-ce aujourd'hui? Quand dira-t-on que l'on produit une connaissance du réel? Je pense que là, Rousseau, qui peut être à bien des égards très loin de nous, a quand même quelque chose à nous apprendre, justement sur cette question de l'imaginaire. Jean-Jacques Rousseau a peut-être été le premier à acquérir la notion intuitive de territoire imaginaire et à la pratiquer, même s'il n'en a pas explicitement formulé le concept. Mais pourquoi lui plutôt qu'un autre? Rousseau, on le sait, n'était pas un universitaire, mais il n'était pas non plus un écrivain au sens classique du terme. Avant de publier, il a attendu très longtemps. C'est à l'âge de trente-huit ans que paraît son premier écrit, son fameux *Discours sur les sciences et les arts,* qui le rendra célèbre par la suite. Et c'est de là que date, nous dit-il dans ses *Confessions,* le commencement de ses malheurs. Mais pourquoi ses malheures commencent-ils précisément au moment où il devient connu? Peut-être parce que Rousseau n'a jamais voulu devenir écrivain au fond, mais le paradoxe, c'est qu'il a écrit, et Dieu sait comment il s'en repentira.

Rousseau a écrit, c'est un fait incontestable, parce qu'il ne pouvait pas s'empêcher d'écrire, parce

que, comme Nietzsche, il lui fallait se délivrer de ses pensées qui l'habitaient et le poursuivaient nuit et jour. Mais si Rousseau est devenu écrivain, c'est presque par erreur, erreur qu'il ne cesse de raconter dans ses *Confessions.* Que faut-il y voir? Peut-être justement un certain rapport à la vérité que n'avaient pas ses ennemis, les philosophes de son temps: D'Holbach, Diderot, D'Alembert, La Mettrie, Voltaire. Ce que Rousseau reprochait d'ailleurs à ces philosophes, c'est de faire une philosophie pour les autres alors qu'il en faisait une pour lui seul. «J'en ai beaucoup vu qui philosophoient bien plus doctement que moi, mais leur philosophie leur étoit pour ainsi dire étrangère. Voulant être plus savans que d'autres, ils étudioient l'univers pour savoir comment il étoit arrangé, comme ils auroient étudié quelque machine qu'ils auroient apperçue, par pure curiosité. Ils étudioient la nature humaine pour en pouvoir parler savamment, mais non pas pour se connoitre; ils travailloient pour instruire les autres, mais non pas pour s'éclairer en dedans. Plusieurs d'entreux ne vouloient que faire un livre, n'importoit quel, pour vu qu'il fut accueilli. Quand le leur étoit fait et publié, son contenu ne les intéressoit plus en aucune sorte, si ce n'est pour le faire adopter aux autres et pour le défendre au cas qu'il fut attaqué, mais du reste sans en rien tirer pour leur propre usage, sans s'embarrasser même que ce contenu fut faux ou vrai pourvu qu'il ne fut pas refuté. Pour moi quand j'ai désiré d'apprendre c'étoit pour savoir moi-même et non pas pour enseigner[1].» Voilà bien ce que les «philosophes» ne pouvaient supporter: Rousseau leur dit qu'il n'écrit pas pour les autres mais

1. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959. *Les Rêveries,* p. 1012-1013.

d'abord pour lui-même. Peu importe de faire un livre et de le publier. L'essentiel, c'est d'abord d'avoir quelque chose à dire sur soi et à s'apprendre. Pour Rousseau, l'acte d'écrire, s'il a un sens, ne saurait être dissocié d'un certain rapport à la vérité. L'on n'écrit pas des livres pour se faire voir ou pour paraître bien en public. Si un livre est écrit, c'est parce qu'il correspond vraiment à une nécessité intérieure. Écrire un livre, cela n'a d'abord rien à voir avec l'idée de devenir écrivain dans la société des gens de lettres de son temps. On imagine mal Rousseau aujourd'hui écrivant sa petite chronique dans la presse ou courant les lancements de livres de toutes sortes. On imagine mal Rousseau cherchant à avoir son nom dans l'histoire de la littérature. C'est que, justement, il se méfiait au plus haut point de toutes les coteries, de tous les «milieux», parce qu'il sentait très bien qu'à partir du moment où l'on en vient à attacher plus d'importance à son image d'écrivain qu'à ce que l'on est vraiment, le rapport à la vérité dans l'écriture s'en trouve littéralement faussé, pour ne pas dire corrompu. Oui, la société corrompt l'homme pour Rousseau, il n'a cessé de le dire. Si elle corrompt, c'est parce que, entrant en société, l'homme n'est plus le même, c'est-à-dire qu'il commence à mentir. Or il y a bien des façons de mentir et de se mentir à soi-même, mais on pourrait dire qu'elles se ramènent toutes à une seule: celui qui ment est celui qui s'en fait accroire sur ce qu'il est, c'est-à-dire plus précisément qu'il croit à la vérité des images qu'il projette de lui-même à l'extérieur de lui. Par exemple, il regarde sa photo dans un journal, et il y croit, il passe à la télévision, et il y croit encore, il se donne l'illusion d'être connu et apprécié parce que ses amis autour de lui lui ont dit que ce qu'il faisait était bon.

Il se trouve bon, il se trouve apprécié, il se trouve respecté de tous et de chacun, car on parle de lui, partout où il va, c'est-à-dire à l'intérieur du cercle restreint de ceux qui le lisent, car ses livres ne sortent jamais de ce cercle. De cette façon, on apprend à mentir, c'est-à-dire à prendre soin de son image. Mais derrière, il n'y a rien, rien que du vide, et peu importe que ce soit vrai ou faux, comme le dit Rousseau, l'essentiel est d'avoir publié son livre et d'en faire parler par les autres.

Voilà ce que Rousseau savait très bien: combien les images sont dangereuses, combien les personnages que l'on se crée peuvent être trompeurs lorsqu'on y croit comme à la réalité. D'ailleurs, c'est un fait assez intéressant de voir que Rousseau n'a jamais écrit de romans. Peut-être, me dira-t-on, ce n'était pas l'époque, ce n'était pas encore l'époque. Mais qui sait, il y avait peut-être une raison plus profonde: Jean-Jacques, juge de lui-même, ne parvenait pas à croire aux fables. Aussi disait-il dans ses *Rêveries:* «Quand la stérilité de ma conversation me forçoit d'y suppléer par d'innocentes fictions, j'avois tort, parce qu'il ne faut point pour amuser autrui s'avilir soi-même; et quand entraîné par le plaisir d'écrire j'ajoutois à des choses réelles des ornements inventés j'avois plus de tort encore parce qu'orner la vérité par des fables c'est en effet la défigurer[2].» Oui, Jean-Jacques apprend à ne pas croire à ses propres fables. Il n'y a pas vraiment de personnages dans ses oeuvres. Si Émile en est un, il prend bien soin de nous dire qu'il sera un enfant imaginaire («j'ai donc pris le partie de me donner un élève imaginaire[3]»), pour que

2. *Ibid.*, p. 1038.

3. Jean-Jacques Rousseau, *L'Émile,* coll. Classiques Garnier, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 54.

l'on sache très bien de quoi il s'agit, pour que l'on ne se méprenne par sur l'identité réelle de cet enfant ou de ce «personnage». Jean-Jacques n'a pas écrit de romans tout simplement parce qu'il n'arrivait pas à croire à la réalité de la fiction, parce que même la fiction lui apparaissait un leurre. Pourquoi écrit-on des romans aujourd'hui? À quoi cela sert-il d'écrire des romans, ces romans seraient-ils des anti-romans ou des romans se détruisant eux-mêmes tout en se produisant, sinon parce que c'est encore la meilleure façon de devenir écrivain ou encore de se faire reconnaître dans certains milieux comme «écrivain»? Qui écrit son roman aujourd'hui risque toujours de faire parler de lui. Mais il y a encore là une raison plus profonde: c'est le statut même de l'imaginaire que l'on cherche à sauver ici. Un roman, quel qu'il soit, c'est une histoire à laquelle il faut bien croire comme à la vie, même si l'on sait que cela n'est pas encore la vie. Ce qui se trouve protégé dans le roman, c'est l'histoire qu'on raconte, même déconstruite comme histoire de la déconstruction, diraient nos philosophes modernes. Jean-Jacques nous a bel et bien présenté son Émile comme un enfant imaginaire: justement pour que l'on n'arrive pas à y croire comme personnage ou comme fiction. D'ailleurs l'écriture de l'*Émile* en est la démonstration: c'est un livre d'idées avant toute autre chose, c'est la parole du philosophe qui se fait entendre ici. Si c'est une histoire, c'est l'histoire d'une idée, mais pourquoi donc en est-il ainsi? Un philosophe parle dans la bouche de Jean-Jacques. Mais qu'a-t-il à nous dire ce philosophe aujourd'hui?

II

Jean-Jacques raconte qu'il avait l'habitude de faire certaines de ses promenades autour de l'École militaire. Là, il rencontrait des gens qu'il ne connaissait pas, et tout naturellement il les saluait. Cela lui procurait toujours un grand plaisir. Mais il avait aussi comme à son habitude le désir de parler à ces personnes pour leur livrer le fond de son coeur et le fond de ses pensées. Mais sitôt qu'on commençait à le connaître, puisqu'il ne cachait rien de ce qui le touchait, on se mettait tout à coup à le regarder d'un air repoussant ou d'un regard farouche. On ne lui disait rien mais on lui faisait sentir qu'il avait peut-être eu tort d'être ce qu'il était, c'est-à-dire franc et honnête. Sur les visages se lisait une sorte de réprobation sociale. Tu n'as pas le droit de penser ce que tu penses, tu devrais plutôt te taire, comme il se doit en toute bonne société. Jean-Jacques n'a jamais été l'homme de la doxa, c'est pourquoi on le craignait tant. S'il avait quelque chose à dire, il le disait en toute franchise, ne se demandant pas d'abord ce que son camarade, ce que son collègue pouvaient en penser. Ce que tout homme doit penser, pour être en société, pour bien paraître devant les autres, cela Jean-Jacques l'ignorait. Il ne pensait pas qu'on avance dans la connaissance de soi-même et des autres en empruntant un masque, le masque de la doxa, c'est-à-dire de l'opinion commune. Si le philosophe a quelque chose à nous dire aujourd'hui, il ne craindra pas d'affronter l'opinion publique, l'opinion commune soutenue et encouragée par les idéologues de son époque. Il ne craindra pas de prendre parti contre

tous ceux-là dont les idées sont inféodées à un parti quelconque. Jean-Jacques avait bien raison de dire comment «peut-on chercher de la bonne foi dans des chefs de parti[4]»? En effet quelle sorte de crédit peut-on accorder à un homme qui parle au nom d'une Cause, d'un parti, d'une idéologie, ou plus simplement au nom d'une mode littéraire, d'une façon d'écrire ou de se comporter en public? On connaît bien la réponse de Jean-Jacques à cette question. Il ne parlait que pour lui seul, sans jamais chercher à se construire une attitude ou même une méthode de pensée. D'ailleurs, c'est ce qu'il y a de plus remarquable dans ses *Rêveries*: Jean-Jacques avoue lui-même être incapable de suivre un plan ou une méthode précise pour écrire. Il ne fait pas de plan, il ne fait pas de grands projets, il n'emprunte aucun style. Il n'écrit pas justement comme les hommes de son époque: il écrit comme ça lui vient au fil de ses rêveries et de ses promenades. Il écrit d'une manière simple, claire et distincte. Le philosophe qui a quelque chose à dire trouve des mots simples pour le dire. Il ne complique pas inutilement son langage, il ne fait pas de théorie, il pense, et il pense à partir des faits les plus quotidiens, des menus détails, des riens. S'il raconte quelque chose, son but n'est jamais de raconter purement et simplement ce qu'il voit ou ce qu'il entend, mais de nous dire ce qu'il comprend de ce qui lui arrive. C'est dire que, pour Jean-Jacques, si l'imaginaire a un sens, c'est en tant qu'il est toujours en prise sur le réel. D'ailleurs, c'est là le statut même de la rêverie. Dans une rêverie, on n'est jamais tout à fait dans le réel, pas plus que l'on est tout à fait dans le rêve. La rêverie n'est pas une évasion hors du réel, ce n'est pas une fuite dans un autre monde, mais

4. *Les Rêveries*, p. 1016.

bien une façon d'entrer en rapport avec la réalité en la réfléchissant d'une telle manière que le réel même s'en trouve littéralement métamorphosé. Ce n'est plus le même réel que je vois, que je sens, que j'entends, mais ce qui en lui m'échappe et que je réussis à ressaisir par le détour de la pensée qui se trouve ainsi à l'avoir épuré de toutes ses images.

Être capable d'écart, vivre dans l'intervalle, entre le réel et le rêve, et ne jamais chercher à réduire l'un des termes à l'autre, voilà bien l'idée que Jean-Jacques se faisait de lui-même. Mon combat, disait Nietzsche dans son *Zarathoustra,* est un combat contre les images, contre toutes les images. Ce combat, c'est aussi celui de Rousseau qui ne craint pas d'aller jusqu'au bout de sa pensée en empruntant les voies les plus directes de la connaissance. Pour qu'une image s'effondre, pour ne plus qu'on y croie, pour ne pas qu'on soit tenté de s'y laisser assimiler ou de s'y laisser réduire, il suffit de ne jamais se fixer en quelque lieu, en quelque territoire trop réel, celui-ci serait-il celui du rêve. Non, Jean-Jacques ne rêve pas au sens fort du terme, il pense à partir de ses rêves, c'est autre chose. Il produit l'idée de chaque chose, de chaque événement, de chaque situation, c'est-à-dire la vérité qu'il ose dire, sans craindre de se faire autour de lui des ennemis. Car c'est bien là qu'on peut reconnaître le philosophie en lui. Le philosophe est celui pour qui la vérité a un sens, c'est-à-dire qu'il importe de la dire en toutes occasions pour justement faire éclater le tissu d'images dont se constitue toujours le réel. On ne craignait pas Jean-Jacques pour rien, car on savait très bien qu'avec lui les images qu'on se fait du réel ne pouvaient pas tenir longtemps. Mais pourquoi donc? Peut-être parce que Jean-Jacques ne

pensait pas, à l'instar de ses contemporains, que le rapport au social, à la société allait de soi. La société est le résultat d'un «contrat social» que les hommes se font entre eux. Mais a-t-on songé au sens de cette affirmation? Si la société est le résultat d'un contrat entre les hommes, c'est précisément parce qu'elle n'est justement pas naturelle, que la nature se dérobe à toute forme de socialité. Cela, Jean-Jacques le savait, lui qui n'est entré en société que très tard, lui dont la vie avait été celle d'un errant, fort peu préoccupé de son avenir, et de se faire un nom. C'est qu'il aimait vivre dans l'intervalle, mot qui revient d'ailleurs très souvent dans son vocabulaire.

Mais alors, qu'est-ce que cela signifie pour nous aujourd'hui, vivre dans l'intervalle? Cela veut peut-être dire d'abord, qu'à l'instar de Rousseau, l'on apprendra à se méfier de tout ce qui nous rive à quelque chose d'extérieur à nous. Bien sûr, nous ne pouvons pas faire l'économie des images sociales: elles sont là, on n'y peut rien d'une certaine manière. Il y aura toujours des gens qui vont nous accoler des étiquettes ou qui vont tenter de nous réduire en nous enfermant dans des imaginaires déjà constitués à l'avance, des imaginaires faits pour tout le monde, comme des vérités toutes faites, c'est-à-dire des idéologies. Mais il n'y a là rien d'étonnant, c'est la dure loi de *la nécessaire déformation sociale* dont Jean-Jacques Rousseau n'a cessé de faire l'expérience tout au long de sa vie. Qu'une parole soit prononcée, qu'un texte soit écrit qui dise bien ce qu'il veut dire, il y aura toujours des malins qui s'ingénieront à ne pas comprendre ou mieux encore à tenter de nous faire dire ce que nous n'avons pas dit. Il y aura toujours de ces esprits qui voudront à tout prix que nous soyons tel ou

tel, rivé, fixé à jamais dans une image.

Mais pourquoi cela? Pourquoi tant d'ingéniosité à vouloir réduire l'autre à ce qu'il n'est pas? Jean-Jacques, on le sait, choquait par son franc-parler. Pour les hommes qui vivent en société, il est toujours difficile d'admettre en leur sein un expérimentateur, c'est-à-dire quelqu'un qui n'a pas une idée toute faite de la réalité avant de l'avoir expérimentée. Si cet homme parle librement, si c'est un esprit libre, comme le dit Nietzsche, alors on le craint, on se méfie de lui, et on ira même jusqu'à insinuer qu'il est un suppôt du diable. Il est diabolique, se dit-on. C'est l'expérience que fait le Zarathoustra de Nietzsche lorsqu'il revient parmi les hommes. On lui suppose des intentions cachées, des intentions malveillantes, alors même qu'il dit les choses ouvertement et qu'il n'a précisément pas d'intentions, car tout ce qu'il a à dire, il le dit ouvertement.

Cet homme-là n'a pas de psychologie, il est tout en surface, sa profondeur est toute surface. Un tel homme choque, parce qu'il ne croit pas aux arrières-mondes, aux utopies, il ne fait que dire ce qui est. Mais c'est cela que le «dernier homme» dont parle Nietzsche ne peut accepter, car pour lui la vie se passe toujours en dedans, il a un inconscient très chargé, c'est-à-dire une série de choses, de petits détails, de petits riens qui ne remontent jamais à la surface, sauf dans le cabinet du psychanalyste, ce prêtre moderne qui lui donne l'absolution pour toutes ses fautes. Le «dernier homme» est celui qui manque toujours à lui-même, qui n'est jamais clair, à qui la vie est toujours pénible, puisqu'il lui faut sans cesse se cacher et cacher principalement tout ce qui ne va pas: ses rapports avec sa femme, ses rapports

avec ses collègues de travail, ses rapports avec ses amis, tous ces gens qu'il faut sans cesse ménager par des attitudes fausses et empruntées, de peur de se retrouver seul et de n'avoir plus personne à qui parler. Or Jean-Jacques était justement l'homme qui ne ménageait ni ne protégeait personne de ce qu'il était, puisqu'il suivait sa loi intérieure et qu'il rencontrait l'autre sur la base non de ce qui lui manquait mais de ce qu'il avait en trop à donner, à distribuer tout autour de lui. C'est cela encore qui peut choquer l'autre: savoir qu'un homme existe, qui se suffit à lui-même, qui se moque de ses propres images, qui n'y croit pas, parce que la vérité est toujours au-delà, parce que la réalité de cet homme, de ses actes et de ses productions, si elle passe par des images, ne s'y réduit pas. En un sens inverse, on pourrait dire: plus un homme a besoin de croire à ses images pour vivre, plus il manque à lui-même, et plus l'opinion des autres ou l'opinion publique prend de la place dans sa vie. Celui-là craint toujours qu'une parole échappée à l'air libre, qu'un regard franc ne viennent tout à coup détruire la façade qu'il s'est constituée de toutes pièces: son personnage, ses fables, ses fictions, ses romans, son petit cinéma intérieur et extérieur, enfin tout son «imaginaire» réel ou irréel. Qu'un tel monde s'effondre, voilà qui fait peur, car derrière le tissu des images et des identifications multiples, il y a le vide, la peur du vide, la peur de la mort, la peur de n'être plus rien, d'être rejeté de l'ensemble des autres hommes. Et si ce qui nous faisait le plus peur, c'était toujours la peur de perdre l'autre, de ne plus nous sentir rattaché à rien, d'être comme dans une sorte «d'intervalle» où le réel aspire toutes les images, toutes les identités, pour les dissoudre, pour les réduire à néant, dans une espèce de fond sans fond, anonyme

et impersonnel? Voilà ce qui peut nous inquiéter quand nous sentons que l'autre pourra manquer à l'appel. C'est pourquoi l'on préférera souvent donner une image déformée de soi-même, plutôt que de n'être pas vu, c'est-à-dire de prendre le risque de n'être pas reconnu. Se déformer ou déformer l'autre, déformer ses paroles ou ses gestes, est encore la meilleure façon d'échapper à ce qui insiste de non-identifiable, d'anonyme et d'impersonnel et qui pourrait précisément nous atteindre ou nous contaminer. Une parole libre, un geste innocent, une écriture sans affectation contaminent celui qui s'y laisse prendre et même celui qui y résiste parce qu'elles n'appartiennent à personne, parce qu'elles sont faites pour tous. La force de ce qui est anonyme, de ce qui ne fait plus image, de ce qui fait voler en éclats tous les «flashes», tous les imaginaires déjà constitués, voilà bien ce qui insiste le plus à notre époque. Et Jean-Jacques Rousseau a peut-être été le premier à en intuitionner la notion, lui qui avait compris que les idées que l'on se forme des choses tirent leur origine d'événements mineurs qu'il s'agit de réduire par la pensée à leur plus claire expression. Ainsi des *Confessions,* dans lesquelles Jean-Jacques se plaît à nous raconter de menus détails, qui ne font pas tellement image et qu'on se plaît à oublier aussitôt qu'on les a lus. C'est que l'imaginaire de Jean-Jacques se fait ici, sans arriver à se constituer vraiment en une figure à laquelle on pourrait le réduire. Ceci est encore plus vrai des *Rêveries* dans lesquelles toutes les «histoires» ne sont là que pour renvoyer à une seule et même chose: ce fil intérieur, ce sentiment de soi, auquel Jean-Jacques veut bien se «réduire», pour ne plus donner aucune prise à quiconque voudrait s'emparer de lui ou de ce qu'il a déjà dit. C'est

à disparaître que Jean-Jacques aspire, voilà bien l'étrange paradoxe qui se trouve exprimé dans son dernier livre. Mais pourquoi donc? Peut-être parce que Jean-Jacques préfère le plaisir d'écrire son livre au besoin de le faire publier et de faire parler de lui par les autres. «J'écrivois mes premiéres Confessions et mes Dialogues dans un souci continuel sur les moyens de les dérober aux mains rapaces de mes persecuteurs pour les transmettre s'il étoit possible à d'autres generations. La même inquietude ne me tourmente plus pour cet écrit, je sais qu'elle seroit inutile, et le desir d'être mieux connu des hommes s'étant éteint dans mon coeur n'y laisse qu'une indifference profonde sur le sort et de mes vrais écrits et des monumens de mon innocence qui déjà peut être ont été tous pour jamais anéantis. Qu'on épie ce que je fais, qu'on s'inquiete de ces feuilles, qu'on s'en empare, qu'on les supprime, qu'on les falsifie, tout cela m'est égal desormais. Je ne les cache ni ne les montre. Si on me les enlêve de mon vivant on ne m'enlêvera ni le plaisir de les avoir ecrites, ni le souvenir de leur contenu, ni les méditations solitaires dont elles sont le fruit et dont la source ne peut s'éteindre qu'avec mon ame[5].»

III

Disparaître, se faire oublier dans la mémoire des hommes, n'est-ce pas là une idée pour le moins para-

5. *Ibid.*, p. 1001.

doxale lorsque l'on a écrit comme Jean-Jacques a écrit? Mais à bien y regarder de près, cela se comprend aisément pour qui a choisi de vivre au plus près de ce qu'il est. Celui-là ne craint pas de se réduire, de se rapetisser, c'est-à-dire d'enlever toute l'écorce qui le recouvre pour se dénuder toujours plus. Il ne croit plus aux images, aux rêves, aux fictions qu'il s'est faits de lui-même. Il va à l'essentiel. Or j'ai dit que Jean-Jacques Rousseau avait peut-être été le premier à entrevoir la réalité du territoire imaginaire, mais sans en avoir explicitement formulé le concept. Qu'est-ce à dire sinon que, pour Jean-Jacques, l'imaginaire est toujours une production avant d'être un tissu d'images ou d'identités dans lesquelles il se serait plu à se représenter? On le sait, Jean-Jacques affectionnait tout particulièrement les promenades dans des lieux qu'il ne connaissait pas à l'avance. Il voyageait beaucoup. Pourquoi? Peut-être parce qu'il trouvait là justement de quoi échapper à des «univers», à des «imaginaires» déjà constitués. Et lorsqu'il lui arrivait de parler de ces lieux ou de ces gens qu'il rencontrait au hasard de ses promenades ou de ses aventures, c'était toujours dans le but d'en tirer une réflexion, une idée, mais jamais pour les constituer en personnages d'une fiction qu'il se serait plu à reconnaître aisément. *La Nouvelle Héloïse,* ne nous y trompons pas, n'est pas encore un roman au sens fort du terme. Si Rousseau s'approche de la fiction, c'est pour la faire servir à autre chose qu'à elle-même. Au fond, pour Jean-Jacques, l'imaginaire, comme réalité, comme notion, comme concept, n'arrive pas vraiment à se constituer. Cherchez-le, et vous ne le trouverez pas vraiment, car s'il existe, c'est à l'état de dissémination, dans tous les petits riens, dans tous les petits événements

de sa vie. Il existe comme territoire ouvert mais jamais comme réalité effective de l'image ou d'un tissu d'images qui nous envelopperait et nous ferait croire à la réalité d'un autre monde. Il existe comme territoire, c'est-à-dire comme cette force anonyme qui nous pousse en avant, qui fait surgir ici et là des images de toutes sortes, mais pour mieux nous en indiquer l'au-delà. Le territoire imaginaire annonce peut-être la fin de tous les «imaginaires» trop constitués. En même temps qu'il appelle au surgissement des images, c'est à leur éclatement qu'il travaille. Alors, il ne reste plus que la saisie de l'événement dans son expression la plus pure.

À bien y penser, j'irai peut-être à Big Sur un jour! Mais en oubliant que Miller est déjà passé par là. Et si j'arpente d'autres lieux, j'essaierai, tout comme Jean-Jacques, de n'en pas faire de cas, c'est-à-dire de n'en retenir que l'événement ou que l'idée. De cette manière, ces territoires resteront vierges, même si je les ai foulés de mes pieds. Et d'autres après moi pourront alors y passer, et recréer ces lieux comme ils le veulent, à leur manière, à leur façon. Chacun peut faire ce qu'il veut d'un lieu. Il n'appartient au sens fort à personne. Le territoire imaginaire, c'est aussi l'idée que chacun peut faire ce qu'il désire d'un lieu, que celui-ci n'est pas une fois pour toutes pétrifié dans une «image», enfermé en elle. Il y a place pour toutes les images et peut-être surtout pour tout ce qui va au-delà. Des événements de toutes sortes.

Le rôle des «sciences de la culture» dans une science sans domination

Gérard Raulet

Professeur à l'Institut des études germaniques de l'Université de Paris-Sorbonne

Depuis qu'elle s'est affirmée aux XVIIème et XVIIIème siècles, le destin de la Raison est scandé par des crises périodiques qui ne cessent de remettre en question l'extension et les modalités de son exercice. La critique de la Raison entreprise par Kant traduit l'une de ces crises; mais en même temps elle définit trois volets de la rationalité (l'entendement, la raison pratique, le jugement réfléchissant) qui constituent, jusqu'à nos jours, les termes des interrogations ultérieures. Si Kant reproche au leibniziano-wolffisme de s'aventurer au-delà du champ de la connaissance certaine, Hegel reprochera à Kant de ne pouvoir réunir ce que sa critique a dissocié. La remise en cause du système hégélien suscitera à son tour une résurgence des distinctions kantiennes, tandis qu'à la même époque le matérialisme historique et dialectique reprendra à son compte le projet hégélien d'une rationalité surmontant les scissions. Les néo-kantismes et le marxisme, dont le projet d'une nouvelle rationalité est dès l'origine inséparable, continuent aujourd'hui de déterminer la formulation des débats suscités par une raison technicienne et technocratique incapable de surmonter, et même de masquer, ses carences dans la gestion sociale et l'ordre culturel. On examinera ici, en les articulant l'une avec l'autre et en les considérant donc comme complémentaires, deux critiques marxistes de la science dont se dégagent les perspectives d'une nouvelle rationalité: celle de la théorie critique et celle d'Ernst Bloch. L'une et l'autre esquissent la réconciliation des sciences de la culture et des sciences de la nature dans une rationalité rompant avec la domination.

1. La rationalité technicienne, colosse aux pieds d'argile

La critique de la Raison entreprise par Kant eut comme postérité deux types de rationalité: la rationalité empirico-analytique des sciences de la nature et la compréhension herméneutique propre aux sciences de la culture ou de l'esprit. Cette version néo-kantienne du dualisme kantien ne reproduit pas à proprement parler l'opposition de l'entendement et de la raison pratique puisqu'elle entend tirer les normes, les valeurs, d'une compréhension de la culture alors que Kant posait la loi morale de façon formelle. Toutefois le fonctionnement du dualisme est analogue: d'une part règnent le calcul et l'analyse, de l'autre la raison émet la prétention de dégager les vecteurs de l'action historique; la compréhension herméneutique entend dégager à titre de principes régulateurs de l'action les orientations normatives du corps social. Là où le calcul s'arrête, la raison cède la place chez Kant à la loi morale et à l'espérance, chez les néo-kantiens à la décision et aux normes. Décision et normes qui véhiculent aussi une espérance: celle de rationaliser l'histoire au-delà de la connaissance et de la manipulation du donné présent. Ce dualisme des normes et des faits réapparaît dans la gestion technique du système économique d'une part et dans l'approche «pratique» (compréhensive, herméneutique) de l'intégration sociale d'autre part. Contre l'illusion technocratique d'une rationalisation (technique) totale, l'existence d'un «reste» tributaire d'une décision conduit en effet à distinguer avec Habermas deux sphères épistémologiquement irréductibles l'une à l'autre: celle des mécanismes économiques et de la gestion politico-administrative et celle du système social. Le système économique domine la «nature externe», le système

social «socialise la nature interne au moyen des structures normatives» qui émanent des motivations des individus constituant le corps social. Ces motivations constituent la «*culture*» et se trouvent exprimées par l'art, le droit, la morale, la religion[1].

En fait — première modulation de cette schématisation — les valeurs, plus ou moins sécularisées, ne disparaissent jamais totalement de la rationalité technocratique, car elles sont indissolublement liées à la légitimation de ses prétentions et, plus profondément encore, à la nature même de ces prétentions: la volonté de maîtriser l'histoire. Dans cet apparent ennemi de la religion qu'est le scientifique, Nietzsche voyait une simple métamorphose du prêtre. Même si elle ne s'exprime pas au moyen d'un lexique religieux, la science est d'une part pour celui qui la pratique un acte de dévotion, d'autre part elle s'appuie, pour être reconnue et justifier ses prétentions aux yeux du corps social, sur des synthèses qui représentent toujours une forme de *culte* de la science, de religion scientifique, et continuent de faire appel à une croyance sociale; la rationalité technicienne, dès lors qu'elle cesse de simplement manipuler les choses et doit rendre compte de cette manipulation devant la société, reste dépendante de *deux* logiques: les lois de l'efficacité technico-scientifique et celles de la reconnaissance sociale. Quant à la technocratie, elle peut d'autant moins se soustraire à cette reconnaissance que la société est son objet: elle tend par définition à transposer le pouvoir de manipuler les choses en techniques de domination des hommes. Ou bien elle coupe court à la reconnaissance et à la légitimation en trans-

1. Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* 1973, trad. fr. *Raison et légitimité,* Paris, Payot 1978.

formant son rapport à la société en un problème technique de gestion d'un sous-système (idéal cybernétique jamais atteint), ou bien elle demeure tributaire de la légitimation, soit, sous une forme ou une autre, de la production d'une «philosophie», d'une «morale», voire d'une «religion». La rationalité technocratique ne peut donc satisfaire à sa propre exigence de *neutralité,* d'indépendance à l'égard des valeurs et de leurs justifications. Cette rationalité réduite à prétentions universalistes est sans cesse renvoyée à une autre rationalité[2].

2. De la neutralité impossible au projet d'une rationalité substantielle

La dépendance des sciences dites exactes, ou ayant cette prétention, par rapport aux valeurs ne tient pas seulement aux limites de leur application et au problème de reconnaissance qu'elles entraînent. La schématisation dualiste s'effondre dès lors qu'est établie la part des valeurs dans la *constitution* même de la rationalité scientifique. L'intérêt de la Raison se différencie et se concrétise en intérêts qui ouvrent une brèche à la participation des sciences de la culture au coeur même de la rationalité scientifique. Engageant dès 1932 la critique de la théorie traditionnelle qui aboutira en 1937 à l'affirmation de la théorie critique, Horkheimer affirme:

> Si l'on considère l'ensemble des sciences de la nature, inerte et animée, il n'est pas possible d'en opposer une, comme visant la simple «exactitude», à une autre cherchant la pure «vérité», la physique visant seulement la pratique alors qu'au contraire l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, tendraient à l'intellection d'une réalité supérieure. Ni la structure logique des

2. Gérard Raulet, «Stratégies technocratiques et consensus social», contribution au *Colloque National Recherche et Technologie,* Paris, 1981.

concepts qu'elles forgent, ni la prétention à la validité ne fondent l'affirmation d'une différence de principe entre les deux groupes de sciences[3].

Ce qui distingue en revanche au premier chef la théorie critique de la théorie traditionnelle, c'est son aptitude à prendre en compte, dans son fonctionnement même, «l'influence de l'évolution sociale sur la structure de la théorie[4]». La théorie traditionnelle repose, elle, sur la non-contradiction d'un système de propositions «dont la cohérence est assurée par le fait que de quelques-unes sont déduites toutes les autres». Elle suppose que l'ordre du monde est accessible à un raisonnement déductif et sa validité au regard du réel repose sur la coïncidence entre les propositions déduites et des données de fait. Prendre en compte le monde social dans la constitution de la théorie, c'est au contraire poser que la science n'est pas neutre; dès lors le dualisme des deux groupes de sciences perd, de fait, sa pertinence. Pour Horkheimer la coupure entre sciences de la nature et sciences de la culture a son lieu *dans* la théorie traditionnelle et c'est donc à tort, signalons-le au passage, que trop d'accusations portées contre la théorie critique (et notamment contre Habermas) confondent l'opposition théorie traditionnelle/théorie critique et l'opposition sciences de la nature/sciences de la culture. Lorsque Max Weber soutenait que le point de vue scientifique n'épuise pas la question de la pratique, sa «théorie de la possibilité objective» demeurait pourtant à l'intérieur de la théorie traditionnelle. Lors du *Wertstreit* de 1902/

3. Max Horkheimer, «Hegel et le problème de la métaphysique», in *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire,* Paris, Payot, 1974, p. 157.

4. Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique,* Paris, Gallimard, 1974, p. 74 et p. 16 et suiv.

1906, pour établir si, telle ou telle politique étant pratiquée, la conséquence qu'elle est censée expliquer se serait ou non produite, il «opère en appliquant des propositions conditionnelles à une situation donnée» et «cette méthode de calcul fait partie de l'équipement logique de l'histoire aussi bien que des sciences de la nature. C'est la théorie telle qu'elle est traditionnellement conçue[5]». Les stratégies de la théorie des jeux utilisée pour rationaliser les décisions technocratiques représentent une forme évoluée de la théorie de la possibilité objective et tombent sous le coup d'une critique similaire. Cette similitude des deux types de sciences étant établie, la fameuse «querelle du positivisme», qui opposa à la fin des années 60 Adorno, Popper, Habermas et Albert, actualisa trente ans après la naissance de la théorie critique la question de la présence de valeurs au fondement de toute science[6]. Pour Hans Albert, en effet, aucune science n'est plus positiviste au sens où la théorie critique veut encore le croire, et la querelle serait donc une mauvaise querelle dont la cause devrait être cherchée dans l'attitude spéculative et hégélienne de la théorie critique (attitude que nous envisagerons plus loin). Les deux camps sont à tout le moins d'accord sur le fait qu'hors de la science le savoir et les faits, les faits et les jugements de valeur sont inséparables. *À l'intérieur* de la science, en revanche, le rationalisme critique défend l'idée d'une *séparation rigoureuse entre connaissance et intérêt.* Pour Popper et Albert l'intérêt n'intervient qu'au niveau de l'application ou du choix des méthodes et des problèmes. Cette séparation du théori-

5. *Ibid.*, p. 22.

6. Theodor W. Adorno u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Luchterhand, 1969.

que et du métathéorique se fait cependant au prix d'une dépendance des sciences dans leur ensemble par rapport à une *Wertbasis* -des valeurs de base dont Albert souligne qu'elles ne sont pas arbitraires mais «orientées par un idéal de connaissance[7]» et parmi lesquelles Popper entend distinguer des «valeurs purement scientifiques», un «intérêt purement scientifique à la vérité[8]». Le criticisme prend donc une décision en faveur de la rationalité et se charge de distinguer les «bons» et les «mauvais» intérêts; mais comme cette critique ne peut être poursuivie à l'infini, il lui faut s'interrompre lorsqu'il peut accepter des propositions de base «reconnues par une décision, une convention — ce sont des *positions*[9]». Pour Habermas le criticisme ne se distingue pas de ce point de vue du décisionnisme le plus traditionnel, en ce sens que le moment de décision, qu'il soit admis au fondement ou au débouché de la connaissance, reste extérieur à la théorie. Il s'agit au contraire d'admettre *l'interpénétration* de la connaissance et de l'intérêt[10].

Reprenant la problématique de l'intérêt (pur chez Kant, social chez Horkheimer), Habermas pose que toute connaissance est élaborée dans le cadre d'intérêts

7. Hans Albert, «*Wertfreiheit als methodisches Prinzip*», in Beckerath/Giersch (dir.), *Probleme der normativen Ökonomik und der wirtschaftspolitischen Beratung,* 1963; cité d'après E. Topisch, (dir.), *Logik der Sozialwissenschaften,* Köln, 1965, p. 182 et p. 187.

8. Karl Popper, «*Die Logik der Sozialwissenschaften*» (1961), in *Kölner Zeitschrift f. Soziologie u. Sozialpsychologie,* 14, 1962; repris in *Der Positivismusstreit,* p. 113 et suiv.

9. Karl Popper, *Logik der Forschung,* Wien, 1934, trad. fr. Paris, Payot, 1973, p. 105.

10. Sur ces débats, cf. Assoun/Raulet, *Marxisme et théorie critique,* Paris, Payot, 1978.

qui assument et dépassent la particularité car ils sont à la fois des cadres «quasi-transcendantaux» et correspondent en même temps à des réalités objectives de l'évolution humaine dans l'ensemble du corps social et dans la nature. Il existe trois intérêts (technique, pratique, émancipatoire) correspondant à trois types de sciences (instrumentales, historico-herméneutiques, critiques — le marxisme et la psychanalyse) et se formant «dans le milieu du travail, dans celui du langage et dans celui de la domination[11]». Loin d'être un modèle ternaire relayant et complétant le modèle dualiste des néo-kantiens, des positivistes et des décisionnistes de tous poils, cette conception esquisse et fonde le projet d'une nouvelle rationalité que nous allons commencer à apercevoir en ce point de notre propos. Deux constatations s'opposent à une trichotomie statique: l'intérêt émancipatoire est présent dans chacun des deux premiers types de sciences, comme volonté de dépasser la puissance aveugle de la nature dans les unes, l'opacité incontrôlée de l'histoire et du monde vécu social dans les autres; d'autre part, dans l'essai *Travail et interaction,* l'interaction, comprise à partir de la dialectique du «Système de la moralité» de Hegel, apparaît comme la synthèse du travail et du langage et ne correspond pas seulement à l'intérêt pratique des sciences herméneutiques. La superposition des cadres «quasi-transcendantaux» et du dualisme travail/interaction met en branle une dialectique du savoir technique et du savoir herméneutique, du travail et de la socialité, de la domination de la nature et de la culture qui vise, puisqu'elle est portée par la dynamique de l'intérêt

11. Jürgen Habermas, *La technique et la science comme «idéologie»*, Paris, Gallimard, 1974, p. 155.

émancipatoire commun aux deux types de science, *non seulement le dépassement de toute domination mais aussi le fonctionnement d'une science sans domination.*

3. Du consensus à la «nouvelle science»

Par science sans domination on entend d'abord que la domination de la nature sur l'homme cesserait de s'inverser seulement en une domination de l'homme sur la nature qui, sous prétexte de pureté et de neutralité scientifique, obéit à des intérêts non réfléchis et ne répondant pas nécessairement à ceux du corps social. Le positivisme, résume Habermas, c'est l'oubli de la réflexion[12]. Si des intérêts sont de toutes façons impliqués dans la constitution et les démarches de toute science qui se dit neutre, seule l'intervention d'une compréhension herméneutique de ces intérêts peut mettre fin à l'aveuglement de la pratique scientifique. Cette compréhension herméneutique vise ensuite à déterminer dans le monde vécu social qui est son champ propre les valeurs qui prendront la place de ces intérêts non réfléchis. Connaissance analytique et connaissance herméneutique fonctionnent alors en osmose. Cette osmose, c'est ce qu'on nommait, en termes hégéliens, l'interaction: *la réconciliation du projet social et du projet instrumental.* On verra dans un instant que cette réconciliation ne s'accomplit pas totalement tant que l'herméneutique n'est pas appliquée *à la nature elle-même* et ne met pas fin ainsi à la domination aveugle que l'homme — ou désormais *les* hommes — exerce sur elle. Mais attachons-nous au préalable aux conséquences de cette nouvelle conception de la science dans la

12. Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt,* Paris, Gallimard, 1976, postface de 1973.

communauté scientifique et dans la communauté sociale dans son ensemble. Elle impose d'abord dans la communauté des chercheurs (et des enseignants) une *éthique communicationnelle.* La science étant devenue la première force productive, la «classe du savoir» jouissant dans la société post-industrielle du *status* le plus élevé et du *situs* le plus large (les scientifiques travaillent aussi bien pour les entreprises que pour l'État, les universités, l'armée)[13], les lieux de l'enseignement et de la recherche sont les points nodaux où une nouvelle rationalité doit être mise en oeuvre. Cette rationalité nouvelle repose sur la *théorie de la vérité par consensus,* qui découle elle-même de la non-neutralité de la science. «Je ne puis attribuer un prédicat à un objet que si et seulement si tout autre partenaire éventuel de dialogue est censé attribuer le même prédicat au même objet[14].» L'énoncé renvoie à l'énonciation véridique d'un sujet qui dans une communication ne cherche pas à tromper les autres, et ne se trompe pas lui-même. En définissant des universaux pragmatiques, la théorie de la compétence communicative de Habermas tente de distinguer «faux» consensus et «vrai» consensus. On se contentera ici d'évoquer succintement les difficultés de cette théorie. Contrairement à beaucoup de contresens commis sur ce point, la distorsion de la communication ne peut se laisser intégralement repérer comme violation des règles régissant les actes langagiers; elle peut certes être la substitution d'une action stratégique (visant la

13. Jürgen Habermas, *La Technique et la Science comme «idéologie»* et D. Bell, *Vers la société post-industrielle,* Paris, Laffont, 1976, p. 373 et suiv.

14. Jürgen Habermas, «*Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*», in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 124.

manipulation et la domination) à l'action proprement communicationnelle, mais cette dernière peut elle-même être perverse si les interlocuteurs s'arrêtent à un consensus trompeur. Faut-il alors, pour atteindre un consensus authentique, que la discussion (*Diskurs*) procède à une *regressio ad infinitum* sans espoir de repos? Il faut, pour échapper à ce mauvais infini, conjuguer deux idées: l'a priori d'une communauté communicationnelle, que Habermas reprend de Apel, et l'anticipation sur le mode du *comme si* kantien d'une situation idéale de discours par rapport à laquelle se mesure tout consensus factuel. D'une part, en effet, il est aisé dans une communauté donnée d'atteindre un consensus dépendant de la publicité existante (éventuellement détériorée), de l'autre, pour que la situation de discours idéale ne soit pas pure fiction, il faut à mon sens voir en elle, contre les critiques qui lui ont été adressées, une «partialité pour la Raison» (l'intérêt de la Raison) se différenciant selon les conditions concrètes de son actualisation[15]. Elle n'est pas une exigence transcendantale mais *quasi*-transcendantale (comme le sont *les* intérêts), donc socialisée: volonté d'émancipation et prise de parti impliquant une tâche d'organisation des contradictions concrètes et renouant ainsi avec la tradition marxiste. C'est bien pourquoi la perspective d'une science sans domination dépasse la communauté des chercheurs. La technocratie ne prend-elle pas du reste pour objet les mécanismes mêmes de la démocratie? Dans le contexte de la politique scientifisée, la nouvelle rationalité ne peut s'établir que sur la base d'une nouvelle publicité qui elle-même la présuppose — dialectique de la science et de la société reprenant à son compte celle de l'intellectuel et des

15. Gérard Raulet, «Consensus et légitimité», in *Esprit*, janvier 1980.

masses. Habermas ne cesse d'ailleurs d'être sociologue et de s'intéresser aux manifestations concrètes du consensus détérioré, aux dissonances de la rationalité. C'est à partir de «l'apparition au sein même de la praxis de processus qui mettent fin aux divisions et (de) l'émergence de nouvelles formes symbiotiques dans lesquelles la connaissance instrumentale d'une part, la moralité pratique et l'expression esthétique d'autre part se rejoignent à nouveau[16]», c'est par la conjugaison dialectique de ces trois sphères de la culture que peut s'établir une nouvelle publicité et une nouvelle rationalité. Tandis que la sociologie post-moderne *constate et entérine* leur dissociation, pour Habermas la modernité n'est pas morte et le projet d'une rationalité surmontant les scissions reste à l'ordre du jour[17].

Nous venons, en reconstruisant ce projet, de rencontrer *l'esthétique.* Si l'échec réitéré de la rationalité instrumentale se traduit par la constante résurgence d'un dualisme (technique/morale, religion), *l'organisation* (au sens marxiste) des dissonances *et le repérage* des traces d'une nouvelle éthique communicationnelle et d'une nouvelle rationalité non seulement incluent la sphère expressive de l'esthétique que la modernité a fait passer au premier plan de la culture du début du siècle à la Nouvelle Gauche mais saisissent eux-mêmes les fragments particuliers d'un nouvel universel; c'est là ce que la *Critique du jugement* définit comme *expérience esthétique.* J'ai soutenu depuis 1978 dans mes travaux que seule notre notion d'expérience esthétique permet de surmonter les apparentes apories de la théorie du

16. Jürgen Habermas, *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit,* Suhrkamp, 1979, t. I, p. 35; trad. fr. in *Esprit,* déc. 1979, p. 51.
17. D. Bell, *Vers la société post-industrielle,* p. 47.

consensus et qu'elle se révèle opérante dans les conditions actuelles de l'organisation politique pour qui ne veut pas se contenter comme la sociologie post-moderne d'entériner l'épuisement de la modernité en dissonances expressives et cherche aussi à prendre en compte des ruptures sociales qui échappent à la bipolarisation sociale propre au marxisme établi[18].

Mais le recours à l'esthétique est également opérant à un autre égard, sans lequel le projet d'une science sans domination pourrait bien demeurer lettre morte. La part des sciences de la culture, et notamment de la méthode herméneutique, dans ce projet ne concerne pas seulement les valeurs d'ordre éthique mais, aujourd'hui plus que jamais, l'ordre esthétique. Or l'approche esthétique peut aussi permettre de rendre justice à celle qui semble, en ce point de notre propos, la grande laissée pour compte: *la nature.* La rationalité instrumentale contre laquelle lutte le projet d'une nouvelle rationalité repose sur le postulat que l'homme s'émancipe en dominant la nature. C'est ce postulat de la domination qui s'étend ensuite à la domination des hommes. Certaines des ruptures qu'il convient aujourd'hui de prendre en compte (l'écologie, le retour à la nature) protestent précisément contre lui. C'est à lui, pour être radicale, que la nouvelle rationalité doit s'attaquer. La théorie critique, pourtant, en avait conscience dans ses premiers écrits:

> L'activité théorique de l'homme, de même que son objectivité pratique, n'est pas la connaissance autonome d'un objet immuablement identique à lui-même, mais le produit d'une réalité qui ne cesse de se modifier. Du fait qu'elle se modifie,

18. Cf. notamment Raulet/Furter, *Stratégies de l'utopie,* Paris, Galilée, 1979.

même très lentement, la nature constituerait jusque dans une société déterminée librement par elle-même un facteur contraire à l'identification du sujet et de l'objet[19].

Que dire de la tyrannie exercée sur la nature par une société qui ne se détermine pas librement? Que dire en un mot des agressions de l'exploitation capitaliste? Sous le titre *La peur de l'ingénieur* Bloch apporta en 1929 une contribution radicale au débat sur la modernité technique, sur la non neutralité de la technique et sur sa logique planétaire qui agita la Droite comme la Gauche. Plus la machine se substitue à l'homme, plus la technique se *déshumanise;* plus l'instrumentalité moderne cesse de ressembler à l'organe humain, plus l'apparente maîtrise de la nature devient *dés-organisation;* plus les méthodes modernes réduisent la nature aux constructions théoriques qui la saisissent, plus ils la *dénaturalisent.* On est loin de la naturalisation de l'homme et de l'humanisation de la nature que Marx fixait comme fin de la société libre. Contre cette tendance, Bloch formule l'hypothèse herméneutique d'un «sujet naturel» et conçoit le projet d'une «technique d'alliance» impliquant la reconnaissance herméneutique des configurations naturelles. Il s'agit d'informer l'intervention humaine par une *communication* du type de celle que fonde le jugement esthétique de Kant dans l'expérience du Beau. Cette nouvelle approche conduit à considérer les produits de l'activité humaine non point comme des performances de l'homme mais comme des constellations de nature et de culture. Le terme de constellation est utilisé ici en référence à Adorno (*Dialectique négative*); Bloch parle pour sa part de *Auszugsgestalt*

19. Max Horkheimer, «Matérialisme et métaphysique» (1933) in *Théorie traditionnelle et Théorie critique,* p. 111.

(figure processuelle). Ces figures processuelles sont accessibles à ce que Bloch nomme une *herméneutique objective-réelle,* herméneutique des produits, jamais définitifs, du travail dialectique de l'homme sur la nature. Cette herméneutique n'est autre, en fait, que le matérialisme historique et dialectique lui-même comme modèle d'une nouvelle rationalité[20].

L'époque moderne nous semble véritablement caractérisée par ce que Bloch nomme un *moratoire de la technique.* Les impasses de la rationalité dominante signalent la nécessité de mettre en cause l'explication, la domination et l'exploitation comme démarches exclusives de la science. Le projet d'une nouvelle rationalité n'est pas seulement l'affaire de la communauté des chercheurs mais celle de la société dans son ensemble; mais le nouveau consensus auquel peut parvenir cette dernière ne coïncidera avec une rationalité substantielle surmontant les scissions que s'il rompt radicalement avec le postulat de domination qui fonde la science: il faut que la pratique scientifique et la praxis en général portent dès maintenant sur le possible dialectique que constitue à tout instant la rencontre de l'homme et du monde et qu'en se consacrant à tout instant à cette rencontre, elles préfigurent déjà la réconciliation de l'homme et du monde. Loin d'être un secteur à part de la science, les sciences de la culture contribuent indissociablement à ce projet.

20. Gérard Raulet, *Humanisation de la nature et Naturalisation de l'homme,* Paris, Klincksieck, 1982.

Comment réconcilier savoir, existence et utopie?

L'anthropologie de Fernand Dumont en question

Alain Massé, Daniel Babin, Jean-François Méthot

Étudiants en maîtrise à l'Université d'Ottawa

Présentation

Danièle Letocha

Professeur au département de philosophie de l'Université d'Ottawa

PRÉSENTATION

Le vingt août dernier, Fernand Dumont prononçait à Montréal la conférence inaugurale du congrès de la Fédération internationale des sociétés de philosophie. On avait choisi la culture pour thème de cette réunion d'envergure mondiale, que *La petite revue de philosophie* avait d'ailleurs intelligemment préparée par des articles documentaires. Fernand Dumont, quant à lui, a présenté une problématique large, peu jargonneuse, où toutes les interrogations des sections spécialisées pouvaient trouver place.

Loin d'être un fourre-tout, son texte comportait une structure rigoureuse, aussi bien que le témoignage

d'un cheminement personnel, oscillant entre la pratique de l'anthropologie positive et la réflexivité proprement philosophique. La dialectique entre la culture-milieu et la culture-horizon s'y trouvait déployée dans une série de dimensions nettement différenciées. En plusieurs points, Dumont se rattachait au discours plus difficile de *l'Anthropologie en l'absence de l'homme (1981)*.

Les trois auteurs sont candidats à la maîtrise à l'Université d'Ottawa. Ayant tous trois travaillé attentivement et conjointement sur l'ensemble de l'ouvrage de Dumont, ils se posent la question de l'articulation des trois visées laquelle n'a pas d'emblée le caractère de l'évidence. Les trois études qu'ils présentent ici se veulent l'amorce d'un éventuel débat sur les trois visées anthropologiques mises en place par Dumont dans la seconde partie de son ouvrage. Les auteurs de ces études seraient heureux de voir un tel débat s'engager et, bien sûr, d'y participer.

Danièle Letocha

I. L'ANTHROPOLOGIE DE L'OPÉRATION

Selon la thèse de Dumont[1], tout projet s'inscrit d'emblée dans un dépassement de l'absence. Par elle naît la préoccupation pour la vérité au sens husserlien. Me voici face à l'absence qui construit ses balises au fil de la conscience et de la réflexion. Mais comment remplir ce vide sans la genèse que nous donne la conscience historique. À l'instar de Sartre, Dumont propose l'existence comme a priori. «L'existence n'est, à tout prendre, que la cendre de nos représentations[2].»

Son modèle de l'absence suggéré dans «l'anthropologie de l'opération» montre l'absence du sujet épistémique lui-même. Enfin cette anthropologie isole le plus facilement ce sujet par rapport à l'anthropologie de l'action et de l'interprétation. Voici l'*illusion* la plus parfaite dans ce que l'anthropologie a toujours visé. Elle met le sujet entre parenthèses pour devenir fonction opératoire. Face à ce continent du savoir qui est là (consommateur, intellectuel) se crée le désir devant le manque inspiré par l'utopie. Cette mise en oeuvre de l'opération s'institue à travers l'axiomatisation, une langue existant sans le sujet épistémique, et fait que le savoir s'isole consciemment et volontairement. Or cette anthropologie laisse un reste plus lourd que son acquis non mathématique, c'est-à-dire tout le champ de l'individu. Dumont ne donne pas l'ombre comme réponse mais

1. Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, (Section étudiée: l'anthropologie de l'opération, Paris, P.U.F., 1981, p. 195 à 236.
2. *Ibid.*, p. 9.

plutôt comme problème[3]. Enfin l'ombre de l'histoire et l'ombre de l'écriture créent la mémoire et la genèse car je ne peux rien élucider par une science de l'existence qui n'existe pas. Dans la mesure où l'art est une production de l'homme et où on voudrait articuler le champ esthétique sur le champ anthropologique dans lequel il doit avoir manifestement une place, l'art récupère ce résidu laissé par les trois zones anthropologiques, selon la thèse que ce commentaire entend proposer!

1. La vérité/le réel possible

Les liens entre écriture/histoire écriture/anthropologie donnent lieu à un double rapport. Ces rapports sont posés comme corrélats de l'ombre: l'ombre de l'écriture, de l'histoire, et de l'anthropologie déjà entérinée par Nietzsche comme étant l'ombre de l'humanité elle-même. «Cette ombre représente peut-être le seul véritable objet des anthropologies[4]»; le parcours de l'ombre de l'histoire à l'ombre de l'écriture constitue le quartier général de la vérité, alors que l'ombre de l'anthropologie est l'horizon d'une tâche à expliquer. L'anthropologie veut éclairer, situer le chemin déjà fait des opérations scientifiques et élucider leurs fondements.

L'ombre qui s'en dégage montre alors à l'anthropologue la conscience de l'homme à la recherche d'une vérité. Cette possibilité tamisée par l'écriture provoque l'ouverture d'un horizon toujours nouveau: la réalité.

3. Il faut entendre l'ombre dans le sens nietzschéen du terme, c'est-à-dire comme étant le langage de l'humain. Ainsi nous avons le penseur et l'ombre qui serait tout le champ de l'écriture qu'il reprend et prolonge dans son projet de signifier.

4. Danièle Letocha, *Du lieu à l'absence de l'homme*, Philosophiques, vol. 9, no 2, oct. 1982, p. 294 à 305.

La réalité de l'homme et de l'anthropologie est écriture: inquiétude du passé, retour sur une longue histoire qui est celle de l'ombre. Ainsi Dumont fait une distinction fort signifiante et fondamentale entre l'historien et l'anthropologue. L'historien conçoit l'histoire non comme concept de type hégélien mais comme un paysage du passé, qui ne se confond jamais avec l'histoire réelle, traçant ainsi l'ombre de l'histoire, c'est-à-dire son double «univers à penser et emplacement de celui qui pense[5]»; le mouvement va de l'événement du vécu à sa reformulation.

Le chercheur par son vécu rend intelligible le sens de son geste comme étant un projet, il faut entendre le mot dans son double sens de projection de nous-même et de visée d'une fin. Ainsi pourra-t-on voir que «le lieu de l'écriture, celui de l'anthropologie et de l'anthropologue n'est nulle part prédéterminé dans le réel[6]», car l'écriture est à côté du réel. Cette écriture instaure l'anthropologie dans des rapports possibles avec des objets produits d'écriture qui malgré la disparité de ces produits ont, grâce à elle ou plutôt grâce à l'ombre de l'écriture, un horizon commun. «Ainsi l'ombre de l'histoire joue de quelque façon le même rôle que les «mythes» des origines[7]...»

L'ombre de l'écriture se dessine au prix d'une néantisation de l'existence ordinaire. Voilà pourquoi l'anthropologie travaille en l'absence de l'homme. Absence créée par l'écriture d'un monde aboli, ombre d'un décalage entre le présent et le passé.

5. Fernand Dumont, *op, cit.*, p. 41.
6. *Ibid.*, p. 64.
7. *Ibid.*, p. 67.

2. Le désir

L'ombre de l'écriture est le champ où se situent la mémoire et la genèse. Dans la mesure où les vérités sont produits de l'histoire, et où la culture est vécue dans un présent historique, alors la vérité serait à double sens: celui qui lui viendrait de son essence et celui qui «sourd du monde plus confus de la culture commune[8]...» Il s'ensuit que la pensée aussi bien que l'agir relèveraient également de ce double fondement d'une vision du monde. Celles d'aujourd'hui sont disqualifiées d'avance, selon Marx, par une anticipation de l'avenir. La science de la culture rejoint ainsi paradoxalement la philosophie du dialogue par la vérité et les visions du monde. Le procès du *logos* semble immanent car il ne trace qu'un champ et non pas l'horizon du savoir. La pulsion de vie, l'éros, est très proche de l'oeuvre de Dumont, tentative pour combler cet horizon. «Il y aurait donc une vérité valable pour le savoir des choses, à la condition d'en faire des essences, et une autre vérité que seule l'existence pourrait retrouver au risque de renier le savoir[9].» Cette disqualification de la culture proclame la naissance des anthropologies. Enfin la philosophie et la science «empruntent à des visions du monde ce qui les justifie de s'en éloigner; leur vérité tire sa pureté de notre secret désir de nous libérer de nous-mêmes[10]», de nous transcender.

Pour comprendre il faut battre les sentiers, déjà tracés, de la genèse et de la mémoire, c'est-à-dire que nous organisons nos discours à l'intérieur de la tradition interrogée, ce qui situe les desseins et les embarras

8. *Ibid.*, p. 74.
9. *Ibid.*, p. 75.
10. *Ibid.*, p. 79.

de l'anthropologie. Donc le savoir n'est qu'une historicité opérationnelle. L'homme se fait partout projet; mais dans ces pratiques, les projets de l'homme sont élucidés, discutés, promus dans des institutions qui n'ont pas d'autres objectifs manifestes, car selon Granger «l'explication et l'interprétation de ses significations ne relèvent pas de la science, mais constituent d'une part, la pratique de la vie, d'autre part, la tâche du philosophe[11]» et selon Dumont, de l'anthropologue. De là, l'erreur du positivisme logique qui selon Piaget ne s'en est pas tenu aux exigences de la logique du langage et de l'expérience: «Elle est d'avoir conduit toutes ses analyses d'un point de vue exclusivement synchronique ou statique, en oubliant l'autre dimension fondamentale de l'étude épistémologique c'est à dire la diachronie ou la construction historique et génétique[12].»

Enfin l'institution philosophique a pour rôle d'entretenir et de renouveler ces systèmes particuliers des figures de l'homme qui sont le sentiment de l'historicité et celui de la transcendance. Telles sont les figures de l'homme sous le couvert de la culture qui empêchent ma mémoire personnelle de se perdre. Cette culture donne par l'entremise de la mémoire des outils qui animent la présence de la conscience et forment l'institution philosophique. Le système opératoire, du fait que les constructions de mémoire sont précaires, à refaire et à multiplier, et du fait que les voies de la genèse sont irrémédiablement ouvertes, assure le sentiment de recherche sans fin sur fond d'absence.

11. Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et Science de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 13.
12. Jean Piaget (collectif), *Logique et Connaissance scientifique*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1967, p. 9.

Ce qui est vivant, c'est le désir de comprendre en philosophie et le désir d'expliquer en science. Alors comprendre se ferait au travers du flux depuis la genèse jusqu'à la mémoire: retour à l'origine. Une fissure en surgit par laquelle on conquiert une représentation détournée de l'absence. «Alors que la philosophie obéit avant tout aux impératifs de la genèse et que les pratiques idéologiques illustrent surtout le besoin de mémoire, la science poursuit à la fois ces deux ambitions[13]» et satisfait ainsi à son désir d'expliquer. Le réel s'inscrit dans le va-et-vient de la mémoire et de la genèse, chantier des sciences de l'homme. Ce déclin des références à un monde non humain s'oppose à la transcendance. Ce réel a une option différente de la culture savante. Cette option se trouve dans le contexte de découverte du sujet épistémique en rapport avec la production de la culture.

3. La mise en oeuvre

«Comme la vérité, le sens n'advient que dans des pratiques dont le pour soi du sujet n'est qu'un effort secondaire, une incidence négligeable (pour l'anthropologie de l'opération). La vérification de ce qui est dit de l'homme tient d'ailleurs son modèle; de même, le sens est déchiffré et recueilli par-delà les sujets qui prétendent signifier[14].» L'illusion qui met le sujet entre parenthèses husserliennes est aussi essentielle, selon Granger, pour toutes opérations axiomatiques que chez Dumont dans une anthropologie de l'opération. L'acte d'écrire demande que l'on fasse taire le monde pour en parler. Pour tout dire, il n'y a pas d'autre moyen. Production d'écriture, comme la technologie ou la sémiotique

13. Dumont, *op. cit.*, p. 205.
14. *Ibid.*, p. 226.

qui, du vécu à l'écrit, de la réalité à la fiction, donne un seul principe opératoire: toute écriture est un mouvement axiomatique et tout mouvement axiomatique par ses fonctionnements plus ou moins délibérés s'ouvre sur une transcendance qui appelle un imaginaire; or, cet imaginaire serait la totalité signifiante de toutes formes d'axiomatisations.

L'anthropologue met en ordre, il nous rend intelligible cette production. C'est lui, et lui seul, qui fait office de mémoire. «Derrière la production, il y a toujours un Producteur, celui qui écrit. Singulière condition: le langage et la Technique servent de caution, grâce à l'Écriture, à des sujets singuliers comme vous et moi mais qui, comme l'oracle de jadis, parlent au nom de l'Universel[15].» Dumont suppose une autonomie de la technique et la généralisation, à partir d'elle, de ses modes d'être et de fonctionnement. «De même le circuit qui va de la raison théorique à la raison technique, et de celle-ci à celle-là, repose sur des opérations qui, à leur tour, impliquent un agent opérateur [...] dans la Raison inhérente au langage ou à la technique, opérateur chez l'homme de science[16].» La production est en fin de compte ce qui confère l'existence à l'homme.

4. Le résidu

Dumont constate le résidu laissé par les trois zones anthropologiques. J'essaierai d'entrevoir et d'élucider ce résidu récupéré par le champ esthétique en rapport avec le champ anthropologique et en particulier avec celui de l'opération.

15. *Ibid.*, p. 229.
16. *Ibid.*, p. 233.

L'anthropologie de l'opération, nous l'avons vu, se construit sur l'absence de l'événement. De cette séparation, l'anthropologie tire une satisfaction face à l'exactitude de sa production parce que la vérification est parfaite. Alors, cette zone d'application du savoir donne un sentiment esthétique face à l'exactitude. L'esthétique, science du sentiment et du beau, est une anthropologie de l'opération parce qu'elle est production de sens. Le résidu laissé par l'absence de l'événement, de l'homme, est récupéré par l'art. La production artistique se fait sens de la vie. Et selon Husserl c'est cela que la science a perdu. L'oeuvre artistique est réflexion: réformatrice de la vision, elle serait un aboutissement, un fonctionnement qui lui est propre, le lieu de production d'un certain nombre d'effets. Cela nous montrerait une vision reconstituée, car l'oeuvre d'art est ré-appropriation du réel dans un espace imaginé: se représenter le monde c'est déjà le déformer. Or dans l'oeuvre, ce processus de déformation peut équivaloir à une mise en suspension du langage horizontal de l'oeuvre pour un langage vertical qui nous conduit à l'inconscient de l'objet. L'oeuvre d'art n'est pas le lieu de refoulement mais d'un défoulement qui grâce au langage archétypal peut établir une communication universelle. Alors l'artiste produit par rapport à l'événement, il l'assimile pour le réduire à sa production.

La crise constatée par Robert Nadeau[17] dans le programme de Kuhn se situe au niveau de la Raison occidentale, la raison de la conscience historique, ce qui rejoint la crise de l'anthropologie et de l'art. Cette situation provoque un mouvement générateur. Par exemple, dans l'art, le rôle de la performance est de faire interroger

17. Thèse retenue par Robert Nadeau lors du «Colloquium» sur *La crise de l'épistémologie contemporaine,* le 4 mars, 1983.

un certain agir dans un ici/maintenant qui refuse le caractère éphémère des produits de notre société de consommation. Dès 1916, Duchamp démontre que l'art, ce sont des objets avant tout matériels. Hegel parle de la mort de l'art. Je parlerais plutôt d'une crise. Me voici face à une position critique, la pensée d'Adorno éclaire ce sujet: «L'art lui-même cherche refuge auprès de sa propre négation et veut survivre par sa mort[18].» Il en est de même pour la science. Le problème n'est donc pas résolu. L'art n'est plus le produit de la seule inspiration de l'art mais une production au sens actuel du terme. C'est l'évidence même du monde contemporain, horizon de l'anthropologie.

Une crise dans la rupture art populaire/art savant est immanente. Parce que l'art savant, à la recherche d'une conscience artistique, tente d'élucider son cheminement et arrive à voir en l'art populaire, le seul art vrai. Ce constat de crise mène à l'examen de la fonction des deux.

5. L'ombre et le vide

Le degré d'autonomie du savoir et le degré de scientificité diminuent à mesure que l'on suit linéairement les trois zones anthropologiques proposées par Dumont: anthropologie de l'opération, de l'action, et de l'interprétation. Par contre, dans ce même sens, on augmente la responsabilité, l'implication du sujet épistémique, de l'opérateur et celle de la communauté des interprétants. Voici pourquoi Dumont garde ces trois zones anthropologiques, elles produisent un mouvement entre le discours opératoire, discours figé dont on n'a plus

18. Adorno, *Introduction première en présence d'Adorno*, Paris, U.G.E., Coll. 10/18, 1975, p. 21.

à interroger le bien fondé puisque la vérité produite n'a pas besoin, selon Lugg, d'une acceptation sociale. Elle lui confère sa valeur. L'opération cherche le sujet qui, porteur de motifs, fonde et déborde le savoir. Ainsi se pose le problème de l'action. Tandis que l'anthropologie de l'action émerge du sujet et met à jour la condition de la cité des hommes: utopie qui dessine les conditions idéales pour lui permettre d'imaginer l'accomplissement de son travail et instaure un dialogue pour voir l'intérêt du discours sur la finalité de la cité. Alors, pour elle, le discours transcende la raison; il fait perdre au savoir son autonomie. L'action est soudée à la pensée. Elle devient réseau symbolique et amène l'arrière-fond de la philosophie du discours de Dumont, c'est-à-dire l'anthropologie de l'interprétation où deux visées s'imposent: le soupçon et la croyance. Je passe donc de l'opération comme langue à l'interprétation comme parole. Ainsi la place du sujet épistémique reconquiert ce qu'elle avait perdu de son existence.

L'existence créée lors de la mise en réalité, par l'opération, d'une recherche culturelle devient un jeu insensible dans le sens d'une organisation logique de la pensée. Alors cette création de l'existence m'éprouve comme sujet. Il s'agit d'un statut qui ne peut vivre seul. Ayant toute une production efficace d'axiomatisation, le recours au vécu du sujet qui fait appel au désir est indispensable pour fonder le deuxième statut de l'existence. Dans ce double mouvement du jeu et du vécu, l'existence prend son nom. «Préoccupation obligée pour tout existant en état de coexistence: nos paroles quotidiennes ne visent pas seulement à transmettre des signaux objectifs de la conscience en général mais à susciter, par des concepts, la communication de l'exis-

tence d'autrui avec le nôtre[19].»

D'une zone à l'autre, l'ombre et le vide se déplacent sans être éliminés. Pour cette raison le résidu laissé par l'anthropologie est récupéré par l'art. Car la différence entre la science, communiquant un savoir, et l'art, un désir, implique une position inverse. Cette différence dessine l'existence à l'intérieur d'une quête de la connaissance. Évidemment l'existence produit des crises. Elles sont génératrices d'un progrès présent ou à venir.

Enfin, je constate que mon point de vue sur l'art est compatible avec le mouvement général de l'ouvrage de Dumont. Il a eu tort de ne pas en parler car il constate le résidu sans pouvoir l'isoler. Il le laisse vaquer et ne lui confère pas une existence à l'intérieur d'une zone. Ce qui donnerait lieu à une quatrième zone (anthropologique) — celle du désir.

Alain Massé

19. Dumont, *op, cit.*, p. 254.

II. L'ANTHROPOLOGIE DE L'ACTION CHEZ FERNAND DUMONT: PRÉSENCE DU SUJET MAIS ABSENCE DU MONDE

1. Pour une présence de l'homme

D'une façon générale, le projet anthropologique avancé par Fernand Dumont dans son ouvrage *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*[20] s'élabore de manière différentielle. En effet, son projet anthropologique se développe en opposition avec la tendance définissant et rendant compte de l'homme à partir des seules connaissances, en instaurant une coupure entre le vécu et le conçu. Le conçu se trouve à être séparé du vécu et placé au-dessus car il fait du vécu un objet de connaissances. D'où cette absence de l'homme, cette mutilation d'une dimension essentielle et constitutive de l'homme dans les entreprises anthropologiques. Dumont critique sans ménagement cette tendance des anthropologies à autonomiser le sujet du lieu même où il vit et forge ses connaissances, à réduire l'homme au rôle de sujet épistémique et à formuler un savoir d'où l'homme est en fait absent. Refusant de réduire l'homme aux connaissances qu'il a de lui-même, Dumont propose une conception plus large du sujet et plus susceptible de réaliser une osmose entre le sujet épistémique et le sujet existentiel. Car en plus d'être un sujet connaissant, l'homme présente aussi le caractère d'un sujet hétéronome véhiculant des aspects contradictoires, des forces irrationnelles dans une dialectique des motifs et des fins. S'inspirant de l'existentialisme et de la phéno-

20. Ce commentaire examine spécifiquement le chapitre VII consacré à l'anthropologie de l'action (p. 273—314).

ménologie, Dumont propose un sujet général s'inscrivant dans un milieu; le sujet ne se limite pas à effectuer des opérations dans une quelconque grille de savoir, mais se constitue, émerge par la médiation de ses actions dans son milieu.

2. L'anthropologie de l'action: l'émergence du sujet

Dans la perspective globale et immanentiste de Dumont, l'action déborde le cadre de la simple opération. Si l'opération se trouve au coeur de l'action, cela ne signifie pas pour autant que l'on puisse réduire l'action à une opération. Le sujet général se révèle plus complexe et plus large que le sujet opérateur. À lui seul, le sujet opérateur ne peut rendre compte des pratiques mêmes de l'anthropologue, car les «visées opératoires sont la résultante d'une action plus vaste de l'homme de science sur son objet[21]».

Pour marquer la spécificité de l'action et pour dissiper le flou entourant cette notion (Dumont se défend d'en faire un concept), l'auteur, s'inspirant de Ricoeur, ramène l'action à celles qui tombent sous le sens, les *conduites* (ou *comportements*). Mais il ne faut pas à l'instar des béhavioristes réduire les unités d'observation que sont les conduites à des *réactions.* Cela nous ferait retomber dans le panneau de la raison opératoire et du sujet épistémique. Pour Dumont, la fin de la conduite ne se situe pas au niveau d'une conscience englobante a posteriori mais est immanente à la conduite même. Cette dernière porte en elle une dialectique des motifs et des fins; le sujet ne peut s'effacer des conduites. Et considérant les conduites comme dialectique des motifs et des fins, elles forment une totalité et leur sens émerge des

21. *Ibid.*, p. 279.

conduites elles-mêmes, de leur conjonction avec des situations, et non pas de la seule conscience. Les conduites, telles que décrites par Dumont, traitent du sujet en général et nous apprennent à ne pas nous fier à la conscience toute formée, à débusquer la part du sujet pour le confronter à ses actions.

C'est par la production d'interactions et par la production symbolique que la conduite nous ouvre un champ plus vaste, celui de la pratique. Ces deux aspects constitutifs de la pratique, l'interaction et la référence à un sens ou à une symbolique, ne forment pas pour autant un *système* de l'action, car nous retomberions alors dans la réduction de l'action à une opération. Si synthèse il y a, c'est dans la *nature* même de l'action que nous la trouverons, nous serons alors en mesure de rendre compte de la dialectique des motifs et des fins à l'oeuvre dans l'action. Dumont n'hésite pas à tirer les conséquences de son refus de réduire l'action à la conscience: «L'idée même d'un *objet*, de ce que l'on pourrait appréhender et savoir est compromise[22].» Nous ne posons pas nos conduites parce qu'un objet nous y invite comme c'est le cas pour la connaissance mais bien parce que l'objet fait défaut. L'action apparaît comme une réalité; nous pouvons délibérer avant, l'évaluer après, mais jamais la réduire à un savoir car elle est émergence d'un sujet. L'action nous présente dans-le-monde. Elle naît de l'impossibilité de la pensée de s'équivaloir à ce que nous sommes. La conduite ne se réalise pas en tant qu'accomplissement de la conscience ou encore comme le résultat d'une connaissance de la situation mais dans l'émergence du sujet dans le monde: «Par la dialectique du motif et de la fin elle déroute le désir de connaître, elle

22. *Ibid.*, p. 293.

déboute le sujet épistémique afin d'inscrire dans le monde un sujet du monde et un sens du monde[23].» Loin d'être un savoir, la pensée de l'action est «reconnaissance des dialectiques des motifs et des fins qui constituent l'action[24]». Sans être «neutre», l'anthropologie de l'action prend la forme d'une médiation, d'une dialectique des motifs et des fins.

La question vitale des fondements de cette anthropologie de l'action se trouve à la fin du chapitre (renversement du langage chez Dumont, les fondements sont énoncés à la fin). Et ces fondements, Dumont les trouve dans une utopie particulière où l'anthropologie de l'action met à jour sans pour autant se couper des pratiques «les conditions d'existence d'une Cité des hommes où le dialogue authentique serait l'idéal[25]». Il s'agit d'une utopie de l'ordre de l'action et de la médiation qui remet en question l'hégémonie de la conscience et des pseudo-savoirs dans nos entreprises anthropologiques et qui pose la question de la finalité de la Cité. L'anthropologie de l'action montre que les humains ne vivent pas dans un système de la pensée mais dans un environnement à la fois plus large et plus fondamental, la Cité, fruit d'une médiation des actions.

3. L'anthropologie de l'action comme prise de conscience

Le projet d'une anthropologie de l'action en «présence» de l'homme, que propose Dumont, une anthropologie tenant compte de la part du sujet dans l'action et faisant de cette dernière une médiation, présente un intérêt certain, car elle a le mérite de soulever

23. *Ibid.*, p. 298.
24. *Ibid.*, p. 299.
25. *Ibid.*, p. 312.

plusieurs interrogations visant les anthropologies engagées dans la recherche de l'«objectivité» et de la «vérité», engagées dans ce que l'auteur qualifie d'absence de l'homme. Dumont met particulièrement bien à jour la réduction de l'homme à un sujet épistémique qu'instituent ces anthropologies. Définir et rendre compte de l'homme ne peut se faire sur la seule base du conçu rationnel car l'homme, tout compte fait, n'est pas aussi rationnel qu'il le croit. Dumont s'inscrit dans le courant théorique qui remet en question les tentatives de faire des anthropologies une connaissance «objective» calquée sur le modèle des sciences exactes. Il nous montre que l'homme déborde constamment le petit carré où les anthropologues cherchent à l'enfermer. Sa notion de sujet général, plus large et certes moins «scientifique», a l'avantage de pouvoir rendre compte des forces irrationnelles à l'oeuvre dans l'action.

Ainsi, comme nous pouvons le constater, la pensée dumontienne, loin d'être fermée et suffisante à elle-même, reste ouverte au sujet et au monde. À ce niveau, la conception dumontienne de l'anthropologie de l'action agacera tous les adeptes des philosophies de l'action qui y chercheraient des lignes de conduites bien définies et scientifiques pour l'action. L'interrogation, qui reste à notre avis le fil conducteur de l'ouvrage, loin de nous pousser dans les bras d'une logique opératoire nous aiguillonne vers une quête existentielle du sens et des fins de nos actions. En poussant plus loin ce qui nous apparaît une «logique existentielle» chez Dumont, nous croyons que les fondements qu'il nous propose pour son anthropologie de l'action nous confrontent à nos propres actions dans nos Cités et avec nos propres engagements éthico-politiques. Plus large-

ment, il nous invite à réfléchir sur notre propre émergence en tant que sujets du monde par la médiation de nos actions. La «logique existentielle» de l'anthropologie de l'action n'est pas une logique de l'action mais, à un autre niveau, elle invite à une prise de conscience. L'anthropologie de l'action prend la forme d'un appel au lecteur à se constituer en sujet hétéronome, conscient et critique.

4. La fuite en avant

Cependant, l'anthropologie de l'action nous apparaît comme l'enfant pauvre des trois anthropologies esquissées par Dumont dans la seconde partie de son ouvrage. Et le but qu'il fixe à cette anthropologie, à savoir l'émergence du sujet à travers ses actions, nous semble s'affaiblir par un manque d'élaboration et d'approfondissement. Cela vient probablement du fait que Dumont, en tant qu'homme de pensée réfléchissant sur la réintégration du sujet dans l'action, ne fait qu'effleurer l'action sans vraiment s'y arrêter. En fait, il ne cherche dans l'action qu'un sujet de l'action à inscrire dans le monde. Nous avons alors droit à une magnifique et très originale mise en place du sujet de l'action complétée à la toute fin par des fondements utopiques. Mais il y a là comme un trou béant, un manque de transition. L'anthropologie de l'action doit-elle se limiter à une description du sujet de l'action et à une utopie? Nous ne le croyons pas. Entre le sujet du monde émergeant de l'action et l'utopie, il nous manque quelque chose d'essentiel: une description du monde où le sujet émerge. Dumont ne tient pas compte du monde du sujet. Nous entendons ici par «le monde du sujet» les réalités économiques, politiques et culturelles auxquelles nous sommes tous

les jours confrontés. Peut-être Dumont ne traite-t-il pas du monde du sujet parce qu'il ne concerne pas directement le sujet? Si c'est le cas nous serions en présence d'une anthropologie pour le moins paradoxale, une anthropologie en «présence» du sujet mais en l'absence du monde. L'utopie serait-elle une sorte de fuite en avant de la part de Dumont afin d'éviter d'aborder la question même, question épineuse et brûlante, du monde où émerge le sujet de l'action?

Le sujet de l'action ne peut se présenter que dans un monde qui est. Il faut à cet effet tenir compte de la dialectique entre le sujet et le monde; le monde façonne le sujet et, inversement, le sujet «transforme» le monde par ses actions. L'émergence du sujet du monde hétéronome, conscient et critique qu'appelle Dumont se fait par la création d'une ombre, celle du monde. Le travail du monde sur le sujet est ici passé sous silence. Si le sujet n'est pas neutre, il faut bien voir que le monde l'est encore moins. Et la tendance du monde où nous nous inscrivons en tant que sujets va vers l'opération et, par extension, vers le sujet opératoire. Cela ne favorise aucunement l'émergence du sujet conscient auquel se réfère le texte de Dumont. Loin de favoriser l'émergence d'un sujet de l'action de type dumontien nos sociétés contemporaines procèdent à une désubjectivisation du sujet, à une destruction de la conscience et de la capacité critique du sujet de l'action. L'action déjà mutilée a perdu son caractère libérateur; nous avons désormais à faire face à une action dirigée, aseptisée et opératoire. Il nous apparaît que c'est par la réactivation de la dialectique sujet-monde que l'on sera en mesure de réactiver le potentiel libérateur que Dumont discerne dans l'action. Mais si le monde se trouve relégué dans l'ombre, l'émergence du sujet

dumontien n'aura lieu qu'au niveau de la seule conscience; à ce niveau ce sujet risque fort de se faire étouffer par son monde. En évacuant toute la réalité politique, économique et sociale du monde du sujet, nous croyons que Dumont effectue une fuite en avant vers un hypothétique sujet conscient et vers une utopie. Si tel est le cas, les visées mêmes de cette anthropologie de nous donner un sujet du monde à travers l'action nous semblent sérieusement compromises.

Daniel Babin

III. L'ANTHROPOLOGIE DE L'INTERPRÉTATION: LE DISCOURS FUNAMBULE

Avec *L'Anthropologie en l'absence de l'homme,* Fernand Dumont examine les discours visant à rejoindre la réalité de l'homme. Mais les avenues explorées débouchent immanquablement sur l'ombre, cruelle constatation de l'absence du sujet. Une anthropologie est donc à faire, une anthropologie qui sortirait des cadres et des intentions traditionnelles du discours. Trois sphères de discours sont proposées et explorées. Je m'occuperai de la troisième, l'anthropologie de l'interprétation[26].

Le projet de Dumont est noble, d'autant plus qu'on en voit la nécessité dans une culture littéralement subjuguée par l'ascension d'une technocratie hyper-fonctionnaliste berçant en elle le mythe de l'efficace comme fin ultime de l'existence. Le discours de l'interprétation peut offrir une alternative au modèle de société qui accompagne l'intention technocratique. Mais si elle ne se donne pas une configuration précise, l'interprétation menace ruine. Avec Dumont, le discours en s'échappant de la cage objectivante de l'opération, atteint de nouveaux sommets. Voltige! Mais qu'il prenne garde de ne pas travailler sans filet.

1. L'anthropologie de l'interprétation

De façon générale, l'anthropologie cherche à cerner, à décrire et à expliquer la réalité humaine, c'est pourquoi son extension recouvre ici les sciences de l'homme, l'histoire, la psychanalyse, les idéologies et la philosophie. Nous avons pu suivre avec Dumont les

26. *Ibid.*, p. 315-351.

tribulations du discours dans sa quête du sujet et dans sa confrontation à l'absence. Trois figures de l'anthropologie se dégagent de cet itinéraire, la première portant sur l'opération et rejoignant ainsi le sujet épistémique; la seconde se penchant sur l'action et dévoilant le sujet de la décision; et finalement, une anthropologie de l'interprétation visant l'univers symbolique qu'instaurent le sujet et la collectivité.

La personne tisse constamment une symbolique qui la met en rapport avec le monde. Chacun, en effet, tient un discours privé sur l'existence et cette parole secrète foisonne de symboles, d'identifications et de projections. Or cette symbolique se manifeste le plus éloquemment dans le rêve. Celui-ci donne lieu à une véritable rupture, d'abord entre la veille et le sommeil, mais aussi, il indique une ouverture dans la barrière de contact qui sépare l'inconscient du conscient.

Le rêve est aussi action. Il se veut d'abord la satisfaction hallucinatoire d'un désir. C'est le scandale de la psyché[27], que le monde soit avant tout vécu fantasmatiquement: chronologiquement par la succession des processus originaire et primaire[28] où le fantasme possède une consistance ontologique plus dense que la réalité extérieure, mais aussi effectivement, car le désir, par définition, n'est jamais satisfait et le rêve peut en apaiser l'urgence. Ainsi le rêve influence l'action en ce qu'il est générateur de symboles qui permettent d'investir la réalité et qu'il réduit la pente énergétique du désir, faci-

27. Piera Aulagnier, *La violence de l'interprétation,* coll. Le fil rouge, Paris, 1975, p. 46.

28. *Ibid.,* L'auteur ajoute ici une période, l'originaire, au schéma freudien.

litant par là la sublimation et déblayant une place où l'action peut surgir.

Le rêve ne se donne pas d'emblée comme une interprétation, ce n'est qu'à travers le récit effectué au réveil que j'en saisis le contenu manifeste; une relecture avec l'analyste et un travail d'interprétation subséquent verront à l'élaboration du rêve. Il n'en va pas de même pour le mythe qui se présente d'emblée sous forme interprétative. «Il ressemble moins au rêve qu'au récit du rêve que l'on se fait au réveil[29].» Mais de la même manière que le rêve, le mythe, pour une collectivité, sert à projeter un contenu symbolique sur les institutions sociales et rend possible par là leur investissement. Ainsi le mythe symbolise le monde et donne aux motifs et aux fins évoqués par Dumont dans l'anthropologie de l'action une valeur qu'ils ne possèdent pas en eux-mêmes. Toutefois, la valeur symbolique s'intègre à l'action par le biais du rite.

Le rite comprend ici non seulement les références qui ont trait au sacré, mais aussi les gestes quotidiens qui prennent leur sens grâce aux mythes que la culture génère et à la symbolique personnelle réunis dans le travail et dans l'action. Le rite exprime une surdétermination du symbolique sur les gestes de l'ordinaire. La dimension rituelle de l'action engendre un clivage de l'espace et du temps où elle s'accomplit, donnant lieu à des sphères d'activité traversées par des sens différents, témoin le clivage entre le monde du travail et le monde du loisir, caractéristiques de notre époque.

L'univers du sens n'est donc pas radicalement séparé du monde de l'opération ou de celui de l'action, il s'opère une osmose entre les diverses sphères de

29. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 333.

l'activité humaine, et, qui plus est, ce mouvement s'exprime en des rapports nécessaires. Le psychologue peut étudier le cheminement de l'enfant vers les opérations logiques réversibles, mais l'enfant progresse parce que, justement, il investit d'un contenu symbolique cette connaissance virtuelle. À mon avis, le discours qui voudrait rendre compte de ce mouvement devra se doter d'une configuration particulière, une spécificité épistémologique qui l'empêchera à la fois de tomber dans l'opération et de basculer dans la création littéraire. Dumont ne semble pas inquiet de cet écueil possible. Pourtant la psychanalyse ne cesse de se poser cette question, qui n'était pas exprimée de cette façon chez Freud, bien qu'elle était toujours présente. C'est plutôt chez W. Bion[30] et chez P. Castoriadis-Aulagnier, entre autres, que cette problématique est sérieusement exploitée.

Le modèle du discours de l'interprétation se donne dans l'entretien analytique et dans la monographie. Ils sont d'abord tous deux des confrontations, non pas belliqueuses, mais les mouvements de transferts et de contre-transferts qu'ils impliquent supposent un choc des contenus symboliques générés par le chercheur et par le sujet, en ce sens, l'on pourrait parler «d'interprêt[31]». Ainsi, la distance objectivante entre le sujet et l'objet que l'anthropologie de l'opération se donne est considérablement modifiée, car le savoir procède ici de l'échange, ouvrant par là la voie à une véritable «communauté des interprétants».

30. W. Bion, *Aux sources de l'expérience,* Paris, P.U.F., 1979.
31. René Major, *in Comment l'intreprétation vient au psychanalyste,* Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

2. L'interprétation comme discours

Toute enquête, qu'elle s'inscrive dans le registre de l'opération, de l'action ou de l'interprétation procède d'un questionnement de type causal qui, curieusement, n'est guère exploité dans la problématique de l'interprétation chez Dumont. L'anthropologie, et surtout celle qui relève de l'interprétation, risque de basculer dans le récit si elle perd de vue cette exigence. Mais encore faut-il savoir quel genre de causalité il s'agit d'élucider. Une causalité de type positiviste ferait aussi bien tomber l'interprétation dans l'opération. Par conséquent, une distinction, que j'emprunte de Piera Aulagnier s'impose ici.

On constate que, dans la société occidentale, un certain discours détient une hégémonie. Il en va de même pour toutes les autres sociétés, mais ici, il s'incarne sous les figures de la raison raisonnante; l'idéal-type en est le discours scientifique et plus particulièrement celui qui se dégage de la pratique des sciences exactes («hard sciences»). D'où les tentatives souvent renouvelées d'ajuster le discours des sciences humaines au modèle des sciences exactes. Ce genre de discours renvoie à la causalité démontrée.

> J'appelle causalité démontrée l'ensemble des définitions causales auxquelles le sujet fait appel dans sa mise en sens de la réalité extérieure, ensemble de présupposés auxquels il fait confiance parce qu'ils s'accompagnent d'une garantie culturelle qui lui assure qu'ils ont été soumis aux vérifications exigibles et exigées[32].

Ainsi, par la causalité démontrée, il est possible

32. Piera Aulagnier, *Les destins du plaisir,* Paris, P.U.F., 1979, p. 56 et suivantes.

de rejoindre le sujet épistémique de l'opération. Pourtant, un autre type de causalité se présente à l'analyse; cette fois, il s'agit d'un concept qui enveloppe l'appréhension causale effectuée dans une «dimension transférentielle[33]» reposant donc sur l'activité de symbolisation personnelle et collective. Ces deux types de causalité co-habitent et déterminent l'effort de mise en sens de la réalité.

C'est donc dire que le discours de l'anthropologue est déterminé par le type de causalité qu'il vise principalement. L'opération loge à l'enseigne du démontrable et l'interprétation à celle de l'interprétable. Je conçois l'action comme une région frontalière entre ces deux modèles causalistes. C'est pourquoi l'action assume le non-dit de l'opération, et ouvre la voie à l'interprétation, car le fantasme précède le savoir et la symbolisation du monde est nécessaire à ses investissements.

L'anthropologie de l'interprétation ne peut donc s'articuler que sur la base des fondements des autres discours. D'abord une théorie de type légaliste est requise, non pas en raison de sa valeur prescriptive et statique, mais bien en vertu de son potentiel heuristique. L'idéal de l'interprétation appellerait une théorie acquise, mais flexible et toujours refoulée de façon à ce qu'elle serve de surface où l'interprétation se dépose, plutôt qu'un moule qui l'informe.

Le monde de l'action est aussi invité au processus interprétatif. Une action visant à abolir la distance artificielle entre le chercheur et l'objet; une action qui dépasserait la médiation de l'anthropologue et qui se cristalliserait dans l'échange ouvert et gratuit. De cette

33. *Ibid.*

façon, la dimension transférentielle de l'interprétation serait facilitée d'autant. C'est pourquoi la monographie se veut la forme privilégiée de l'anthropologie de l'interprétation; elle livre une tranche du vécu, mais ce vécu est celui qui surgit de la rencontre du chercheur et du sujet. Toutefois, cette tranche de vie ne se laisse pas appréhender comme une inscription, elle appelle une attitude épistémologique spécifique; celle-ci oscille entre la croyance et le soupçon, attitudes que Dumont propose comme berceau de l'intention, qui pour être adéquates posent des problèmes. Trop de soupçon, on se condamne au silence; trop de croyance, on devient naïf.

La nécessité du soupçon est double, d'une part le monde accessible au discours de l'interprétation est truffé de résistances, mettant ainsi le chercheur dans une position fort inconfortable; qu'on se rappelle le texte célèbre de Freud, *La dénégation*, pour voir les embûches que pose la réponse à l'interprétation. D'autre part, si la symbolique qui se révèle dans le rêve, le mythe et le rite est récupérable par l'action, alors mettre en lumière le symbole et les mécanismes qui le régissent, c'est trouver la vraie source de la légitimation personnelle de l'action. Dès lors, le chercheur trouve son ennemi dans la mauvaise foi. Or celle-ci fait partie intégrante de la dyade symbolisation-action, de là cette pratique du soupçon qui est aussi suspension de l'énoncé interprétatif. Enfin, puisqu'il n'y a interprétation que dans le transfert qui agit des deux côtés de la relation, le soupçon doit être dirigé vers l'autre et vers soi-même, ce qui n'est pas peu dire.

Mais si je peux soupçonner l'autre de mauvaise

foi, je dois admettre que je rêve et que je symbolise le monde de manière à l'investir, que mon groupe secrète des mythes et s'en nourrit, que mes gestes s'habillent de rites qui me les rendent familiers et chers. Par conséquent, ma quête de l'interprétation exige la croyance face aux rêves, aux mythes et aux rites de l'autre. La croyance telle qu'entendue ici n'implique pas l'adhésion inconditionnelle à la symbolique sur laquelle je me penche, elle suppose plutôt l'abolition de la distance aseptisante de l'opération et l'instauration d'une relation franche et ouverte, fondement d'une nouvelle éthique épistémologique.

Les trois anthropologies annoncées par Dumont culminent idéalement dans trois cités utopiques. L'interprétation se projette ainsi dans une communauté des interprétants. Pourtant, cette cité nous semble la moins utopique des trois. L'utopie relève de l'idéalisation et de la symbolisation, par conséquent, il s'agit d'une utopie se trouvant dans le vecteur du discours qui lui correspond. Elle indique un possible, une virtualité subséquente à la pratique de l'interprétation, en cela, elle est déjà plus près de nous.

3. Conclusion

Il faudrait encore insister sur la fragilité de l'anthropologie de l'interprétation. Ne possédant pas de frontières naturelles qui défendent son autonomie, elle risque l'absorption par un autre discours. Son territoire est vague et sa géographie prête à l'ambigüité. Comment assurer l'irréductibilité de l'interprétable face aux visées expansionnistes du démontrable?

Sa pratique pose aussi des difficultés. L'anthro-

pologie de l'interprétation est partagée entre le soupçon et la croyance, nous dit Dumont. À quelle aune se mesurent ces attitudes du chercheur? Et en tant qu'attitudes, comment les éprouve-t-on? Que le but du chercheur soit purement cognitif thérapeutique ou orienté vers l'action, ces attitudes doivent tour à tour être mises en valeur ou refoulées, il faut établir ces déterminations, sinon, le discours risque de se tourner contre le chercheur.

Je n'insiste pas sur les questions de preuve ou de vérification, je pense qu'elles n'ont pas leur place ici, mais le problème subsiste sous une autre forme si ce discours doit être utilisé dans l'action. Faudra-t-il admettre que son efficacité corrobore sa vérité? Mais aussitôt, nous serions précipités dans la vaine spéculation sur les possibles. Comment définir l'efficacité? Les nombreux essais de psychanalyse sur la fin de la cure sont témoins de cette difficulté.

Finalement, la communauté des interprétants réalise-t-elle l'anti-thèse de l'hégémonie du savoir scientifique? Peut-on y voir une société du savoir sans classes épistémiques? Qui seraient alors les interprétants? L'interprétation est pédagogie car elle donne à l'homme le pouvoir d'être lucide devant ses représentations, ses affects, ses choix et ses actes. On pourrait penser que la communauté des interprétants en viendrait à s'auto-interpréter. Il faudrait avant cela des «surhommes» pour en former d'autres.

Jean-François Méthot

Couples

Pierre Bertrand

Professeur au département de philosophie

1. Les rapports homme-femme

Bien au-delà de la pornographie, le problème qui se pose est celui des rapports entre l'homme et la femme. Encore est-ce à tort que nous généralisons, car il s'agit toujours en fait des rapports spécifiques entre un homme et une femme, tel homme et telle femme. Il semble d'une part que l'homme et la femme ne puissent réellement se passer l'un de l'autre. Ils sont liés l'un à l'autre principalement par la force du désir et, plus spécifiquement, du désir sexuel. Mais là n'est pas le seul lien. C'est qu'il semble qu'en dépit de tous les obstacles, seul un rapport entre un homme et une femme puisse permettre à l'un et à l'autre de se réaliser pleinement. Les rapports entre les sexes atteignent une profondeur, une intensité qu'on ne peut pas trouver dans les rapports à l'intérieur d'un même sexe.

Par ailleurs, et on le voit très bien de ce temps-ci, il semble aussi que l'homme et la femme soient en guerre l'un avec l'autre. Chacun est quelque part sur la défensive, comme si l'univers de l'un n'était pas celui de l'autre et qu'il en résultait forcément une forme quelconque de conflit. L'homme a peur de la femme et la femme a peur de l'homme. Ils ont peur d'être gobés, avalés, étouffés l'un par l'autre. Et pour cette raison, ils se retiennent, ils se gardent, ils s'avancent mais reculent également quand le lien risque d'être trop fort, trop impliquant. Ils ont aussi développé un énorme esprit critique l'un face à l'autre. Ils ne s'acceptent pas facilement. Ils ne se comprennent pas. Peut-être la raison est-elle qu'ils n'ont pas complètement accepté l'élément de conflit qui doit forcément exister entre eux. Ils sont pris avec le fantasme de l'amour, d'un amour plus ou moins parfait ou harmonieux, alors que dans les faits les choses ne se passent pas aussi idylliquement. Il y a un élément de guerre qui semble indépassable et qui n'est pas contraire à l'amour comme tel, mais qui en fait plutôt partie. Le conflit, et même la haine, font partie de l'amour, sont des moments de l'amour. Il ne faut donc pas s'attendre à ce que tout aille pour le mieux entre l'homme et la femme. Qu'il y ait conflit ne signifie pas que chacun doive se retirer dans ses retranchements, seul un comportement qui conclut à l'échec à partir de la rencontre de l'obstacle peut aboutir là.

Il doit y avoir une grande franchise entre un homme et une femme. Et forcément, s'il y a franchise, il y a conflit, car inutile de se le cacher, il y a des choses que les sexes n'acceptent pas l'un de l'autre. Il y a donc des incidents de parcours qui sont inévitables. Inutile de jouer les vierges offensées. Inutile d'accuser tous

les autres d'hypocrites alors qu'on l'est tout autant soi-même. Ce n'est pas en blâmant l'autre qu'on peut arriver à comprendre ce qui se passe. Blâmer l'autre est un signe d'abdication.

La relation entre l'homme et la femme doit cesser d'être ce qu'elle a eu trop souvent tendance à être, c'est-à-dire la construction ou le rêve d'un petit nid douillet, confortable, où le couple se coupe plus ou moins du reste du monde pour petit à petit ne trouver que le vide et l'ennui. Il faut que l'homme et la femme constituent un défi permanent l'un pour l'autre, qu'ils se poussent en avant l'un l'autre, qu'ils se transforment l'un l'autre. Doit une fois pour toutes cesser ce rêve d'un paradis plus ou moins artificiel où les deux sexes se retrouveraient dans les bras l'un de l'autre, tout temps aboli, représentation que l'on retrouve un peu partout et principalement dans les rêves éveillés et désespérés faits par les individus isolés de notre société. L'amour est quelque chose d'infiniment plus fort, plus dangereux que cette image à l'eau de rose. Par ailleurs, couper les rapports entre les sexes, de telle sorte que chacun reste de son côté, les femmes avec les femmes, les hommes avec les hommes, est une autre solution de facilité. C'est une voie que beaucoup d'individus semblent avoir pris ces temps-ci comme par désespoir et fatigue.

Solution d'autant plus facile qu'il semble que l'on ne rencontre pas, à l'intérieur d'un même sexe, les conflits et les obstacles qui émaillent les rapports d'un sexe à l'autre. On se retrouve alors entre soi, entre nous, avec toute la sécurité que cela peut donner. Mais il semble que la plupart d'entre nous ne puissent malgré tout se contenter de ce genre de rapports, qu'il existe en dépit de tout un élan irrésistible vers l'autre sexe.

On sait, pour le constater autour de nous, à quoi aboutissent trop souvent, la plupart du temps, les rapports entre les sexes. Les couples qui existent autour de nous n'offrent rien de bien tentant. Les individus étouffent dans le couple, se laissent prendre par la monotonie de la quotidienneté et tentent d'en sortir de toutes les façons, soit par la rupture pure et simple, soit par des aventures diverses, soit par la constitution de «modus vivendi» qui ressemblent la plupart du temps plus à une résignation qu'à une situation librement acceptée. Les couples, les familles croupissent sous le sens du devoir ou des responsabilités quand ce n'est pas sous la force des habitudes et la peur de lâcher un certain confort même lorsque celui-ci existe dans une totale misère existentielle. L'homme et la femme en sont réduits à devoir «triper» l'un avec l'autre, grâce au sexe, grâce à la drogue, grâce aux enfants, bien souvent unique moyen qu'ils ont trouvé de se supporter l'un l'autre. Ou encore, chacun mène sa propre vie, indépendamment de l'autre, chacun a construit sa propre vie et son propre univers indépendamment de celui de l'autre, et c'est tout juste si on se rencontre encore dans le lit quand l'horaire concorde. Il y a beaucoup de gens aujourd'hui qui disent de belles choses sur le sort de la femme mais qui, s'ils étaient réellement sincères, s'ils parlaient réellement à partir de ce qu'ils vivent, seraient amenés à tenir des propos cyniques et désenchantés sur les relations entre les sexes.

C'est cette réalité de base effective qui m'apparaît importante et réelle, et non pas les prises de position trop faciles, bien souvent de nature trop exclusivement intellectuelle et un peu loin de la réalité vécue de la vie quotidienne. Et à ce niveau vécu de la vie quotidienne,

les choses ne se conforment pas aux modèles intellectuels qu'on voudrait leur imposer. À ce niveau vécu, il est difficile de parler en termes de domination ou de soumission, ou plutôt domination et soumission passent constamment d'un sexe à l'autre. Il ne s'agit pas de se faire la vie facile, de se flatter l'un l'autre. Parfois, il y a tendresse, et parfois il y a dureté. Parfois il y a proximité, et parfois il y a distance. Il ne faut pas non plus se fier trop exclusivement aux apparences. Tel qui semble avoir le bon bout du bâton est peut-être en fait mené par le bout du nez. Il y a renversement constant des rôles, la relation ne cesse d'évoluer, d'éclater et d'exploser, semblable à la vie. Il n'y a pas moyen de figer quoi que ce soit dans une formule vide et morte. Par exemple, le mot «égalité» n'a pas ici un sens particulièrement intense. Il ne concerne à la limite que l'extérieur des choses et non pas ce qui se brasse en dedans. Quand il s'agit de forcer l'autre à se surmonter, on n'accepte pas, sous prétexte d'«égalité», qu'il s'installe dans un certain laisser-aller. Un homme et une femme doivent sans cesse se remettre en question, sinon c'en est fini de leur relation. Quand l'enjeu est la vie elle-même, comment la vivre, et la vivre pleinement, tous les modèles proposés à la vie comme pour encadrer et endiguer celle-ci n'ont pas grande importance. Les choses se passent d'une façon tout à fait immanente entre un homme et une femme, bien au-delà de toutes les idéologies sociales. Seuls un homme et une femme bien déterminés peuvent savoir ce qu'il en est de leurs rapports, sans l'entremise de quelque représentation sociale que ce soit, et même alors ils ne le savent pas précisément, emportés qu'ils sont par le mouvement des choses, de leur relation et de leur être propre. Il est impossible de figer quoi que ce

soit dans une formule quelconque. Les formules restent, mais la vie passe.

2. Le romancier et le philosophe

Le philosophe tente de trouver une explication générale du monde, et ce faisant il se met un doigt dans l'oeil, parfois jusqu'au coude. Il vise trop grand, il vise trop gros, et pour cette raison il se retrouve les mains complètement vides. Il se prend pour Dieu, il prend le point de vue de Dieu sur la réalité et prétend en juger pour l'éternité, départager le vrai du faux, etc. Il institue la raison comme juge suprême, et en instituant la raison, c'est lui-même, philosophe, qu'il institue comme juge suprême. Cette prétention à l'universalité, à la globalité est vraiment le péché mignon, pour ne pas dire originel, du philosophe. En d'autres mots, le philosophe manque d'humilité. Il vise la transcendance, c'est-à-dire une espèce de point de vue extérieur à la réalité, et supérieur à elle. Le romancier est plus humble. Son lieu est l'immanence. Il explore ce qui est dans ce qu'il a d'empirique, d'incertain, d'obscur. Il va dans les recoins, il explore, il cherche, il erre. Et petit à petit il s'avance, s'élève à autre chose que le pur niveau de l'empirie et du chaos. Son point de vue est tout à fait immanent, il ne prétend à aucun point de vue extérieur ou supérieur, il s'avance telle une taupe, creusant son trou à l'intérieur même de la terre, et s'il sort à l'air libre, c'est à partir de la terre, et non en descendant du ciel, comme c'est trop souvent le cas pour le philosophe. Le philosophe vise la transcendance, alors que le point de vue du romancier est tout à fait immanent. Le romancier part de ce qui est et le mène à terme, le développe, le suit dans ses déplacements, ses méandres, ses évolutions. Le philosophe

cherche un principe d'explication à ce qui est, et ne séjourne pas très longtemps auprès de ce qui est, plus fasciné qu'il est par le principe d'explication qui peut s'avérer, en fait, un pur être de raison, une pure construction de l'esprit, une simple illusion.

Le philosophe cherche une unité à la réalité, il cherche un lien entre tout ce qui est, l'explication qu'il trouve se veut être globalisante, c'est-à-dire idéalement pouvoir rendre compte de la totalité du réel, du moins de sa plus grande partie. Cela s'inscrit tout à fait dans les désirs de grandeur du philosophe. Là aussi, le romancier est plus humble, son propos est plus circonstancié, il ne prétend pas rendre compte de tout, mais seulement d'une infime partie du réel, et en fait, il ne cherche pas à rendre compte, mais bien plutôt à simplement montrer. Le philosophe cherche à démontrer, à prouver la vérité de telle ou telle thèse, telle ou telle explication, alors que le romancier ne fait que montrer, sans rien prouver. Le philosophe utilise des arguments pour prouver la vérité de ce qu'il avance, alors que le romancier utilise plutôt la description, une description qui peut prendre plusieurs formes, aussi bien description de la nature, que description de la vie psychologique. Le philosophe a une prédilection pour les idées abstraites, qui n'ont pas toujours un contact évident avec le réel, il aime planer au niveau des idées, quand ce n'est pas s'écouter parler, il construit un discours et il peut facilement finir par prendre son discours pour la réalité même. Le romancier est plus prudent, il construit son discours petit à petit, morceau par morceau, ne visant pas à une explication globale de la réalité, à une vision d'ensemble, à une théorie générale, mais se contentant plutôt de construire un univers morceau par morceau sans trop chercher les

liens qui peuvent exister entre ces morceaux. Ces liens en effet peuvent être créés de toutes pièces et même s'ils satisfont intellectuellement, cela ne prouve en rien qu'ils existent bel et bien. En somme, le romancier est plus près des choses telles qu'elles sont, alors que le philosophe tente une sorte de «forcing», qui consiste à soumettre les choses à autre chose, un principe d'explication, une unité, une transcendance qui serait censé planer au-dessus du réel. Le romancier est rhizomatique, alors que le philosophe se prend pour un arbre. Le romancier parcourt la terre, alors que le philosophe descend du ciel, tel un extra-terrestre. Le romancier explore la réalité, alors que le philosophe cherche à l'expliquer, à la dominer.

Pour toutes ces raisons, le philosophe a quelque chose d'un peu anachronique. Le projet du philosophe avait un sens dans une société qui croyait encore à cette unité, cette globalité, cette totalité, par exemple dans des sociétés dominées par la monarchie, ou encore par le monotono-théisme, pour employer l'expression de Nietzsche. On croyait alors que la terre était au centre de l'univers, que le roi était le représentant de Dieu sur terre, que Dieu avait créé le cosmos et l'homme à son image. Tel était le contexte de prédilection du philosophe. Mais on ne croit plus à cela, le monde s'est effrité, disloqué, éclaté. L'unité, la totalité ont été irrémédiablement perdues. Le philosophe ne peut plus aller à contre-courant et tenter de reconstruire avec du fil l'unité ou la totalité perdues. C'est d'ailleurs ce qu'a perçu le philosophe Nietzsche, dont la philosophie est à l'image de cette nouvelle configuration du réel, à savoir en morceaux, discontinue, aphoristique, fragmentaire. Le philosophe Nietzsche a bien montré que la philoso-

phie se devait de perdre ses prétentions d'antan et d'inventer, de créer un tout autre mode d'expression. Un mode, un style d'expression qui ne consiste plus pour elle à s'élever au-dessus du réel, mais au contraire à se glisser en lui, comme le fait le romancier, mais tout de même avec quelque chose qui lui est propre, à savoir la lucidité, la capacité de comprendre, de déplacer des idées. Car, avec tout ce qui le caractérise, le roman a souvent comme défaut de rester dans la confusion, le pur délire, la gratuité et l'arbitraire, de ne rien dire de pertinent, de ne rien faire bouger. Il suffit, pour le constater, de jeter un coup d'oeil sur nos romanciers modernes. Trop de romans s'écrivent à partir d'une névrose, élevée au rang de mythe. C'est ce qu'on appelle le roman raté. La philosophie d'aujourd'hui doit donc éviter ces deux pièges, le piège de régresser, d'aller à contre-courant et de tenter une entreprise désuète, réactionnaire et impossible, sans intérêt, ou encore le piège de s'abolir purement et simplement dans les facilités du roman moderne. Tel est le défi de la philosophie de s'inventer telle qu'elle n'a jamais existé, et pour ce faire de passer à travers, à côté de tous les genres institués, pour créer un nouveau propos, une toute nouvelle musique. Sinon, d'entrer au musée, ou de disparaître.

3. Le rapport maître-disciple

Le rapport maître-disciple est un rapport d'exploitation, de dépendance, exploitation et dépendance réciproques. On peut se demander, surtout du côté des disciples, quel est l'intérêt de cette servitude? À mon sens, c'est d'abord et avant tout une question de paresse, de lâcheté. On préfère s'en remettre à un autre du soin de sa vie, plutôt que de la prendre soi-même en main. Et

surtout, c'est une question d'ignorance. On ne s'est pas rendu compte de ce qu'implique vivre. On pense que quelqu'un peut vivre notre vie pour nous, résoudre nos problèmes pour nous, ou du moins nous apporter les réponses, les solutions sur un plateau d'argent. On ne s'est pas rendu compte que les seules vérités qui comptent dans la vie, en autant que la vie intérieure est concernée, sont celles que nous découvrons par nous-mêmes, que nous voyons par nos propres yeux, sans l'aide de personne. Et qui plus est, toute aide à cet égard est plutôt une nuisance en ce qu'elle nous empêche de prendre notre vie en main, en ce qu'elle nous fait reposer dans le giron de quelqu'un d'autre.

Il n'y a pas à sortir de là. La vie est un immense défi, et elle écrase impitoyablement quiconque n'est pas capable de relever ce terrible défi. Non pas qu'elle recèle des secrets mystérieux. Mais tout simplement, chacun est aux prises avec sa propre vie telle qu'elle se déroule quotidiennement, avec tout ce qu'elle comprend, avec tout ce qu'il vit. Et on peut dire que tel est son seul lot. Tout dépend de ce qu'il fera de cela, de sa capacité de comprendre ce qui lui arrive, ce qui se passe autour de lui, tout dépend de l'énergie dont il dispose et qu'il est capable de mettre dans sa vie, afin de résoudre toutes les questions, tous les problèmes concrets qui se posent. Et pour cela, aucun maître quelconque ne peut nous aider. Tout ce que quelqu'un peut nous indiquer, c'est précisément ce qu'il y a à faire, et quant à le faire, seulement nous-mêmes en sommes capables.

À cet égard, suivre un maître est faire preuve d'un singulier manque de sérieux, comme d'une volonté de ne pas réellement prendre sa vie en main mais plutôt de

jouer le jeu de la dépendance, de se laisser exploiter, comme pour fuir sa propre vie, en espérant qu'un jour un miracle va se produire qui va venir tout résoudre d'un coup, nous donner le nirvana ou l'illumination, ou le bonheur, sans qu'on ait quoi que ce soit à faire, tout en restant les petits crétins que nous sommes. Il en a toujours été ainsi. L'homme rêve du paradis, de l'immortalité, de l'éternité, de la perfection, de la réalisation de soi tout en ne faisant rien réellement pour y parvenir, en pensant que c'est son petit être étroit, mesquin, ignorant qui va entrer tout droit au paradis, qui va accéder tel quel à l'illumination. C'est ce qu'on appelle rêver en couleurs.

Or, plutôt que de rêver, d'aspirer, de fantasmer, d'avoir un idéal inaccessible, pourquoi ne serions-nous pas plus concrets, plus humbles, et pourquoi ne nous en prendrions-nous pas plutôt à ce qui se passe effectivement dans notre vie telle qu'elle est, telle qu'elle se déroule. Car il est bien certain que la seule vie qui est la nôtre, et donc qui sera la nôtre, est celle qui se déroule d'ores et déjà. C'est la seule vie, la seule réalité qui importe. Et tant que nous ne faisons rien de concret par rapport à elle, tout ce à quoi nous pouvons rêver ou aspirer reste des chimères. Donc, au lieu de mettre notre énergie à rêver, à suivre tel ou tel maître sous prétexte que celui-ci va opérer le miracle, va nous conduire par la main à notre libération, l'énergie serait mieux employée à tenter de comprendre notre propre vie dans tous ses aspects, dans tous ses détails. Tant qu'on ne se connaît pas, ne se comprend pas soi-même, rien n'est possible, nous sommes pris dans un leurre. Il faut se comprendre soi-même, non pas selon tel ou tel, tel ou tel maître, psychologue, philosophe, mais par nos propres yeux, en déplo-

yant notre propre énergie, par notre propre attention, observation, grâce à notre propre passion, intensité. C'est l'unique façon de se connaître, en vivant les yeux éveillés, en questionnant tout, en se laissant traverser par ce qui arrive, en étant des sortes de portes ouvertes, sans idéal, sans aspiration, sans comparaison, en étant tout yeux, tout oreilles, en remettant en question, en n'étant jamais satisfait, mais au contraire toujours insatisfait, non pas l'insatisfaction de l'enfant gâté mais de celui qui n'accepte pas la médiocrité dans laquelle la société baigne. Qui n'accepte pas les règles du jeu, qui est possédé d'une curiosité inépuisable, insatiable, et qui est déterminé à comprendre la vie, dans tous ses aspects.

Pour cela, tout maître ne peut être qu'une nuisance, qu'une baisse d'intensité, d'ardeur, tout maître ne peut être qu'une diversion, qu'une fuite de ce qui est. Or ce qui est, est notre seul lot. Nous n'en avons pas d'autre. Notre vie est tout ce que nous avons, tels que nous sommes, avec notre caractère, notre personnalité, les relations que nous entretenons, etc. Et il n'y a pas de solution, il n'y a pas de vérité sur un plateau d'argent qui pourrait nous être offerte. Nous sommes condamnés à être seuls, fondamentalement seuls, et à tâtonner dans le noir, sans savoir, en découvrant nous-mêmes ce qui en est de la vie, quelles sont les lois de la vie et de la nature, nous seuls pouvons régler quelque problème que ce soit dans lequel nous pouvons être pris. Personne ne peut nous aider vraiment. Notre lot est l'ignorance et le risque, le risque inhérent à toute vie qui ne comporte pas de recette ni de solution trouvée d'avance, mais qui est l'aventure sans garantie de tout être vivant.

4. L'homme et l'animal

Les êtres humains ont tendance à se croire supérieurs aux animaux. Parce qu'ils ont vaincu ceux-ci, ils se croient supérieurs. Mais qu'en est-il vraiment? Fions-nous à nos impressions. Les animaux semblent infiniment plus intenses, plus présents que la plupart des êtres humains. Les animaux sont présents dans tout ce qu'ils font, leurs jeux comme leur prudence. Ils sont très vigilants. C'est que tout pour eux est encore, comme au début de la création, une question de vie et de mort. Un manque d'attention peut signifier pour eux la mort. Il n'en est pas tout à fait de même chez les êtres humains. La plupart sont lassés, blasés de la vie, ils ne sont présents à presque rien, toujours seulement à demi là, se reposant dans une illusoire sécurité. L'être humain n'a pas l'impression, comme c'est le cas pour l'animal, que sa vie est en jeu, en question à chaque instant. D'où un incontestable relâchement.

Les animaux sont donc, en général, plus intenses que les être humains. Ils sont aussi en général moins malades psychologiquement. Ils sont guidés par l'instinct, leur intelligence est encore instinctive, alors que l'intelligence de l'homme a eu tendance à quitter la sphère de l'instinct pour celle de la pensée et tout ce qu'elle implique. Ce type d'intelligence qu'on retrouve chez l'être humain, fait d'habileté, de ruse, de calcul, s'il a produit l'univers technologique dans lequel nous nous trouvons, a aussi produit les innombrables problèmes qui mettent en péril notre propre survie, armements, pollution, destruction, etc. Est-ce là encore un signe d'intelligence, que d'en arriver à mettre en jeu sa propre existence, à force d'ambition, de vouloir toujours

plus, d'insatisfaction, de poursuite du plaisir sous toutes ses formes, y compris ses formes les plus débilitantes?

On peut préférer à cela l'intelligence animale. Ce n'est pas surprenant que même les animaux domestiques nous apparaissent souvent plus vivants que leurs maîtres. C'est comme si l'animal, même enfermé dans son instinct, avait accès à une dimension de l'existence à laquelle n'a pas accès la majorité des hommes, c'est-à-dire une dimension de parfaite harmonie avec l'environnement, avec la nature, puisque l'animal, tout comme l'homme d'ailleurs, est un produit, une partie de cette vaste nature, qui ne comprend pas seulement ce qu'on trouve sur la terre, et la terre elle-même, mais le cosmos. L'homme n'a pas réussi à s'adapter à cette nature et à ce cosmos. Il n'a pas réussi à comprendre profondément à vivre en harmonie avec eux. C'est comme si l'homme avait été happé par les exigences de sa propre nature, et notamment par un développement extraordinaire, et on pourrait même dire monstrueux, de son intellect, au détriment des autres facultés ou capacités. Et avec cet intellect, créateur de science et de technologie, il a construit ce monde civilisé dans lequel nous nous trouvons à la fois pour notre confort et notre peur.

L'homme a toujours eu tendance à se prendre pour le nombril du monde. Se croyant créé directement par Dieu, occupant un lieu situé au centre de l'univers, maître des animaux et de la nature, il s'est toujours fait la part belle. C'est ainsi que sans vergogne il s'est mis à détruire tout ce qui l'entourait. Il s'est créé un Dieu à son image pour se glorifier lui-même dans cette figure d'une sorte de surhomme, d'intellect tout-puissant, d'organisme parfait. Il a attribué à ce Dieu des caractéristiques qui

étaient les siennes, volonté, capacité de produire, de créer, de fabriquer, et s'est mis à réfléchir sur l'univers de manière anthropomorphique et anthropocentrique, comme si l'univers ressemblait à l'homme et avait été construit pour lui, pour son bien. Dieu avait créé l'univers comme un architecte construit une maison ou un horloger une montre. Dieu visait un but comme le fait l'homme dans ses entreprises. Dieu punissait et récompensait comme l'homme le fait dans ses sociétés. Et comme l'homme ne voulait pas mourir, menant une vie en contradiction avec la mort, eh bien il n'allait pas mourir, son âme allait vivre éternellement. Les tremblements de terre, les ouragans, les animaux dangereux, les chiens en rage, puisqu'ils nuisaient à l'homme, étaient le Mal, représenté ultimement par le Diable, pendant et frère ennemi de Dieu. Et tout ce qui plaisait à l'homme devenait le Bien, Beauté ce qui flattait ses sens, Vrai ce qui correspondait à son cerveau, etc. L'homme établissait donc un univers à sa mesure, un univers qui lui soit familier, dans lequel il puisse se retrouver, un peu comme une ville, où tout est produit par le cerveau humain, où l'homme est entièrement entouré de connu.

De plus en plus, l'homme a été arraché à cet univers trop familier, trop faussement sécurisant. Il a été projeté dans le cosmos, sur une planète à la dérive, sans direction ni but, un parmi l'innombrable. Il s'est fait à l'idée d'avoir des compagnons inconnus sur d'autres planètes qui pourraient avoir avec nous les mêmes rapports que nous avons avec les animaux. Il n'est plus au centre de rien, et par là même il perçoit le caractère anthropomorphique de sa conception de Dieu, idéalisation et exaltation de l'homme lui-même. Il se rend bien compte que ce qui est Mal pour lui, par exemple un

tremblement de terre, en ce qu'il tue des milliers d'êtres humains, au niveau de l'économie générale de la nature et du cosmos, n'est ni Mal ni Bien. Cela est, tout simplement. Ce sont là des événements, aussi catastrophiques soient-ils. L'homme tout entier viendrait-il à disparaître de la surface de la terre, dans l'économie générale du monde, cela ne ferait pas plus d'effet, ou tout autant, que la disparition des dinosaures à la suite des dernières grandes glaciations. L'homme est un morceau de la nature globale, et il n'est pas sûr qu'il soit le morceau le plus réussi, du moins si on se donne la peine de contempler un peu l'exemplaire moderne. L'homme passera comme est passé tout le reste.

L'homme est lui-même un animal qui s'est caractérisé par un développement particulier du cerveau, au point d'envahir la terre, et grâce à l'habileté technique de ce cerveau d'avoir raison des autres êtres vivants. Mais cette habileté est telle que l'être humain est en passe d'avoir raison de lui-même, dans une sorte d'apocalypse qui soit comme une fête funèbre et un dernier souvenir que l'homme puisse laisser à la terre. Tout ce à quoi l'homme peut toucher, il le détruit, le corrompt, le pollue. Heureusement qu'il ne peut toucher ni le soleil, ni les étoiles, ni la plupart des planètes du système solaire.

Seule une minorité d'êtres humains réussit à dépasser ce sort et à retrouver un contact vital avec le reste des êtres vivants. Ce contact se fait dans une certaine dimension à laquelle la plupart des humains n'ont pas accès, la dimension qui est celle de l'animal marchant dans le champ, grimpant dans l'arbre, nageant dans l'eau, et volant dans l'air. Une dimension de silence, par delà la pensée.

La symbolique de l'eau dans Le chant du monde de Jean Giono

Diane-Ischa Ross

Écrivain
Professeur de philosophie en chômage

Le présent travail ne se propose pas d'appliquer au *Chant du monde* de Jean Giono une grille propre à en extraire des vérités définitives. L'opération serait impossible vu la spécificité de tout texte; tout au plus propose-t-il un parcours propre à découvrir du sens par la mise en lumière d'une structure avec ses idées forces et leurs articulations. Cette lecture en «clef d'eau» n'est, à notre avis, légitime que si elle tient compte, selon les exigences faites par Barthes[1] à la critique, de tous les

1. «Le critique dédouble le sens, il fait flotter au-dessus du premier langage de l'oeuvre un second langage, c'est-à-dire une cohérence de signes. Il s'agit d'une sorte d'anamorphose, étant bien entendu, d'une part, que l'oeuvre ne se prête jamais à un pur reflet (ce n'est pas un objet spéculaire comme une pomme ou une boîte) et d'autre part que l'anamorphose elle-même est une transformation *surveillée*, soumise à des contraintes optiques: de ce qu'elle réfléchit, elle doit tout transformer [...].» Roland Barthes, *Critique et Vérité*, Paris, Seuil, 1966, p. 64.

éléments du texte gionien à l'étude.

Le corpus dont il sera ici question est tout et rien que le texte du *Chant du monde* considéré comme ensemble de thèmes, de motifs, d'idées-images plus ou moins abstraites organisées par l'intuition de l'écrivain. L'analyse thématique est souvent décriée pour ses tâtonnements, sa progression par bonds et la difficulté de la baliser contre l'intervention de spéculations psychanalytiques ou historicistes; sa force réside, pour nous, dans cette élasticité même qui la fait intégratrice et oblige le critique à démarquer son intervention constante dans le texte interrogé.

Hypothèse et méthode

Une semblable recherche suppose une définition provisoire du symbole et postule un travail, une action des mots constitutive de sens, d'un mouvement signifiant dans un texte, compossible le plus souvent avec le «voulu dire» mais fonctionnant d'une façon autonome. Le symbole devient ici un mot structurateur d'ensemble, de champ, d'entrée de jeu — et le jeu c'est ici le texte — associé à d'autres champs qui fixent l'ampleur des modifications possibles des champs et qui sont, en premier chef, la langue et, plus près du texte, la langue particularisée de l'écrivain et dont l'exploration ne peut se faire qu'à travers l'oeuvre complète de l'écrivain. Ces jalons posés, je ne m'associe à aucune école de recherches formelles, linguistiques ou para-linguistiques.

Lire l'ouvrage de Giono en clef d'eau équivaut à le lire en clef d'Antonio et c'est à travers ce personnage, sur lui, que s'organisent les cheminements symboliques. La présente étude, on le voit, ne ressortit pas à l'appli-

cation d'un modèle, mais elle montre le cheminement au cours duquel une intuition tente de se formaliser en modèle opérationnel.

J'appelle action symbolique le procès d'organisation d'universaux de la sensibilité, le moi, la femme, la vie, l'amour, la mort, etc. qui passe par la rencontre d'éléments assignés à un champs sémantique et leurs déplacements vers un champ différent sous la régie d'un thème caché que nous nommons déjà le destin.

J'appellerai un champ sémantique un ensemble cohérent d'idées, de thèmes, exposé dans un ou plusieurs fragments du discours, établi par association de ces thèmes ou idées selon des mécanismes qui ressortissent tous, quel que soit le lieu conscient ou pré-conscient de leur facture, à la condensation et au déplacement. L'association des termes constituants d'un champ le fait dire conjoint quand elle est donnée d'emblée par réunion de mots, disjoint lorsqu'elle requiert pour fonctionner une figure de style stabilisée ou s'organise autour du caractère ou des attitudes d'un personnage. L'exploration du rôle que joue l'eau dans *Le Chant du monde* suppose que je recense les rapports qu'elle entretient avec d'autres thèmes importants et prioritairement avec ceux dont elle participe.

L'eau de vie et l'eau de mort

À la fin de son introduction à *L'Eau et les Rêves* Bachelard dit: «La peine de l'eau est infinie[2].» Cette proposition indique l'inévitable climat inhérent à tout objet esthétique qui met l'eau en son centre. Par la place qu'elle occupe dans la psyché occidentale l'eau connote

2. Gaston Bachelard, *L'Eau et les Rêves, Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Corti, 1942, p. 9.

une tristesse, une douleur, tantôt pernicieuse, tantôt agréable; elle désigne un creux, un manque du réel, intérieur ou extérieur, de soi à soi, qui génère une recherche diachronique via la mémoire et synchronique via la méditation. Nous pouvons supposer que cette recherche ressortit autant aux pulsions de mort que de vie. Dans *Le Chant du monde* l'eau est, pour tous ceux du clan de Matelot et Antonio qui agissent et parlent, associée à la vie et à la mort. Qu'il s'agisse de l'élément aqueux illimité comme c'est le cas pour la mer, ou mêlé à d'autres: terre et air dans le cas de la boue et du brouillard, ou individué dans la personne du fleuve et, à un second degré, dans celle d'Antonio, l'eau mobilise des sens contradictoires et complémentaires essentiels à l'efficacité psychique auxquels je refuse l'étiquette de fastes et néfastes puisque l'action de la mort même ne peut être jugée exclusivement négative: la mort de Matelot s'avère nécessaire à son cheminement et à la suite signifiante du récit.

Côté vie le champ sémantique le plus primitif qui inclut l'eau est celui de la vitalité indifférenciée, du grouillement, de l'énergie prise dans la matière, larvaire et irrépressible. L'action de l'eau printanière dans le sol dégelé relève de ce niveau:

> Le ruissellement des eaux dansait, fouillait sous toutes les herbes[3].

Cette action est sous le signe de la force et de la puissance que nous retrouverons à un niveau supérieur individuée et, plus haut, associée à une volonté consciente. Déjà, dans le registre vital, la force de l'eau est

3. Jean Giono, *Le Chant du monde* (1934), Paris, Gallimard, Coll. Folio, 1976, p. 261.

concentrée et en expansion comme l'indique l'expression «ruissellement multiplié des eaux[4]», et le passage qui décrit la conjugaison des actions:

> Il n'y avait plus de petits ruisseaux mais des torrents musclés aux reins terribles et qui portaient des glaçons et des rochers, bondissaient, luisants et tout fumants d'écumes plus haut que les sapins[5].

La référence aux reins, non point organe mais région musculaire du dos, forme l'idée de tonus, d'énergie concentrée.

Si le champ sémantique de l'eau énergie et force aveugle se constitue d'une façon conjointe, par association de mots ne requérant pas le support d'une métaphore filée, celui de l'eau présentée comme énergie animale passe par l'homologation du fleuve à une bête. Hors le champ d'Antonio, autour de qui l'individualité de l'eau fluviale prend du sens, le fleuve est le plus souvent décrit comme un animal tenant des bêtes terriennes — le cheval — et des marines, rappelant le saurien originaire dont la rencontre onirique connote, chez K.G. Jung, le ressourcement d'une psyché menacée[6]:

> On ne voyait pas le fleuve. Il était sous la brume. Puis il commença à remuer ses grosses cuisses sous la glace et on entendit craquer et bouger et un bruit comme le frottement de grosses écailles contre les graviers des rives. [...] le fleuve s'échauffait [...][7].

4. *Ibid.*, p. 262.
5. *Ibid.*, p. 262.
6. Karl G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, traduit de l'allemand, préfacé et annoté par Roland Cahen, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1962, p. 299-300.
7. J. Giono, *op. cit.*, p. 176.

Le *Chant du monde* dit encore:

> Le fleuve, tout de suite après le pont, creusait ses reins boueux[8].

Et:

> [...] le fleuve criait comme un perdu[9].

Le côté reptilien de l'eau fluviale frappe violemment lorsque le texte compare l'apparition du fleuve libéré des glaces à une nouvelle peau:

> [...] plaque de chair neuve, noire et sensible [...][10].

Si l'eau fluviale est la bête et, à ce titre, parente de toute vitalité non consciente et pré-consciente d'elle-même, pour Antonio, et selon le narrateur qui compare le sentiment qu'a le personnage qui marche et éprouve la vie autour de lui à l'impression qu'on a

> [...] quand on plonge dans un trou plein de poissons[11],

elle est la vie totale et organisée.

C'est d'une manière disjointe et par la charnière de l'animalité que l'eau s'associe au champ sémantique de la sexualité et d'abord de la sexualité animale. Le thème du courant caché sous celui de l'eau et que je nommerai ailleurs le destin renforce ce rapport de l'eau et de la sexualité:

> Le cheval délivré sauta. Matelot se serra de la tête aux pieds comme un bloc et il donna un tour à la clavette. La bête était comme une barque amarrée de proue et qui talonne de la poupe dans un grand courant; elle tournait avec sa croupe autour de Matelot. Alphonse prit la courroie de ventre et tira. Le

8. *Ibid.*, p. 218.
9. *Ibid.*, p. 220.
10. *Ibid.*, p. 210.
11. *Ibid.*, p. 14.

> cheval cria d'un cri amer et s'arrêta. Il tremblait comme sous le seul poids du ciel tremblent ces boues travaillées par les eaux de dessous[12].

L'idée de guérison connaîtra un raffinement par le travail de Toussaint. Cependant on peut déjà dire que l'eau du fleuve s'associe celle de bonification par son action sur la terre comme le montre le passage relatif à une combe du pays Rebeillard:

> C'était une combe tiède, pleine d'alluvions que le fleuve en se retirant sur sa bonne route avait laissées[13].

Cette tiédeur, contrastant avec le froid de l'hiver qui s'annonce, parle de fécondité et les alluvions, don du fleuve, d'une plus grande fertilité. Nous verrons que le champs sémantique de la vie jusque dans sa forme spirituelle garde l'eau comme pivot; mais je parlerai d'abord de l'eau connotative de mort.

La mer fut pour Matelot le lieu d'une vie intense qu'il évoque avec enthousiasme. Cependant, au moment de l'action, il est homme de la forêt. La démarche de Matelot, l'habitat de sa famille, les attaches de sa pensée consciente, son travail, la mission de son fils: tout est enclos par la forêt. Matelot est néanmoins pairé — et il s'agit ici d'un champ disjoint qui s'appuie sur le jugement que Toussaint porte sur lui — à l'action mortifère de l'eau maritime puisqu'il a mis fin à la vie heureuse de Junie et de son frère. Toussaint dit:

> [...] elle [Junie] et moi nous jouions avant que toi, Matelot, tu sortes de la mer pour venir la prendre dans la maison de notre père, dans la chambre des livres. Toi, Matelot, et tes graines

12. *Ibid.*, p. 86.
13. *Ibid.*, p. 31.

d'enfants rouges, tu étais encore sur la mer dans ton grand bateau chargé de voiles[14].

L'expression «sortir de la mer» invente l'image d'un monstre maritime antérieur aux amphibies ou le moment de l'acclimatation de ce poisson à la terre.

L'action de Matelot est sous le signe du négatif associé à cette venue, semeuse de furie, de la mer sur la terre et, par-delà le champ obscur de cette action, l'eau reste associée à la mort. C'est l'eau qu'il soupçonne de lui avoir ravi son dernier fils comme elle lui avait pris l'autre et à qui il veut le reprendre. Le périple de Matelot est une bataille contre l'action négative qu'exerce l'eau fluviale sur sa descendance et une rencontre avec la mer identifiée à sa propre mort ou à un ailleurs de la vie dont la pensée s'installe, d'abord dans le conscient, et au sujet de laquelle Matelot s'interroge. Antonio se rappelant des propos de Matelot, dont certains relatifs à la démarche de Toussaint, monologue intérieurement de la façon suivante:

> Il marche comme un bateau, avait dit Matelot, je pense beaucoup aux bateaux depuis quelques temps. Qu'est-ce que ça veut dire[15].

Ce questionné ne s'installe chez Matelot qu'après la découverte du besson vivant. Tout se passe comme si l'eau de mort, après avoir menacé victorieusement un de ses fils et mené l'autre à sa perte, s'attaquait à lui. L'association mer-mort est lucide chez Matelot, c'est lui qui au cours de la conversation qui accompagne la beuverie immédiatement antérieure à son assassinat dit:

14. *Ibid.*, p. 132.
15. *Ibid.*, p. 151.

[...] quand on est loin d'embarquer on se garde bien d'en rien dire, mais dès qu'on est sur le rolle alors on en parle[16].

Ainsi l'idée de la mer, du voyage en mer, s'associe pour Matelot à celle de sa mort personnelle dans le prolongement de l'association eau-menace-au-fils jusqu'à ce que l'une et l'autre s'identifient, sa mort bercée par la chanson de marin qu'il se chante devenant la réalisation de manoeuvres qu'il exécute sur un navire qui appartient à l'au-delà. Matelot vient de l'eau et il y retourne et il prend avec lui l'action négative de l'eau qui ne sera plus efficace contre les siens au cours du récit.

L'eau fluviale porte aussi pour d'autres personnages du *Chant du monde* sa charge sémantique de mort puisque c'est vers le fleuve que marchait Clara désespérée par la crainte que son enfant naisse aveugle comme elle:

Tous ces jours-ci, j'ai marché vers le fleuve qui sent comme toi et ça n'était pas pour une bonne chose parce que j'avais peur que mon enfant soit aveugle comme moi et j'aimais mieux que nous nous en allions tous les deux[17].

Pour Antonio et pour le narrateur l'eau connote la mort non par le biais de son association à la mer mais par son couplage à l'idée de mixité. L'idée de la mort possible du besson s'associe pour lui à celle de la boue:

Antonio pensait au besson. Ce nez rempli de boue, ces oreilles remplies de boue[18].

L'eau qui se fait pluie, habitant ainsi le lieu habituel de l'air — il s'agit ici d'un passage pour l'eau du plan horizontal au vertical, d'une confusion orientationnelle —

16. *Ibid.*, p. 213.
17. *Ibid.*, p. 55.
18. *Ibid.*, p. 14.

connote, elle, l'enfermement, l'absence de visibilité et d'odeurs repères, l'informe:

> Ils entrèrent dans la solitude de la pluie[19].

Et plus loin:

> La pluie. Il n'y avait plus qu'une faible lueur de jour et qui baissait. Il n'y avait plus d'odeur, sauf l'odeur de l'eau, plus de forme[20].

Disjointement, et via la double charnière de la maladie qui présente le pays Rebeillard et de l'action mortifère de la mer, l'eau en brouillard, l'eau mêlée d'air et opaque s'intègre au champ sémantique du morbide:

> C'était un large pays tout charrué et houleux comme la mer; ses horizons dormaient sous des brumes[21].

Les champs autonomes et diffus

Parallèlement ou à l'intérieur des champs amples de la vie et de la mort d'autres champs sémantiques incluent .l'eau cependant qu'ils fonctionnent en circuit fermé et que leur élargissement requiert l'action d'un ou de plusieurs personnages ou thèmes. Ils sont conjoncteurs mais affectent faiblement la trame dramatique. Le champ des mains et celui de la connaissance fonctionnent de la façon ci-haut décrite.

Le rapport entre les mains et le fleuve s'appuie — si on cherche un champ conjoint — sur l'analogie entre le surgissement, la constitution du fleuve et l'écartement des doigts d'une main:

> Elle [la vallée] était creusée en forme de main, les cinq doigts

19. *Ibid.*, p. 97.
20. *Ibid.*, p. 98.
21. *Ibid.*, p. 28.

> apportant toute l'eau de cinq ravinements profonds dans une large paume d'argile et de roches d'où le fleuve s'élançait comme un cheval en pataugeant avec ses gros pieds pleins d'écume[22].

On peut, de ce couplage d'idées, associer toute manipulation à un travail de vitalisation et appeler mains le lieu où l'eau et la terre conjuguent leur action. Ainsi la terre, que je n'étudie pas ici, s'associe les mains autant que le fait l'eau.

L'union des idées eau fluviale et connaissance dirige l'action symbolique quoique, hors l'action d'Antonio, elle propose un simple roman d'aventure. La recherche du besson est tout et rien que, à ce niveau, l'action de suivre le fleuve vers sa source en colligeant et en interprétant les informations que fournit ce côtoiement.

> [...] et on remontera l'eau un de chaque côté. S'il est à la côte on le trouvera. S'il passe, on le verra[23].

Le fleuve ici totalise tous les renseignements relatifs à la disparition du besson; la compréhension des faits et de l'action sur eux pertinente passe par la qualité de l'interrogation, la pose des pièges, la rétention des informations et leur vérification. Déjà le fleuve est une voie vers la connaissance et, à ce titre, il constitue un champ fondamental du *Chant du monde* cependant qu'il n'affecte encore que l'anecdote et pas ses implications dans une aventure de la psyché. Tangents à ces champs, ceux des yeux et de la lumière permettront à celui de l'eau son extension et son efficacité maximale.

22. *Ibid.*, p. 28.
23. *Ibid.*, p. 17.

L'élargissement des champs

Antonio l'homme-fleuve

C'est au sujet d'Antonio auquel il se frappe que le champ sémantique de l'eau et les thèmes qu'il s'adjoint de proche en loin s'organise et acquiert son pouvoir englobant avec ses embrayages multiples qui l'articulent en sous-champs séquents et d'une saisie ardue. Tout ce travail symbolique requiert une identification de l'eau fluviale à Antonio, identification dans laquelle un «individu» naturel accède à la conscience. C'est à l'occasion du corps d'Antonio que l'eau s'intériorise, que s'installe une dialectique de l'eau extérieure tangible et déjà symbolique et de l'eau intérieure définitionnellement symbolique et voie de recherche.

Avant d'être l'homme-fleuve Antonio est l'homme de l'eau, c'est-à-dire qu'il est morphologiquement le produit de l'action de l'eau devenue son habitat et celui dont les traits moraux reprennent et commentent les caractères que les discours populaires et scientifiques attribuent à l'eau.

Le statut d'Antonio comme produit de l'eau — je dirais volontiers fils de l'eau pour indiquer l'aura insaisissable à l'analyse même serrée et qui nimbe *Le Chant du monde* — est lisible tout au long du récit dans la perception qu'ont de lui les personnages de l'intrigue, le narrateur et Antonio lui-même. Matelot l'appelle «viande de fleuve[24]». Le nom qui le désigne pour Junie, Toussaint, Matelot, pour les hommes de Maudru et qu'il assume, en lui trouvant des raisons différentes de celles que sa légende accrédite, «Bouche d'or», parle de sa relation,

24. *Ibid.*, p. 169.

déterminante pour toute sa vie, avec la voix de l'eau.

Pour le narrateur la morphologie du corps d'Antonio, finalisée par l'acte de nager, l'associe aux poissons.

> Dans l'habitude de l'eau, ses épaules étaient devenues comme des épaules de poisson. Elles étaient grasses et rondes, sans bosse ni creux. Elle montaient vers son cou, elles renforçaient le cou. Il entra de son seul élan dans le gluant du courant[25].

Cette description insiste sur l'accord de l'eau et du corps d'Antonio, sur l'adaptation du corps lisible dans la musculature. L'ampleur possible de la cage thoracique relève de la même adaptation et laisse soupçonner une élection par l'eau, une adoption par l'eau de cet homme, une volonté de l'eau, sinon consciente du moins si claire qu'elle se fait action explicitée dans la narration des gestes de l'eau qui ont façonné Antonio:

> La caresse, la science et la colère de l'eau étaient dans cette carrure d'homme[26].

Le caractère d'Antonio, son indépendance manifeste dans les expressions

> Je te dis qu'on ne me commande guère[27].
>
> Je ferai tout ce que je voudrai, moi aussi[28].

et son besoin de liberté physique

> Il venait de se souvenir de l'eau souple et il se sentait tout verrouillé dans ces montagnes[29].

commentent la qualité de l'action fluviale. Sa mobilité, ses conquêtes, ses bagarres, la constance de l'effort

25. *Ibid.*, p. 24.
26. *Ibid.*, p. 21.
27. *Ibid.*, p. 245.
28. *Ibid.*, p. 111.
29. *Ibid.*, p. 106.

déployé contre le froid et la fatigue durant la marche en pays Rebeillard s'accordent, dans la description qu'en fait le récit, à celle qu'il donne de l'énergie du fleuve.

La recherche d'Antonio

L'individualité forte et reconnue d'Antonio et celle du fleuve décrit comme diffuseur d'une force résumée, le statut d'homme-fleuve d'Antonio distribuent à l'eau fluviale un rôle précis: elle est la recherche d'Antonio. Cette recherche passe d'abord par la connaissance de soi dont le fleuve assume les perspectives diachroniques et synchroniques et l'atmosphère requise au déclenchement de ses mécanismes et à son déroulement. Lorsque le récit évoque les flancs du personnage, il dit:

> C'est pour ça qu'il aimait toucher ses flancs veloutés. À partir de là c'était creux. C'était ce creux plein d'images qui était resté seul vivant malgré sa blessure pendant qu'il était tout sanglant étendu sur le sable[30].

Ainsi cet ample creux au corps d'Antonio qui connote le poisson et l'oiseau et, par celui-ci, l'ascension et la verticalité, est mis pour la mémoire, celle de la vie antérieure érotique qui requérait le silence complice de l'eau et dont l'évocation nécessite le silence que l'eau dispense. L'eau est la mémoire du personnage et, conséquent à elle, le sentiment de constance, de permanence du je, de pérennité. Vue sous cet angle l'eau révèle à Antonio l'action qui fut la sienne jusqu'au moment du départ avec Matelot, soit le cri qui l'a fait nommer «Bouche d'or», cri qui désigne le monde et situe le crieur sur un fond de monde avec sa voix qui nomme victorieuse du grondement des eaux extérieures. C'est dans le

30. *Ibid.*, p. 24.

silence fluvial que naît pour Antonio la conscience d'un je historicisé déjà qualifié par le passé, l'action accomplie.

Dans une perspective synchronique d'identification des aspirations c'est encore la cage thoracique qui révèle le désir d'ascension prérequis à la réalisation d'un Antonio total:

> La respiration d'Antonio venait prendre pied là, sur les parois de ses flancs. C'est là qu'elle tremblait lentement dans l'attente, quand il guettait à la pique un gros poisson. [...] Là commençait le creux. Ses jambes, ses cuisses, ses bras c'était du plein. À partir de ses flancs, c'était du creux, une tendresse dans laquelle était Antonio, le vrai[31].

Dans l'idée de creux je retrouve celle de manque, d'appel que j'ai posée comme inséparable de l'eau dans la pensée rêveuse occidentale. Dans ce plaisir du creux, du disponible à l'élargissement d'abord par absorption d'air Antonio éprouve celui anticipé de l'élargissement qui passe par le plaisir fonctionnel de l'exercice de la force et de l'habilité. Cet élargissement est déjà qualifié avec le choix du mot «tendresse», laquelle est toujours finalisée par un objet et inclusive d'une attention qui permet aux aspirations cachées de l'objet — ici le sujet de l'expérience — de se manifester. C'est ce sujet vrai, l'actuel augmenté d'un inconnu, qu'Antonio expérimente en respirant.

La voie d'Antonio, l'histoire de sa recherche, cette démarche dans une direction et selon des jalons précis, consistera à suivre hors lui et en lui le travail de l'eau. Le personnage remontera un fleuve, son fleuve, et sa remontée tangible élargira le champ de ses expériences

31. *Ibid.*, p. 22.

et de ses connaissances empiriques, élargira son champ de conscience en l'ouvrant, dans l'amitié et dans l'amour, à l'autre: lieu et agent de la connaissance de soi et du réel et d'entrée dans une totalité.

L'eau affecte non seulement le but de la recherche mais détermine l'attitude de celui qui chemine et qualifie la découverte puisqu'elle s'associe les idées de vérité, de solidité et de fiabilité. Le premier échange entre Toussaint et Antonio parle dans ce sens:

> — Suivez-le [le mur] avec la main jusqu'à la porte, là-bas au fond. L'ombre ne compte pas. Moins que l'eau.
> — Justement, dit Antonio, si c'était de l'eau j'irais plus franc.
> — Je sais, dit la voix (celle de Toussaint). Là c'est pareil, c'est une question d'assurance[32].

Cette fiabilité affectera toutes les eaux d'Antonio.

La première totalité visée, la géographique, est déjà sous le signe de l'eau puisque le fleuve traverse le territoire où se passent les événements du récit comme un axe et Antonio le désigne comme le lieu du mouvement, de l'action, de la recherche:

> [...] Avec le printemps, les routes libres, l'eau libre, on verra[33].

Une fréquente jonction, dans le brouillard et l'odeur, de la terre et du ciel associe les idées d'eau et de totalité naturelle cependant affectées d'un coefficient négatif. Des allusions du narrateur suggèrent la totalité cosmique à travers la présence d'un fleuve guide stellaire:

> Sur la terre, tout était effacé, des collines, des bosquets et des ondulations des champs. C'était seulement plat et noir et au-dessus des arbres éteints le monde entier s'ouvrait. Au fond

32. *Ibid.*, p. 126-127.
33. *Ibid.*, p. 212.

coulait le lait de la vierge; des chariots de feu, des barques de feu, des chevaux de lumière, une large éteule d'étoiles tenaient tout le ciel[34].

Mais il faudra à Antonio l'amour et Clara pour accéder aux totalités cosmique et métaphysique.

La poursuite par Antonio de son fleuve intérieur implique une transmutation de l'eau et une victoire sur la monstruosité de l'eau intérieure. Il faudra qu'Antonio épure l'eau interne de ce qu'elle porte de brutalité et le combat avec le congre est le lieu de cette purification. Le combat, apparemment banal, ne prend son sens d'appel vaincu du monstrueux en soi que si on note l'action du congre dont on dit qu'il «accompagnait[35]» Antonio et le récit de la rencontre fait au bouvier où le poisson est comparé à un «serpent[36]», à un monstre pour la mâchoire et la dentition douées d'une force formidable et à un enfant pour le cri: Antonio dit qu'il «pleure[37]». L'animalité, le monstrueux restent présents bien qu'Antonio ait déjà rencontré Clara au moment où il confie au bouvier son désir soucieux de pêcher le congre; il continue d'accompagner le personnage, de le menacer, du moins dans le discours, de manducation. C'est la propre force sauvage d'Antonio qui l'assaille et le laisse désarmé comme l'enfant qu'il était. Si ma lecture mettait l'accent sur le schéma oedipien, elle trouverait peut-être ici la solution d'Antonio qui passe, avant la mutation finale dont je parlerai plus avant, par un non-attentat contre le père et une volonté d'assumation non-active, distan-

34. *Ibid.*, p. 77.
35. *Ibid.*, p. 35.
36. *Ibid.*, p. 49.
37. *Ibid.*, p. 49.

ciée, du primitivisme qu'il connote et que Matelot incarne.

On pourrait longuement épiloguer à propos de ce texte, le considérer comme un rêve malgré les maladresses de Freud analysant la *Gradiva* de Jensen ou le traiter comme une variante du rêve à scène originaire à la façon de Roheim[38]. Mais il ne s'agit pas d'un rêve et il n'a pas pour fonction de protéger à la fois le sommeil et le retour à la veille, la vie consciente, du personnage. On peut tout au plus, en assimilant l'eau profonde à la mère, placer Antonio dans le rôle de celui qui, en référence à la scène originaire, pénètre la mère, enfant-monstre châtié par sa monstruosité et qui réalise fictivement le désir oedipien. Quoi qu'il en soit nous sommes dans cette scène confrontés avec une renaissance, un fondement, une naissance à soi plus ample, requise pour intégrer l'amour de la femme, inclusion qui oblige à combattre et à prendre en compte le monstre, à l'assumer dans un rapport d'accompagnement dicté par l'eau.

À partir de la rencontre avec Clara, mise sous le signe de l'eau par le lieu de sa découverte, l'enfantement qui est l'occasion de la rencontre et qui connote la mère aqueuse et ses mains dont il est dit qu'elles «n'étaient pas seulement souples mais, ô miracle, semblaient avoir la force enveloppante de l'eau[39]», ses yeux dits «sans ride[40]» comme une eau paisible, le fleuve d'Antonio s'identifie à l'amour qui l'habite. Lui, si habile à vivre dans ces anciennes eaux externes, reconnaît le changement

38. Géza Roheim, *Les Portes du rêve*, traduit de l'américain par Monique Marien et Florence Verne, Paris, Payot, 1973, p. 15 et 41.

39. J. Giono, *op. cit.*, p. 54.

40. *Ibid.*, p. 53.

qui s'opère en lui et la tristesse et la faiblesse, soit un coefficient de manque, qui affectent son nouvel état:

> C'est comme si on m'avait saigné, dit Antonio, de tout de qui était mon plaisir. Je ne sais pas si c'est d'être loin de mon fleuve ou si c'est [...] d'être entré dans une espèce d'autre fleuve[41].

Le fleuve d'amour avec ses dangers n'est pas synonyme de bonheur, de paix et sa part de passion l'associe à l'inquiétante débâcle printanière:

> Il y avait de quoi être grave et inquiet. [...] Sur le visage des hommes les femmes regardaient peureusement cette gravité et ce souci[42].

L'intériorisation des eaux du fleuve passe, disais-je, par le corps d'Antonio et c'est dans ce corps que l'amour, voie de connaissance et d'entrée dans une totalité, vient englober et exhausser le fleuve. Ce projet que Clara connote, eau extérieure, maternelle et antérieure, réclame un champ conjoint qui est celui du désir. Avant l'épisode de la rencontre la satisfaction du désir d'Antonio passait déjà par l'eau et tout au long du *Chant du monde* le désir d'Antonio pour la femme lui est associé: la démarche de la paysanne qui l'éveille le conduit à évoquer «l'eau souple[43]», la poursuite de l'adolescente au bord du fleuve libéré des glaces l'entraîne dans de semblables évocations. Au fil de ses multiples désirs inassouvis c'est l'image, le nom de Clara, ou le sentiment de sa présence qui stabilisent l'objet réel et absent du désir devenu, sous l'action de l'amour, désir de partager le fleuve, d'être le fleuve, de l'englober, d'être par-delà ce fleuve. C'est ce désir de partage qui le fait recenser tout

41. *Ibid.*, p. 93.
42. *Ibid.*, p. 228.
43. *Ibid.*, p. 106.

ce qui est dans le champ du toucher, principalement son corps à lui et le fleuve où elle nagera, et sentir son impuissance à l'initier à ce que le mouvement ou la distance approprient au regard. Sa désolation est égale à son désir issu de l'eau. À ce stade l'amour d'Antonio se teinte d'un désir de reconnaissance de la part de l'aimée dépendante de lui:

> Il aurait voulu être désigné seul par la vie pour conduire Clara à travers tout ce qui a une forme et une couleur[44].

cependant que s'amorce, avec la limite de l'eau — comme il y a une limite au pouvoir curateur des mains de Toussaint — la dernière mutation, la perte d'Antonio en Clara, ou dans la mère, ou dans l'eau, l'assimilation de l'eau à un élément plus éthéré et totalisant dont Clara sera l'homologue humain. Le fleuve demeure le corps transfiguré d'amour d'Antonio et la pénétration inductrice d'orgasme mimée lors de la descente du fleuve est le lien de l'intronisation des amants dans une totalité métaphysique.

Toussaint ou la sublimation

Il a fallu que le corps d'Antonio franchisse une autre étape pour que la dernière métamorphose soit possible: que l'eau fournisse un autre outil que j'appelle meliorativement la sublimation et dont Toussain est le transmetteur. Toussaint est l'homme des mains et c'est à travers les mains, celles référentielles d'Antonio auxquelles toutes ressemblent et qu'on oublie:

> Il avait des bras longs, de petits poignets et des mains longues[45].

44. *Ibid.*, p. 92.
45. *Ibid.*, p. 16.

que s'établit la relation qui permet à Toussaint de transmettre à Antonio le pouvoir de sublimation — pas de négation — des désirs physiques.

Dès le moment où Antonio appelle Toussaint «mon oncle[46]» ce qui le place sur le même plan que le besson, le constitue le remplaçant du frère mort de Dany et affaiblit son héritage des énergies bonnes et mauvaises distribuées aux jumeaux à leur naissance, selon les conceptions de Toussaint, la relation avunculaire s'intensifie, passant par l'intérêt et la confiance réciproque des deux hommes. L'action de Toussaint est toute sous le signe du mystère, un mystère qui emmène H. Blanc à l'appeler hardiment le «sorcier» l'opposant à Antonio «le poète[47]». Si on ne regarde que l'action symbolique le travail de l'oncle tient d'une magie explicable: en faisant intervenir des champs sémantiques autonomes et que nous disions fonctionner en circuit fermé (les mains et la connaissance), en réunissant leurs prolongements, il réunit, dans le thème lumière qui est l'antipode du sien tout ombre, Clara et Antonio: le fleuve et celle qui tient disjointement à l'eau via le désir d'Antonio et les mains.

Toussaint participe de l'eau par ses mains («ses mains d'eau[48]») et de l'ombre, de l'intériorité méditative malgré sa médecine qui relève d'une action opposée à l'action extérieure d'Antonio:

> Vous savez nager, l'eau, le vent, la forêt et le fleuve. Je ne sais pas nager[49].

46. *Ibid.*, p. 174.
47. H. Blanc, *Le Chant du monde mythe et épopée?*, La revue des lettres modernes, 1979, no 1, p. 62.
48. J. Giono, *op. cit.*, p. 127.
49. *Ibid.*

Dans sa maison qu'on dirait bâtie sur l'eau:

> Contre la maison éclairée l'escalier jetait encore deux grosses marches, comme des vagues, puis il mourait là [...][50].

il articule les champs sémantiques de l'eau et de l'ombre.

Par ses yeux qui l'associent, bien qu'il voit, à Clara:

> Les yeux de Toussaint étaient sans bord: une immense lumière claire, presque fixe[51].

il est du côté de la lumière intérieure, de la voyance, et sa connaissance, sa lucidité lui révèlent le côté obscur des choses. Il enseigne à Antonio par la phrase et l'exemple à privilégier la bonté au désir et l'absence de joie fondamentale de la vie. Cet enseignement sonne la fin du règne de l'eau. Antonio, nanti d'une compréhension du destin, reste l'homme-fleuve mais l'eau est subsumée à la lumière dont l'éther de Toussaint, qui habite le même lieu qu'elle, indiquait le chemin.

La fin de l'eau et le destin

Malgré la connaissance d'une totalité supérieure et englobante qu'a Clara qui dit d'elle-même «ta femme est bien savante[52]», l'eau demeure active et son association à l'amour d'Antonio garde sa valeur comme l'indique la scène érotique plus haut mentionnée. Cependant que tout le lexique qui connote l'englobement:

> Il était dans Clara. Il savait ce qu'elle voulait mieux qu'elle. Il voulait ce qu'elle voulait. Il était entouré d'elle[53].

implique une régression de l'individualité qui fondait le

50. *Ibid.*, p. 124.
51. *Ibid.*, p. 152.
52. *Ibid.*, p. 272.
53. *Ibid.*, p. 280.

fleuve en Antonio et l'occupait tout entier, régression où il serait non pertinent de lire un rapport de force entre les personnages et la démission de l'un devant le pouvoir de l'autre. Le je fluvial devient élément actif dans la constitution d'un je de la lumière, de la fraîcheur, du vent, de l'air, d'un je plus mystérieux et plus ample, inclusif de Clara qui l'indiquait par sa participation au monde des odeurs.

Ce monde Antonio y a été conduit par la force vectorielle de l'eau qui est sous l'eau comme l'air est au-dessus et qui n'a pu être incluse dans aucun des champs sémantiques aqueux disjoints ou conjoints qu'elle sous-tend: le courant qui s'homologue au destin d'Antonio, à la fois individué et polymorphe et associé au monstrueux.

Dès le début du récit on note dans le fleuve, à proximité du quai, un «côté du grand courant»[54], ce courant dont Antonio dit qu'il «porte sur l'île»[55] et, plus avant, qu'il «est toujours au beau milieu»[56]. C'est le même courant qui est responsable du départ facile du radeau quittant Villevieilles:

> Une risée de courant l'enleva comme il émergeait de l'ombre et il entra dans le printemps[57].

et qui, une fois le voyage entrepris, «portait dru»[58].

Cette force n'est ni l'eau, ni le fleuve individué, ni l'énergie sauvage, mais une force autonome à laquelle tout le monde de l'eau se soumet et à ce titre elle est le

54. *Ibid.*, p. 8.
55. *Ibid.*, p. 9.
56. *Ibid.*, p. 26.
57. *Ibid.*, p. 278.
58. *Ibid.*, p. 281.

destin d'Antonio lorsqu'il passe par l'amour et, dans sa recherche de totalité, à la lumière. Le destin-courant est le prolongement dans l'en-deçà de la psyché qui l'équipare à la lumière et permet au-delà son prolongement vers elle.

Une analyse comme la mienne pourrait être poursuivie en analyse de l'action dramatique; le tandem de personnages fleuve-Antonio l'autoriserait à condition d'établir pour l'action symbolique un statut d'englobant ou un rapport dialectique entre les deux types d'action, la symbolique et la dramatique, s'articulant «sur» Antonio et permettant à celle-là de subsumer celle-ci.

En considérant *Le chant du monde* comme un conte nous découvririons sans doute l'eau en position d'aide magique dont bénéficie le héros et une lecture qui suivrait le déroulement d'un schéma initiatique le verrait comme le régisseur des épreuves. Une étude qui traiterait l'ouvrage comme la réactivation d'un mythe prendrait fond sur la tension engendrée dans la psyché par l'affrontement des éléments naturels: l'eau et l'air versus la terre et le feu.

Mon travail ne prétend pas être exhaustif et je renonce à construire le modèle opérationnel requis pour une semblable recherche cependant que j'ai cru pertinent de consigner ces possibles prolongements.

Au cours de la présente recherche j'ai surtout cherché à ne pas «forcer» l'application d'un modèle et un prolongement dans les sens ci-haut évoqués devrait se conformer à ce soucis. En effet, il n'est légitime de parler de mythe ou de parcours initiatique ou de conte que si tous les éléments formels de celui-là et de ceux-ci se retrouvent, ou leurs homologues, et fonctionnent

structurellement comme dans le modèle archétypal.

Je crois possible de loger tous les thèmes du *Chant du monde* à l'intérieur de champs sémantiques qui les associent conjointement ou disjointement à l'eau; pour certains l'articulation serait à plusieurs temps et nécessiterait la clarification d'éléments relevant du récit d'amour courtois, du culte marial qui s'est développé au sein du christianisme officiel et des alliances de symboles propres à un christianisme dissident dit hérétique: il y aurait là matière à une recherche immense que je diffère mais ne renonce pas à mener.

Le mauvais genre

Lysanne Langevin

Professeure au département de français

— Il y avait beaucoup de mots dans l'air quand je suis arrivée sur cette planète. Des mots dans les bouches qui s'en allaient dans les oreilles. Il y avait des mots partout. Sur les immeubles, sur les poteaux, sur les murs, dans les vitrines, il y avait plein de mots aussi dans les maisons |...|

Parfois, il y avait toute une pièce dans la maison consacrée à entasser les mots et à les garder. C'était un entrepôt de mots |...| Il y avait plusieurs grands entrepôts de mots dans chaque ville, pour le public qui aimait aller les visiter. Les gens arrivaient dans un de ces grands conservatoires, demandaient à voix basse une boîte de mots ou deux, parfois les boîtes étaient immenses, parfois elles étaient toutes petites.

Ils passaient alors des heures en silence à regarder les mots qui étaient disposés sur des feuilles |...|

C'est ainsi, dis-je à Exil, que j'apprendrai ce qu'il me reste à apprendre sur les Hommes de cette planète |...|

Louky Bersianik, *L'Euguélionne* p. 208

À l'impact structurel et économique du «virage technologique», que nous subissons presque quotidiennement, s'ajoute une révolution de nos valeurs culturelles. Au moment où les banques de données se multiplient en français, il devient urgent de vérifier le contenu d'un ouvrage qui, sans doute par sa forme et son caractère essentiel, sera susceptible d'un usage répété. J'ai parlé ici du dictionnaire dont les termes et leur champ sémantique risquent d'être directement transmis à ces nouvelles encyclopédies dynamiques que sont les ordinateurs. Cet ouvrage de référence relativement récent (il apparaît sous sa forme actuelle au XVIIème siècle) était habituellement perçu comme un document neutre. Les études se sont depuis multipliées qui en dénoncent le parti-pris politique. Dans ce même courant d'idées, certaines analyses en ont dévoilé le caractère sexiste. C'est dans cette veine que se situe mon travail d'investigation sur la définition du terme «intelligence[1]».

Alors que l'on parle de plus en plus d'ordinateurs «intelligents[2]» il serait pertinent de dénoncer l'absence de femmes intelligentes dans le dictionnaire. Mais je brûle des étapes... Reprenons.

Les méthodes

Faire une recherche sur le mot intelligence peut sembler téméraire voire prétentieux... Peut-on parler

1. Ce travail fut effectué durant l'automne 1981 avec la collaboration de Danielle Laplante dans le cadre d'un cours intitulé «Femme et Langage» donné par Jacqueline Lamothe à l'Université du Québec. Pour les fins de cet article, il fut cependant modifié et remanié, c'est pourquoi j'en accepte l'entière responsabilité.
2. Plus précisément d'intelligence artificielle.

intelligemment du mot intelligence sans être intelligente? ... Mais qu'est-ce l'intelligence? La nature conceptuelle et abstraite du terme constituait un défi à son approche. Son statut apparemment neutre et objectif ne résultait-il pas d'une mystification?

À cause de son ubiquité, le dictionnaire si accessible apparaissait comme une source idéale d'informations. De plus, ce document jouit d'une autorité telle que certaines discussions devant les tribunaux se règlent après sa consultation. D'autre part, comme la langue conditionne l'appréhension par l'esprit du monde extérieur, toute démarche épistémologique se trouve confrontée à un moment ou à un autre à cette source de vérité et de savoir.

Afin de diversifier les points de vue, j'ai donc choisi de me référer à divers types de dictionnaires: un dictionnaire usuel et populaire *Le Petit Larousse* (éd. 1981); deux dictionnaires analogiques, *Le Petit Robert* (éd. 1981) et *Le Lexis* (éd. 1975); un dictionnaire encyclopédique, *Le Grand Robert* (éd. 1966) et un dictionnaire «classique», *Le Littré* (dont l'édition réimprimée date de 1863)[3].

> *Tout mot associe une composante dénotative*[4] (c'est ce qu'on appelle [...] le «sens» d'un mot) *à une composante CONNOTATIVE* (les différentes valeurs de ce mot situées sur des

3. Ces dictionnaires sont dorénavant dans le texte mentionnés sous les formes abrégées suivantes:
Le Petit Larousses sera LPL;
Le Petit Robert sera LPR;
Le Lexis sera *L;*
Le Grand Robert sera LGR;
Le Littré sera LR.
4. Les soulignés, tout au long de cet article, sont de moi.

> échelles d'appréciation morale, sociale ou esthétique telles que vil/prestigieux, bon/mauvais, beau/laid [...]) *et enfin une composante associative* (place du mot dans un champ sémantique, relations de complémentarité, d'analogie, d'antinomie (ainsi, le champ associatif de femme comprendrait-il féminité, maternité, enfant, mari, maison, putain, etc.)). En règle générale, *seule la valeur dénotative figure dans le dictionnaire.* Les connotations se cachent dans les exemples d'emploi et dans les citations; quant aux associations, elles apparaissent dans les renvois analogiques ou antinomiques[5].

Pour ce qui est de la méthode, j'ai d'abord divisé les définitions en leurs différentes parties, c'est-à-dire la définition proprement dite, les phrases contextuelles et les citations. Ensuite j'ai abordé le champ sémantique de ces définitions en vérifiant les mots qui leur étaient associés selon les points de vue synonymique, analogique et antonymique.

C'est ainsi que je fus à même de démontrer la fonction idéologique du dictionnaire qui, malgré sa vocation démocratique d'informer (Paul Robert n'affirme-t-il pas sa volonté de «rendre service à [s]es contemporains», *LPR* p. VIII), de transmettre le savoir et de rendre compte de l'état de la langue chez ses usagers, n'en effectue pas moins, un découpage du monde et de la réalité. À l'instar de la langue, le dictionnaire nous fournit un système de représentation. Non seulement il ne s'avère pas un reflet moderne et vivant de la langue (sa parution suit de très loin la période d'échantillonnage), mais il en empêche son évolution rapide par son constant recours à des images plutôt qu'à la réalité immédiate. De plus, ses nombreuses références à des auteurs reconnus confirment un monde élitiste bien loin du «con-

5. Marina Yaguello, «Faut-il brûler les dictionnaires?», *Les mots et les femmes,* p. 165.

texte naturel» (*LPR* p. X) dans lequel il prétend présenter les mots.

Cette recherche me permit donc de vérifier par l'analyse du contexte connotatif qu'il fournit aux termes, jusqu'à quel point le dictionnaire renforce et légitime les stéréotypes et rôles sexuels.

La première étape du travail consistait à identifier les méthodes de classification et de fonctionnement des différents dictionnaires. L'étude systématique de la définition du mot intelligence amène à constater une certaine uniformité dans le traitement.

On retrouve dans chacun des dictionnaires un même souci de classification et de hiérarchisation: tous les sens sont numérotés sauf dans *LPL.* La gradation des significations est du même ordre, partant de l'abstrait vers le concret[6]. Seules variantes de ce traitement identique, les sens philosophique et psychologique: *LPL* délaissant le premier au profit du second; *LPR* les arborant tous deux; alors que le *LR* les ignore au profit d'un sens «spirituel».

La prédominance de la langue écrite et littéraire sur la langue parlée actuelle se vérifie par le nombre plus grand de citations comparativement aux exemples tirés de phrases et expressions de la langue quotidienne. Cette préférence est d'autant plus flagrante dans *LR* qu'il souligne par l'utilisation des caractères gras le nom des auteurs cités mettant ainsi l'emphase sur l'institution littéraire du type «l'Homme et l'Oeuvre». Dans le cas des

6. Après avoir parlé de la faculté de comprendre, *LPR* présentera l'intelligence comme une aptitude à s'adapter à une situation, pour ensuite distinguer le sens psychologique de celui du langage usuel en recourant à des expressions où le terme est usité.

citations, on remarque qu'il s'agit exclusivement d'auteurs masculins, classiques: la plupart du temps des romanciers dans le sens conventionnel du terme. Ceci confirmant la culture humaniste, classique et à toute fin pratique élitiste qui s'y trouve et où il ne sera, bien sûr, jamais fait référence à des auteurs comme Marx, Lénine ou Millett et Bersianik.

Le point de vue diachronique adopté par *LPR* et *L* leur permettait d'identifier l'évolution et l'étymologie du terme. Cette approche relève de leur héritage linguistique. Ces deux dictionnaires ainsi que *LPL* auront souvent recours à cette science du langage: ils fourniront des informations sur le rôle syntaxique du terme dans la phrase, sur ses modifications morphologiques et enfin sur les termes qui lui sont analogues (ceux-ci seront soulignés par un caractère gras).

Ainsi, même si le *LR* forme une classe à part par son souci des grands auteurs au détriment d'une définition ou de références à la langue usuelle, on constate une identité de traitement de ces dictionnaires qui, plutôt que de rendre compte de l'usage comme ils le prétendent, placent toujours en dernier lieu la langue parlée.

INTELLIGENCE [ɛ̃teliʒɑ̃s]. *n. f.* (XII^e^; lat. *intelligentia*, var. de *intellegentia*, de *intellegere* « comprendre »).

I. ♦ 1° (1160). Faculté de connaître, de comprendre. V. Âme, esprit, pensée, raison. *Pouvoirs et limites de l'intelligence. Développement de l'intelligence. Tests d'intelligence. Le cerveau, siège de l'intelligence. Avoir l'intelligence vive, pénétrante, lente, faible, épaisse.* « *J'ai vu peu d'intelligences aussi précoces, plus déliées, plus promptes, plus sensibles que la sienne* » (VALÉRY). *Cultiver son intelligence. Les divers types d'intelligence.* ♦ 2° *(Sens strict)*. L'ensemble des fonctions mentales ayant pour objet la connaissance conceptuelle et rationnelle (*opposé à* sensation *et à* intuition). V. Abstraction, conception, entendement, intellect. « *L'intelligence est une machine à fabriquer des systèmes d'abstraction* » (H. DELACROIX). *Les spéculations de l'intelligence.* ♦ 3° (1636). *Didact.* Aptitude d'un être vivant à s'adapter à des situations nouvelles. *Tendance fabricative de l'intelligence humaine.* V. Industrie. *L'intelligence pratique de l'enfant, de l'homme.* — *Intelligence des animaux* (avec idée d'instinct supérieur). ♦ 4° *Cour.* Qualité de l'esprit qui comprend et s'adapte facilement; caractère d'une personne intelligente*. V. Capacité, discernement, jugement, perspicacité, réflexion. *Cela exige, suppose de l'intelligence. Doué d'intelligence. Intelligence exceptionnelle, supérieure. Douter de l'intelligence de qqn. Faire preuve d'intelligence. Un minimum d'intelligence.* « *Il faut de l'esprit pour bien parler, de l'intelligence suffit pour bien écouter* » (GIDE). ⊖ (XIV^e^). Être doué de cette faculté. ♦ 1° Être spirituel (*opposé à* la matière, aux corps). *Dieu, souveraine intelligence.* ♦ 2° (XIX^e^). Être humain en tant qu'être pensant, capable de réflexion. *Le niveau auquel s'élevaient les intelligences de cette époque.* ♦ 3° Être humain doué d'un certain type ou d'un certain degré d'intelligence. V. Esprit. *Une belle, une vaste, une haute intelligence.* « *C'était sûrement une intelligence remarquable et un organisateur de premier ordre* » (ROMAINS). Absolt. *C'est une intelligence.* V. Cerveau.

II. (XVI^e^; de l'angl.). INTELLIGENCE DE (QQCH.) : acte ou capacité de comprendre (telle ou telle chose). V. Intellection, perception. *Je lui envie son intelligence des affaires.* « *Depuis que les professeurs ne me l'expliquaient plus* (Virgile), *j'en avais une meilleure intelligence* » (FRANCE). *Pour l'intelligence de ce qui va suivre, notons que...* — *Spécialt.* Connaissance ou possession de certains points ou moyens de l'art. V. Sens. « *Daumier révéla une intelligence merveilleuse du portrait* » (BAUDEL.).

III. (Fin XV^e^; *au plur.* ou *en express.*). Le fait de s'entendre mutuellement. ♦ 1° Communication entre des personnes qui s'entendent, se concertent dans un but qu'elles n'avouent pas ouvertement. V. Complicité, connivence. *Être d'intelligence avec qqn. Agir d'intelligence avec qqn.* V. Concert. *Avoir, se ménager des intelligences dans une maison. Faire à qqn des signes d'intelligence. Regards, sourire d'intelligence.* ◇ *Fig.* État de compréhension intime et intuitive à l'égard de qqch. « *Les maîtres seuls sont d'intelligence avec la nature* » (FROMENTIN). ♦ 2° *(Mod., au plur.)*. Complicités secrètes entre personnes que les circonstances placent dans des camps opposés. *Entretenir des intelligences avec l'ennemi, des intelligences secrètes.* V. Correspondance. *Avoir des intelligences dans la place*, dans la ville forte qu'on assiège, et *fig.* dans quelque groupement d'accès difficile. « *Avaient-ils des intelligences avec quelqu'un dans le village?* » (LARBAUD). ♦ 3° (1638). EN (bonne, mauvaise...) INTELLIGENCE : union, conformité de sentiments. V. Accord, entente. *Ils vivent en bonne, en parfaite intelligence* (V. Concorde), *en mauvaise intelligence* (V. Désaccord).

◈ ANT. Aveuglement, bêtise, *inintelligence*, stupidité. Incompréhension. Mésintelligence; désunion, dissension.

(Le Petit Robert 1981)

Le lexique

Après avoir confronté les divers types de traitement de l'information adoptés par le dictionnaire, il s'agissait d'observer la formulation, c'est-à-dire le lexique utilisé pour fournir l'information.

J'ai donc d'abord analysé le type de substantifs et de pronoms associés au terme «intelligence». Première constatation: la confusion ou l'équivalence (tant au niveau des définitions proprement dites qu'au niveau des phrases) entre le sens spécifique et générique du mot «homme». À l'instar de Marina Yaguello, «on peut s'interroger à ce propos sur l'évolution dans les langues romanes du latin HOMO qui désignait l'espèce humaine et non le mâle (qui se disait VIR). L'homme a détourné à son profit le mot qui désignait l'espèce» et c'est ainsi que «l'être humain est un homme jusqu'à preuve qu'il est une femme[7]». Le troisième élément définitoire récurrent, surtout dans *LR,* était l'association par l'analogie avec Dieu: par exemple l'«intelligence divine» ou «Dieu est la suprême intelligence» et «l'Homme est à l'image de Dieu».

Par ailleurs, la femme est absente tant au niveau des définitions que des phrases illustratives et des citations: dans *LGR,* sur 27 citations, 3 se réfèrent à des sujets féminins; dans *LR,* sur 3 colonnes d'informations, seulement 7 exemples avec sujets féminins. Une seule exception à cette élimination: lorsqu'il s'agit du sens concret, matériel du mot intelligence, c'est-à-dire «le fait de s'entendre mutuellement. Communication entre des personnes qui s'entendent, se concertent dans un but qu'elles n'avouent pas ouvertement» (*LPR*). Or ce sens

7. Marina Yaguello, *op. cit.*, p. 168-169.

concret vient toujours en second ou en dernier lieu dans la liste des sens accolés au terme «intelligence». La présence de la femme à cette rubrique illustre de façon exemplaire son absence plus haut dans la hiérarchie du dictionnaire.

Les phrases illustrant le sens concret du mot «intelligence» seront plutôt «édifiantes» quant au rôle et aux attributs du féminin. Voici quelques-uns des spécimens relevés:

Intelligence: entretenir «des relations secrètes entre personnes appartenant à des camps opposés» (*LPR*).

«Ce grand jour où l'hymen, étouffant la vengeance,
Entre le Parthe et nous remet l'intelligence»
(Corneille dans *LR*).

«Elle prenait ses informations, ayant des intelligences dans les principales banques » (Mauriac dans *L*).

«Forestier, souriant et sérieux... échangeait avec sa femme des regards d'intelligence [...]» (Martin du Gard dans *LGR*).

«[...] qu'elle sera instruite de plusieurs belles connaissances, qu'elle aura l'intelligence de 3 ou 4 langues» (Voltaire dans *LR*).

«Il la trouva gentille, avec ses yeux intelligents et sa bouche moqueuse» (A. France dans *L*).

Pêle-mêle, quelques images jetées: celle du rôle harmonieux dévolu à la femme, celle de sa rouerie et de sa duplicité, celle de ses dons en communication (les dons de polyglotte comme hyperbole de la proverbiale loquacité des femmes), celle de son caractère pragmatique et enfin de sa beauté (l'intelligence devenue, dans le cas de la femme, un attribut physique). L'intelli-

gence chez la femme sera donc essentiellement pratique, dans ses manifestations (sonores ou visuelles) comme dans ses objectifs.

L'étude des verbes et des adjectifs confirme la vocation illustrative du dictionnaire. Les phrases explicatives mettent davantage l'accent sur l'état et la qualité que sur l'action: deux grandes catégories se distinguent autour des notions de dynamisme et d'ouverture. La compétition, l'inégalité dans la diversité et la mission civilisatrice constituent autant d'images profilées aux côtés de la notion d'intelligence.

La définition

Une fois scrutés les méthodologies et les modes de formulations des dictionnaires, il s'agissait d'aborder l'étude du contenu des définitions. À ce niveau, deux constantes, à première vue contradictoires: l'idée de pénétration et celle d'élévation: «action de connaître, de savoir, de *pénétrer* par l'esprit» (*LR*); «le niveau auquel s'*élevaient* les intelligences de cette époque» (*LPR*). Derrière l'idée de pénétration, surgit vite celle d'agression «avoir l'intelligence de quelque chose, la *saisir*, la *pénétrer*» (*LR*) à laquelle était tout aussi rapidement associée l'idée de conception: «l'esprit en tant qu'il *conçoit*» (*LR*).

Conception, pénétration, élévation, termes métaphoriques associés à la sexualité se trouvent curieusement associés: la conception (attribut féminin) se manifestant par des actes masculins (pénétration, élévation).

Une même métaphore «physique» se perpétue au lieu même où on effectue de façon répétitive et obsé-

dante une hiérarchie entre les types d'intelligence et entre ceux qui ont l'intelligence (associée à la puissance; Voltaire dans *LGR* parle de «un être suprême, intelligent. Tout puissant.») et celles qui ne l'ont pas.

Parce que cette notion est d'abord associée à Dieu «suprême intelligence» (*LGR*), plusieurs thèmes y sont accolés: la pureté, la sublimation, l'abstraction, la spiritualité qui sont opposés à ceux de sensation, intuition, corps et matériel. Ces oppositions que l'on retrouve littéralement dans *LR* et *LPR*[8] matérialisent une vision bien hiérarchisée des choses et des sexes puisque les seconds termes sont plus souvent qu'autrement associés (dans l'inconscient collectif) à la femme. De là à émettre un jugement de valeur, il n'y a qu'un pas que franchit *LPL* lorsque, sous le couvert scientifique de rendre compte des derniers développements en psychologie, il décrit un ordre de valeur des différents types d'intelligence:

> Au niveau le plus élémentaire, on trouve les comportements réflexes, puis viennent les comportements concrets liés à une *intelligence pratique* qui est également l'apanage des animaux supérieurs, au sommet est l'intelligence discursive propre à l'homme (p. 533).

L'intelligence pratique, Martin Du Gard, dans la seule citation à sujet féminin du *LGR*, l'attribue à la femme: «Elle avait de grandes qualités, malgré ses travers: elle était douée d'une intelligence pratique assez vive, d'une ténacité à toute épreuve.»

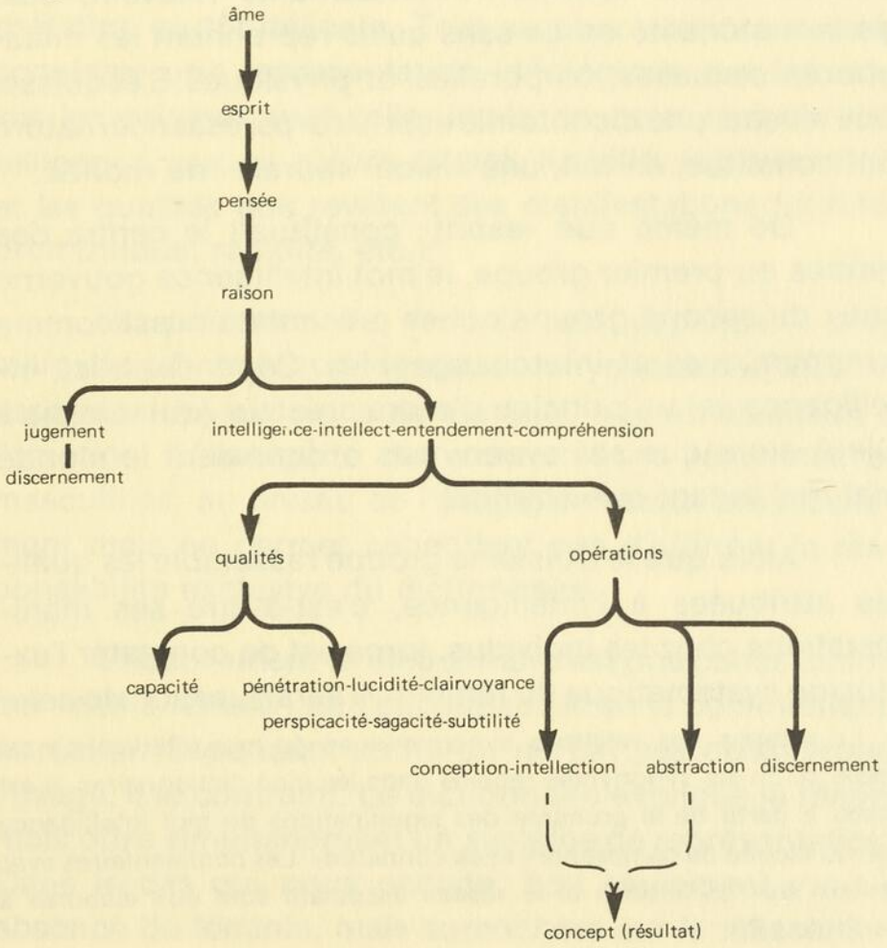
Ainsi, grâce à l'intelligence, l'homme se distingue de l'animal tout en ressemblant de plus en plus à Dieu.

8. *LPR* p. 1017: «L'ensemble des fonctions mentales ayant pour objet la connaissance conceptuelle et rationnelle (opposée à sensation et intuition).»

Alors que la femme se distingue de l'homme par son type d'intelligence pour s'identifier à l'intelligence divine par sa capacité biologique de conception. Par quel revirement de situation l'intelligence comme capacité de concevoir, de se mouvoir et de s'adapter, est-elle devenue volonté de s'élever, de régner et d'assujettir? En vertu de quoi cette hiérarchie entre le spirituel et le matériel, la raison et l'intuition s'est-elle établie?

Le champ sémantique

Peut-être qu'une réponse, au moins partielle, pourrait-elle être obtenue par l'étude contextuelle du terme intelligence ? L'étude des réseaux synonymique, associatif et antonymique permettrait-elle de résoudre ces énigmes ?



Dans le schéma ci-haut[9], se distinguent quatre groupes; le premier incluant les termes âme, pensée, esprit et raison; le second, ceux de jugement, discernement, intelligence, intellect, entendement et compréhension; le troisième concerne les qualités associées à l'intelligence et le dernier ses opérations.

Les quatre termes du premier groupe apparaissent comme synonymes interchangeables sauf que «esprit» est le terme englobant; il est le principe et l'origine des autres qui en sont les manifestations. Les termes et métaphores utilisés pour décrire ces concepts ayant comme thème commun l'immatérialité relèvent, eux, de la matérialité en ce sens qu'ils reprennent les métaphores sexuelles, corporelles et physiques. S'esquisse, à ce niveau, une dichotomie esprit/corps, essence/nature qui constitue, en fait, une vision «morale» du monde.

De même que «esprit» constituait le centre des termes du premier groupe, le mot intelligence gouverne ceux du second groupe qui se présentent aussi comme synonymiques et interchangeables. Cependant, ici, intelligence est un principe d'ordre créateur (qui renvoie à Dieu) alors que ses synonymes ordonnaient le monde matériel autant que spirituel.

Alors que le troisième groupe rassemble les qualités attribuées à l'intelligence, c'est-à-dire ses manifestations chez les individus, force est de constater l'exclusion systématique du féminin: il sera question de *celui*

9. Le schéma des relations synonymiques du mot intelligence est établi selon les synonymes repérés dans les cinq dictionnaires. Il est établi à partir de la première des significations du mot intelligence i.e. «la faculté de comprendre et de connaître». Les commentaires avec renvois aux définitions et le réseau associatif sont eux élaborés à partir du LPR.

qui est perspicace, de la lucidité d'un *observateur,* de la qualité de *celui* qui est en état de faire quelque chose (capacité), etc.

La dernière catégorie, qui concerne les opérations qu'entraîne la pratique de l'intelligence, ne se distingue pas des précédentes en ce sens qu'elle reprend la métaphorisation sexuelle ou sensitive tout en excluant toute allusion à la femme dans son champ.

Les réseaux associatifs et antonymiques du mot intelligence ne seront guère plus loquaces au sujet des femmes. La nature suggestive des termes rend leur interprétation plutôt délicate. Tout au plus pouvons-nous y constater une représentation idéologique qui informe sur les origines (naturelle, innée ou octroyée) de l'intelligence, sur sa nature (clarté, lucidité, logique, etc.) et les qualités que revêtent ses manifestations (dureté, promptitude, rapidité, etc.).

La présence du féminin est cependant plus marquée à l'intérieur du réseau antonymique auquel sont associées des allusions au matériel, à la sensibilité et à l'émotion. L'ambigüité des connotations féminines et masculines, au niveau de l'usage, se résout plus facilement mais ne permet cependant pas d'affirmer la responsabilité exclusive du dictionnaire.

Effectivement le dictionnaire est une construction qui tend à refléter, en l'expliquant et en la commentant, la réalité. Cependant ce miroir ne fait pas qu'entériner l'usage, il le contraint. Le dictionnaire explique la réalité mais offre simultanément un système de représentation. Dans le cas qui nous occupe, non seulement y a-t-il absence du féminin, mais surenchère sur le masculin.

Cette double exclusion de la femme provient de l'omniprésence des auteurs masculins, de la présence grammaticale du générique, de la fréquence du sens spécifique masculin et, à un moindre niveau, d'un ensemble de connotations masculines dans le cas des synonymes, et féminines pour ce qui est des antonymes. L'intelligence apparaît comme un concept défini à partir d'un système qui, lui, exclut et/ou déplace la femme. L'ordre qui y est établi peut se lire à la verticale:

Dieu
|
Esprit
|
Intelligence

Le terme sous-jacent pour chacune des unités lexicales de ce champ sémantique est la conception sous la forme substantive ou verbale («formation d'un concept dans l'esprit humain»). Cette métaphore sexuelle est loin d'être exclusive au seul terme intelligence; n'entend-t-on pas fréquemment les expressions suivantes: «accoucher» d'une pensée, «concevoir» une idée, «violer» une conscience, une cause «engendre» un effet, un écrivain «porte» une oeuvre?

La déportation des femmes

Dès lors, il apparaît que le champ sémantique du mot intelligence offre un parallélisme étroit avec l'ordre du monde qui, lui, serait fondé sur la métaphore sexuelle ou plus précisément biologique.

Pierre Guiraud, dans son ouvrage intitulé *Sémiologie de la sexualité*[10], brosse un tableau intéressant de la connaissance:

10. Pierre Guiraud, *Sémiologie de la sexualité*, p. 75.

Homme — Coït —— Femme ——→ Enfant (ordre biologique)

Dieu —— Logos — Chaos ——→ Cosmos (ordre divin)

Esprit —— Logos — Sensibilité ——→ Pensée (ordre intellectuel)

Selon lui, la connaissance, perçue comme un mode particulier de la création, est représentée suivant un modèle biologique, modèle connu imposé à l'inconnu.

L'intelligence participant du même ordre intellectuel que l'esprit pourrait donc, comme dans les paradigmes précédents, provenir de la liaison de deux éléments durant une même opération où du chaos de l'ignorance proviendrait l'ordre du savoir. Pourtant, alors que dans cette image une propriété masculine, la fécondation, est associée à une capacité féminine, l'enfantement, l'on constate un déplacement symbolique où le pôle important n'est plus le féminin mais le masculin.

La conclusion

Ce déplacement opéré par le dictionnaire résulte d'une longue tradition. Le passé comme le présent du dictionnaire témoigne de sa fonction élitiste malgré sa prétention démocratique.

L'ensemble des glossaires («ancêtres» du dictionnaire) destinés aux écoliers du Moyen Âge (XIIème au XVème siècles) avait pour but de faciliter l'apprentissage du latin: or le latin, déjà à cette époque, n'était plus une langue populaire mais plutôt la langue réservée aux élites. Plus tard, au XVIIème siècle, les grammairiens Vaugelas et Malherbe, établissent la norme française à partir du parler de la noblesse parisienne. Le XVIIIème siècle, période durant laquelle la plupart des grands dictionnaires se développent, constitue une période d'épuration et d'exclusion de toutes les «impu-

retés» langagières. Enfin, avec l'avènement des classes moyennes, le dictionnaire sera utilisé pour solidifier leur position sociale.

Auparavant la fonction du dictionnaire était explicitement prescriptive. Aujourd'hui, fort de l'influence de la linguistique, le dictionnaire se prétend descriptif. Ceci est un leurre. Les dictionnaires bien pensés sont aussi bien (mal?) pensants.

Nous avons pu constater que les dictionnaires ne font pas que rapporter l'usage car quelques fois ils l'ignorent tout à fait: qu'on se remémore le recours aux citations plutôt qu'aux phrases parlées; les références aux acteurs morts plutôt que contemporains; la prédilection pour l'abstrait sur le concret et du savoir historique et scientifique comme structure et référence sur l'observation du quotidien; enfin, l'inégalité de représentation de la femme par rapport à l'homme.

Cette inégalité, H. Lee Gershuny dans *Sexist Semantics in the Dictionary* l'a déjà constatée dans la majorité des explications fournies par le dictionnaire, on utilise des noms ou pronoms masculins dans les phrases (68% par rapport à 23% de féminins, le reste suivant la règle du neutre); trois phrases sont au masculin pour une au féminin[11]; on utilise deux fois plus de mots masculins que féminins. De même, Allen Pace Nilsen, dans *Sexism in English: a Feminist View,* constate que lorsqu'il s'agit de personnages féminins, ils sont toujours accolés au nom de leur mari, compagnon, frère ou époux, les seuls échappant à cette règle ayant participé à des croisades ou à des rébellions.

11. Dans le réseau associatif et connotatif, nous avons retrouvé la même proportion de 1/3 mais à partir d'une méthode plutôt approximative.

La langue comme le dictionnaire constituent parfois des moyens de dissimuler des réalités plutôt que des instruments d'expression: il suffit de constater l'apparition très récente de termes comme racisme, sexisme et pacifisme ou encore l'absence de termes féminins pour un grand nombre de postes de prestige ou de professions.

> Le dictionnaire n'est en aucun cas un invertaire neutre des mots de la langue. Si le choix des mots dignes d'y figurer est en soi révélateur, les définitions le sont tout autant.
>
> Le dictionnaire est une création idéologique. Il reflète la société et l'idéologie dominante. En tant qu'autorité indiscutable, en tant qu'outil culturel, le dictionnaire joue un rôle de fixation et de conservation, non seulement de la langue mais aussi des mentalités et de l'idéologie. Toute révolution devrait s'accompagner d'une réforme du dictionnaire, comme le disait Hugo[12].

La femme est une chose sans nom

Puisque ce sont les femmes qui sont confrontées à leur inexistence dans le dictionnaire, elles doivent tenter de formuler les concepts, d'inventer et d'utiliser des mots qui leur conviennent même si la population en général ne les imitera que beaucoup plus tard.

Pour ce qui est du dictionnaire, voici quelques propositions: utiliser des phrases dans les deux genres; alterner lorsqu'on ne peut utiliser les deux ou utiliser un terme neutre; associer les genres féminin et masculin à une plus grande variété de termes (exemple: un terme masculin avec les mots enfant, vulnérable; un terme féminin avec les mots économie, puissance); faire disparaître le terme générique masculin.

12. M. Yaguello, *op. cit.*, p. 165.

Pour ce qui est du quotidien, l'Euguélionne nous dit:

> Faites des fautes volontairement pour rétablir l'équilibre des sexes. Inventez la forme neutre, assouplissez la grammaire, détournez l'orthographe, retournez la situation à votre avantage, implantez un nouveau style, de nouvelles tournures de phrases, contournez les difficultés, dérogez aux genres littéraires, faites-les sauter tout bonnement.
>
> [...] Si vous voulez exister dans la société, vous devez absolument fabriquer les néologismes qui vous conviennent, sinon, vous n'existerez pas, ni en tant que femme, ni en tant qu'êtres humains [...][13].

Somme toute, il s'agit de faire en sorte que les sujets tabous ne rendent plus tabous les mots qui en parlent.

13. Louky Bersianik, *L'Euguélionne*, p. 230-231.

Références bibliographiques

1. Ouvrages à l'étude

Collectif, *Lexis, dictionnaires de la langue française,* Dictionnaire Larousse, Paris, 1975.

Collectif, *Petit Larousse illustré,* Paris, 1981.

Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française,* Paris, Gallimard/Hachette, Tome 4, 1967.

Paul Robert, *Le Petit Robert,* Paris, 1981.

Paul Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française,* Soc. du nouveau Littré, Le Robert, vol. 3, Paris, 1966.

2. Articles, ouvrages généraux

Louky Bersianik, *L'Euguélionne,* Ottawa, Éd. La Presse, 1976.

Collectif, *Encyclopaedia Universalis,* «Dictionnaire», tome 5, Paris, 1968, p. 554-557.

W. Duncan, «How White is your Dictionary», *ETC,* 1970, vol. 27, no 1, p. 89-91.

Jacqueline Feldman, *Le jeu du dictionnaire,* coll. Esquisse, S.C.E./L'Étincelle, 1980.

Stuart Berg Flexner, «Preface», *Dictionary of American Slang,* New York, Thomas Y. Crowell.

Wilfred Funk, *Word Origins and their Semantic Stories,* New York, Wilfred Funk Inc., 1950.

H. Lee Gershuny, «Sexist Semantics in the Dictionary», *ETC: A Review of General Semantics,* vol. 31, 1974, p. 159-69.

Alma Graham, «The Making of a Nonsexist Dictionary», *Language and Sex, Difference and Dominance,* B. Thorne, N. Henley ed., Newbury House Publishers, 1975, p. 57-63.

Pierre Guiraud, *Sémiologie de la sexualité*, Paris, Payot, 1978.
Casey Miller, Kate Swift, *Words and Women: New Language in New Times*, New York, Anchor/Doubleday, 1976.
Casey Miller, Kate Swift, *The Handbook of Nonsexist Writing*, New York, Lippincott & Crowell, 1980.
Georges Mounin, *Clefs pour la sémantique*, Paris, Éd. Seghers, 1972.
Alleen Pace Nilsen, «Sexism in English: A Feminist View», *Female Studies VI, Closer to the Ground*, Old Westbury, New York, The Feminist Press, 1972.
James Sledd, W.R. Ebbitt, *Dictionaries and that Dictionary*, Chicago, Scott, Foresman and Company, 1962.
Marina Yaguello, «Faut-il brûler les dictionnaires?», *Les mots et les femmes*, Paris, Payot, 1978, p. 165-173.
Marina Yaguello, *Alice au pays du langage*, Paris, Seuil, 1981.

Une nouvelle lecture du Féminin chez Teilhard de Chardin

Marie-Paule Désaulniers

Chargée de cours en philosophie de l'éducation et éducation sexuelle au département des sciences de l'éducation de l'Université du Québec à Trois-Rivières

À l'occasion du 100ème anniversaire de naissance de Teilhard de Chardin de nombreuses manifestations dans le monde ont voulu rappeler l'oeuvre de ce savant, philosophe et théologien, à la fois connu et méconnu. Car si cette pensée reçoit depuis peu un regain d'intérêt, elle est néanmoins restée depuis une dizaine d'années dans l'ombre après avoir connu un succès qui s'apparentait, malheureusement, à une mode. Il est temps de revenir à une étude sérieuse de l'oeuvre de ce penseur, dans un contexte plus serein que celui qui a promu la divulgation de sa pensée dans le monde il y a maintenant trente ans.

Le texte qui suit s'oriente autour de quelques centres d'intérêt qu'il convient de présenter tout d'abord: la vision du monde du père Teilhard et en particulier son appréhension du féminin, les thèmes de l'amour, du

mariage et du rôle de la femme, fondamentaux en éducation sexuelle, et la condition féminine, plus précisément les interrogations actuelles des féministes chrétiennes.

L'objet de cet article est donc de définir la nature et l'étendue des relations qu'entretiennent ces différents thèmes, l'intérêt qu'ils présentent pour la recherche de sens qui caractérise notre époque, et ceci en prenant comme point de référence les écrits teilhardiens et en sachant qu'ils ont alimenté depuis déjà un certain temps une triple réflexion de philosophe, d'éducatrice et de femme. Le thème du Féminin dans la vision du monde teilhardienne est souvent abordé évasivement, utilisé à des fins de justifications extérieures, rarement analysé. Il sera ici étudié en commençant par le thème de l'amour, auquel il s'identifie dans certains écrits de jeunesse, puis analysé en lui-même et finalement mis en relation avec la vie même de son auteur. Il s'agit de savoir si cette vision peut aujourd'hui encore nous éclairer, et si oui, dans quel sens. Il s'agit de chercher et peut-être de découvrir.

1. Les trois «sens» de l'amour

Le thème de l'amour est présent dans toute l'oeuvre de Teilhard où il revêt successivement trois sens qui correspondent aux trois «sens» révélés dans *Le Coeur de la matière*[1]; le sens cosmique, le sens humain et le sens christique. À cet égard ce thème est tout à fait congruent avec la «Weltanschauung» de l'auteur: il n'est ni extérieur, ni contingent. L'étudier, c'est entrer au coeur de cette vision.

1. *Le Coeur de la matière* - Tome XIII des oeuvres, Paris, Seuil, 1976, p. 19-91.

Le sens cosmique de l'amour, c'est son rôle de «force de condensation et de concentration» perceptible dans l'univers. L'amour forme la matière: il est une véritable puissance, une réserve de personnalisation et dans ce cas pour l'auteur, l'amour c'est le Féminin. Il ne semble pas alors déplacé de parler, au niveau physique pur, d'amour des particules. Et au seuil de l'apparition de la vie, l'amour ne changera ni de rôle, ni de nature: Il deviendra seulement plus individualisé et plus différencié. Si l'auteur constate la puissance de l'amour dans l'histoire du monde, ce n'est ni pour le condamner, ni pour le craindre: c'est pour le comprendre et l'utiliser.

> La gravité des fautes contre l'amour n'est pas d'offusquer je ne sais quelle pudeur ou quelle vertu, elle consiste à gaspiller par négligence ou par volupté les réserves de personnalisation de l'univers. C'est cette déperdition d'énergie qui explique les désordres de l'univers[2].

Voici un langage de cybernéticien hanté par le problème de l'énergie, un langage étonnamment actuel.

Le sens humain de l'amour, c'est son rôle de «puissance de liaison intercentrique». À ce niveau, il s'agit moins des manifestations extérieures de sentiments que de la constatation du rôle énergétique de l'amour. Pour Teilhard qui voit l'univers de plus en plus convergent, la matière représente non pas le mal radical, comme c'était le cas en théologie scolastique, mais la direction inverse de l'évolution. Il ne lui semble pas déplacé d'imaginer et de souhaiter pour l'avenir un monde où l'humanité entière serait spiritualisée, universellement chaste[3]. Dans cette optique la chasteté cesse d'être une

2. *L'Énergie humaine* - Tome VI des oeuvres, Paris, Seuil, 1962, p. 93.
3. *Évolution de la chasteté* - Tome XI des oeuvres, Paris, Seuil, 1973, p. 67-97.

fuite de la matière, une peur de la chair, une pratique masochiste: elle est l'issue de l'évolution. Comme souvent dans cette pensée d'une ampleur remarquable, un thème qui jusqu'alors relevait de la vie individuelle ou même de la personne comme celui de l'amour, du péché, de la chasteté devient un thème qui concerne toute l'humanité dans sa démarche vers l'avant.

Le sens christique de l'amour, c'est véritablement son rôle spirituel. Pour le chrétien, aimer c'est «être par union» avec Dieu. L'amour, dont l'histoire est éclairante, éclaire à son tour le passé et l'avenir du christianisme qui devient un «phylum d'amour dans la nature». Alors le but de cette évolution qui commence avec la matière, se poursuit dans le vivant puis dans l'humain, c'est l'union avec le Christ-Oméga dans une «amorisation totale». On a rarement reconnu autant d'importance à l'amour dans une vision du monde, et autant de valeur à ses différentes formes: on lui a rarement fait autant confiance.

Vision de l'amour et vision du monde

Il n'est pas surprenant de constater, à cette étape de la recherche, que les caractéristiques de cette conception de l'amour sont aussi celles de la vision du monde de Teilhard: dynamisme, ampleur, optimisme et intuition initiale corroborée par des découvertes scientifiques.

Dynamique, cette conception de l'amour l'est assurément puisqu'elle le définit en termes de mouvement, de spiritualisation progressive de l'individu et de l'humanité. La morale cesse alors d'être fixiste, dogmatique et réductrice: elle devient morale de croissance. La chasteté, comme nous l'avons vu, devient le point ultime du mouvement de complexité-conscience autant

pour l'individu (il faut se rappeler que Teilhard a défendu le célibat des prêtres) que pour l'humanité. C'est vraiment une sublimation d'énergie; ce n'est ni une fuite, ni une répression.

Ample, cette vision de l'amour l'est aussi puisqu'elle s'étend au monde entier et ne se réduit pas au niveau humain. Elle éclaire rétrospectivement l'histoire de l'univers et celle du christianisme; elle situe tout particulièrement l'Incarnation. Mais elle est aussi prospective car Teilhard voyait en l'amour, dans un avenir proche qui est maintenant notre présent, la seule solution aux problèmes de l'humanité en voie de socialisation. C'est sa seule réponse «politique», au sens grec du terme, à la guerre, aux collectivismes de droite et de gauche et à l'anarchie.

Optimiste, cette vision de l'amour l'est à l'évidence. Elle réfute avec une force convaincante diverses peurs qui nourrissaient la pensée catholique du début du XXème siècle et s'exprimaient dans la littérature avec Claudel, Bernanos ou Mauriac: peur du monde, peur de la chair, peur de la femme. Si une partie des écrivains catholiques se réclament maintenant de Teilhard de Chardin, ce n'est pas une raison pour oublier qu'ils ont constitué les premiers et les principaux adversaires d'une pensée audacieuse qui osait refuser le jansénisme et son mépris du monde, le puritanisme et son mépris du corps, la misogynie et son mépris de la femme. Pour dire les choses encore plus clairement, le regard que l'auteur a posé sur la sexualité fut plutôt celui de l'homme de science qui constate que celui du pharisien qui accuse.

Vision intuitive au départ, puis déductive: c'est ainsi que se présente cette vision de l'amour. Elle est liée aux autres intuitions de jeunesse qui sont relatées dans les *Écrits du temps de la guerre*, et qui ne se sont jamais démenties tout au long de son oeuvre. Le travail scientifique d'observation, de déduction et d'analyse du réel n'a fait que renforcer des visions initiales: le visionnaire n'a pas été détruit par le savant, à la grande surprise des autres savants.

2. Le Féminin selon Teilhard

Nous avons vu que pour Teilhard le Féminin est une force de concentration et d'union: c'est «l'unitif» et c'est l'amour. Mais le Féminin est bien plus un principe d'attraction et d'union qu'une image, même séduisante. En d'autres mots, le Féminin, ce n'est pas la femme, c'est encore moins les femmes. Qu'on ne se méprenne pas: il ne s'agit pas d'une distinction sémantique inutile. Il s'agit d'un niveau de langage et de préoccupation particulière qu'il est important de saisir, sous peine de tomber dans des interprétations *ad hominem* suspectes et de chercher en pure perte des confidences scabreuses.

Le Féminin est d'abord une présence réelle, sensible, incarnée dans des personnes particulières. Cela n'a rien à voir avec un principe métaphysique ou une idée. Parce que le Féminin se confond avec l'amour, sa présence est évidente, irréfutable. Le Féminin était là dès le commencement. «Ab initio creata sum», c'est par ces mots que débute *L'Éternel Féminin*[4], texte qui contient l'essentiel de cette vision. Le Féminin sera présent pendant toute la durée de la montée vers Oméga. Une

4. *Écrits du temps de la guerre, L'Éternel Féminin*, Paris, Grasset, 1965, p. 249-262.

fois encore, cette interprétation de l'existence ontologique et chronologique du Féminin va gêner les lecteurs du texte de la Genèse et encourir les mêmes critiques que les notes sur la création et le péché originel. Elle faisait surtout une part nouvelle, trop belle et trop importante au féminin. Pour cette raison elle fut considérée comme dangereuse, lue avec suspicion et éditée tardivement. Il est temps maintenant d'aller retrouver ces textes, de les relire à la lumière des recherches actuelles sur la nature et le rôle de la femme dans et en dehors de l'Église.

Cette présence du féminin est donc essentielle, ce qui est déjà nouveau et dérangeant: il y a relativement peu de penseurs qui se soucient de l'existence de l'amour, et reconnaissent celle du féminin. Moins nombreux encore sont ceux qui accordent à cette existence une signification, a fortiori une signification positive. Avec Teilhard, le Féminin spiritualise, amorise, unifie. En conséquence la femme cesse d'être présentée comme la tentatrice et la corruptrice: celle qui attire l'homme vers la matière. Elle cesse de n'être qu'un danger. Elle cesse aussi d'être l'unique responsable de l'existence du mal et du péché. Les effets de ce changement de point de vue sont loin d'être acceptés en théologie, et en éducation, notamment en éducation sexuelle. Ils ont néanmoins été suffisamment perçus pour provoquer quelques remous.

Il faut reconnaître que la façon dont le père Teilhard a parlé du Féminin, si elle a séduit de nombreux lecteurs, en a aussi éloigné beaucoup d'autres. C'est dans un langage d'une grande beauté et d'une force poétique étonnante que le Féminin est décrit. L'ensemble des textes qui en expriment la puissance, et en particulier la clausule du *Coeur de la matière, le Féminin ou l'uni-*

tif, nous le décrivent comme une lumière éclairant le monde. On retrouve le thème des mystiques: celui de la vision, de la Lumière et pour Teilhard, de la diaphanie. Parler de l'amour et parler du Féminin, c'est dire la même chose, avec les mêmes mots. Voilà qui a permis aux rationalistes, aux scientifiques et aux esprits secs d'attribuer à l'auteur de ces textes l'épithète ironique de «poète» ou de «mystique», afin d'éviter de se confronter avec l'ensemble de son oeuvre.

Le Féminin est donc cette lumière qui se révèle progressivement à la conscience et qui permet à chaque personne de devenir plus totalement elle-même, plus totalement consciente aussi: «Il sensibilise l'intelligence et excite les puissances d'aimer.» En affirmant ceci, Teilhard est implicitement passé du rôle du Féminin comme principe spiritualisant au rôle des femmes dans la société et dans son milieu social. En effet quand l'auteur attribue au féminin ce rôle de révélateur, de sensibilisateur, de médiateur, il attribue également aux femmes qui l'entourent les rôles de révélatrices, de sensibilisatrices, de médiatrices, les rôles traditionnellement échus aux femmes éduquées chrétiennes du début du XXème siècle: vie du coeur, sensibilité, action discrète et indirecte, confidence, dévouement. Mais par contre, peu ou pas de vie intellectuelle, si ce n'est pour aider l'autre à se révéler à lui-même; pas de vie sociale, pas de création si ce n'est l'aide à la création de l'autre; pas de vie professionnelle, si ce n'est l'aide à la réussite de l'autre. Et l'autre dans ce cas, c'est l'homme: le père, le mari, le fils, l'ami. À dire vrai, il était tentant d'attribuer aux femmes réelles divers rôles sociaux correspondant aux caractéristiques du Féminin; c'est ce que la société n'a pas manqué de faire, en particulier le milieu bourgeois

et la droite catholique qui en a vivement déduit une vocation éternelle de la femme[5]: femme au foyer, mère, muse et confidente. Elle est celle grâce à laquelle les choses se font, mais elle ne fait rien elle-même. Ce que j'affirme à propos du Féminin pourrait aussi bien être dit de la politique teilhardienne, puisqu'elle a été, elle aussi, récupérée par la droite. L'histoire de la diffusion de cette pensée est à ce propos bien étonnante puisque ce sont ses premiers adversaires qui semblent actuellement en être les dépositaires et les commentateurs. Nous l'avons vu à propos de la théologie, nous le revoyons à propos de la politique et de la condition féminine. Or il y a quelque danger à limiter et à scléroser ainsi une pensée qui n'appartient à aucun groupe social ou religieux, mais qui appartient au monde.

Une lecture nouvelle des mêmes textes sur le Féminin pourrait amener de tout autres conclusions. Par exemple, que le Féminin est un principe sensibilisateur au coeur de chaque individu, donc qu'il n'appartient pas plus à l'homme de sensibiliser la femme qu'à la femme de sensibiliser l'homme. Par exemple encore, que reconnaître la femme comme exclusive dépositaire des qualités de coeur est une preuve, même généreuse, de sexisme. Et en général, que la notion du Féminin comme force d'amorisation dans l'univers ne permet pas d'en déduire des rôles sociaux limités et définitifs. C'est, bien sûr, un débat qui n'avait pas lieu à l'époque où les textes fondamentaux ont été écrits, ni même au moment de leur publication. Mais c'est un débat qui existe maintenant et dont on ne peut faire abstraction: il impose une tout autre lecture des écrits de Teilhard de Chardin,

5. P.A. Devaux, *Teilhard et la Vocation de la femme*, Carnets Teilhard no 12, Éd. universitaires, 1964.

3. L'expérience intime du Féminin

Parler du Féminin chez Teilhard comme d'une théorie serait inexact et rendrait peu justice à la vie de son auteur. Cela ne permettrait pas non plus de comprendre le lyrisme avec lequel il s'est exprimé à ce sujet. Il convient maintenant d'établir une relation éclairante entre cette vision et la personne et la vie de l'auteur.

Il est remarquable et déroutant de constater à la lecture des textes de Teilhard, de ses lettres et des témoignages de ses contemporains, à quel point chez lui l'affectivité n'a jamais été séparée de l'intellect, le coeur de l'esprit, l'homme de l'oeuvre. Lire ses écrits, c'est entrer en contact avec une personne d'une richesse immense aux multiples charismes. Rencontrer ses amis, c'est faire encore maintenant l'expérience de ce charisme qui a donné lieu à un véritable engouement pour sa pensée. Nous sommes toujours tributaires de cette mode teilhardienne caractérisée par l'utilisation d'un métalangage hyperaffectif et par l'absence d'esprit critique de certains admirateurs inconditionnels. Si cette mode a permis la diffusion de son oeuvre, dans certains milieux, elle a également dégénéré en une sorte d'idolâtrie qui, tout compte fait, n'a pas servi cette pensée: il est temps d'en revenir. Cela ne signifie pas qu'il faille, dans un mouvement inverse, refuser de reconnaître les qualités de coeur de Teilhard: sa sensibilité, son énergie, son enthousiasme, sa générosité. Il invite lui-même l'humanité qui s'est déjà dotée d'un système nerveux, grâce aux moyens de communication, à se trouver un coeur. Dans la phraséologie féministe actuelle, on pourrait dire que Teilhard a accepté son côté féminin, et l'a intégré à ses expériences de vie, à son ministère et à son

oeuvre. En particulier, il a maintes fois exprimé, de la plus belle façon, son amour de la vie, de l'univers[6], des personnes, de Dieu. Et même au point de vue intellectuel, le coeur est encore présent sous la forme de l'intuition, des visions mystiques exprimées dans les premiers écrits, comme nous l'avons vu pour le Féminin.

C'est dans son autobiographie spirituelle, *Le Coeur de la matière* qu'il a, en toute sincérité, exprimé sa gratitude pour celle qui l'a aidé à devenir vraiment lui-même, celle qui lui a révélé la puissance du Féminin, sa cousine Marguerite. Et cette expérience s'est poursuivie, sous d'autres formes, tout au long de sa vie: dans la famille, les voyages, les rencontres scientifiques, le travail, la vie sociale.

> À partir du moment où (...) j'ai commencé à m'éveiller et à me formuler à moi-même, rien ne s'est développé en moi que sous le regard et sous l'influence d'une femme.

Les influences féminines sont donc évidentes, nombreuses et leur apport aisé à reconnaître aussi bien dans la correspondance que dans le journal intime. Si Teilhard avoue être redevable à ces différentes personnes d'avoir été aidé et compris, il paraît alors moins étonnant qu'il ait choisi de léguer son oeuvre à une femme, sa secrétaire fidèle; grâce à elle, cette oeuvre a été préservée, défendue, étudiée, publiée. C'est également une femme qui, la première, a osé étudier sa pensée d'un point de vue philosophique[7], au grand scandale de ses collègues. Autrement dit si Teilhard a chanté le Féminin, s'il a reconnu l'influence et la valeur de certaines femmes de qualité dans sa vie, c'est aussi grâce

6. *Hymne de l'univers,* Paris, Seuil, 1961.

7. Madeleine Barthélémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin,* Paris, Seuil, 1963.

à quelques-unes d'entre elles qu'il a été reconnu: elles lui ont bien rendu l'estime qu'il avait pour elles.

Les lecteurs de Teilhard savent aussi qu'il s'est beaucoup intéressé à la question du mariage chrétien, à l'amour dans le couple et que l'on peut trouver, disséminé dans son oeuvre, tout un ensemble de discours de mariage prononcés pour des parents ou des amis. Ces textes gardent aujourd'hui toute leur force et leur radicale nouveauté par rapport à la tradition chrétienne, obnubilée par la fonction de reproduction du mariage. Rappelons ici que l'auteur reconnaît que l'un des sens du mariage chrétien réside dans la fécondité, mais que c'est loin d'être le seul et le plus important, et ceci pour plusieurs raisons. D'abord parce que la terre arrive déjà à un taux de surpopulation. Ensuite parce que l'amour entre les époux grandit après la période de reproduction. Et enfin, en raison de la spiritualisation progressive de l'humanité et de sa démarche collective vers la chasteté. Nous sommes loin ici des querelles byzantines, engendrées par l'Église, sur les méthodes naturelles ou artificielles de contraception. De plus l'amour charnel des époux n'est plus considéré a priori comme un péché, comme le péché de la chair. Le péché contre l'amour, c'est plutôt la réduction de l'autre à un corps, la possession réductrice du corps de l'autre.

Dans cette affirmation, il rejoint essentiellement la thèse féministe de la femme-objet et son analyse de la pornographie, de l'érotisme et de la violence sexuelle. En général nous n'avons pas tiré les conséquences possibles de cette interprétation des péchés contre l'amour en éducation chrétienne et en éducation sexuelle, bien que nous cherchions encore une façon plus ou moins artificielle d'intégrer les valeurs dans une telle

éducation. Peut-être aurions-nous avantage à examiner plus sérieusement le thème de la possession de l'autre à la lumière de ce que Teilhard dit de la bourgeoise: «*Avoir plus s'oppose à être plus.*» Or l'amour est d'abord une possibilité de croissance, une façon de devenir plus, si on a la sagesse d'obéir à ses lois, qui sont les suivantes: la différenciation spirituelle des époux, le refus de l'égoïsme à deux et du repliement sur soi, et l'ouverture à la transcendance grâce à l'existence «au-dessus de deux êtres qui s'aiment du centre ultime de leur coïncidence». La pensée dialectique du père Teilhard dépasse l'habituelle opposition entre un mariage lié à la reproduction et un célibat consacré lié à la fuite de l'autre sexe. Pour lui une troisième voie est possible qui intégrerait par une synthèse la puissance spirituelle du Féminin. Là encore l'opposition matière-esprit est dépassée de même que les codes légalistes hérités du passé. Et pourtant, tout le débat récent sur l'éducation sexuelle au Québec a montré la persistance de telles oppositions entre corps et esprit, vie sexuelle et vie spirituelle, procréation et plaisir, qui ont été au centre même du débat et ont alimenté toute une fausse querelle à propos de la moralité de l'éducation sexuelle.

Cette présentation de la place du Féminin dans la vision du monde teilhardienne permet de constater la force, l'ampleur, la justesse et la nouveauté de cette vision, aussi bien dans la présentation du rôle du Féminin dans l'histoire de l'univers que dans celle de l'amour et du mariage chrétien. Et pourtant, elle s'est exprimée en tenant compte de toutes les limites dues à l'éducation reçue, au milieu social où elle a pris naissance et au contexte historique. Il n'est que trop évident que cette pensée a été rapidement limitée, utilisée à des fins de

légitimation de rôles sociaux, en particulier du rôle de la femme, que l'on peut maintenant décoder et réfuter. Le 100ème anniversaire de naissance de Teilhard de Chardin est une occasion de retourner aux textes, à la radicale nouveauté de cette pensée immense pour chercher, non pas des réponses, mais des voies de croissance. Une de ces voies pourrait être la reconnaissance de la place et du rôle du Féminin dans toute démarche de conscientisation, qu'il importe de prendre en considération au moment où le mouvement féministe semble tourner en rond et où les chrétiennes féministes inaugurent une autre parole.

Une autre voie pourrait être la remise en cause des catégories fixes masculin/féminin, esprit/matière, sexualité/spiritualité, qui inhibent la pensée et l'action. Une autre, enfin, consisterait en la suppression du morcellement des connaissances et du primat de la raison au profit d'une intégration des différentes connaissances en synthèse et des différentes composantes humaines, coeur, corps, esprit. C'est la condition du progrès harmonieux de l'individu et de l'humanité.

Écritures de femmes

CEGEP Édouard-Montpetit
du 8 au 29 mars 1984

«La littérature est la mémoire du verbe écrire.»

Yolande Villemaire

Les écritures de femmes ont commencé à se manifester comme position libidinale et politique à travers le corpus de la littérature des années 70. Avec des auteures comme Nicole Brossard, Louky Bersianik, France Théoret, Denise Boucher, Jovette Marchesseault, Yolande Villemaire et beaucoup d'autres, la littérature québécoise allait se transformer pour devenir attentive à ces questions posées au corps et à l'imaginaire à travers des mots qui écrivent l'«essentielle».

La parole des femmes a pris la place qui lui revenait sur l'échiquier des idées et des productions culturelles analysables. À parcourir ces productions actuelles on peut sentir l'avènement de réflexions répondant à des stratégies qui avaient été évacuées de l'Histoire. La

marque de ces écritures s'est fait entendre dans l'ensemble des démarches de la pensée contemporaine. Signe des temps et signe de transformation, le féminisme a changé notre façon de percevoir l'existence et les valeurs véhiculées en cette fin de millénaire.

Du 8 mars (journée internationale de la femme) au 29 mars, le GREL (groupe de recherche en littérature) a organisé des rencontres, des expositions de livres, des visionnements de vidéos, des lectures permettant de prendre le pouls de ces nouvelles conjonctures du culturel et du social. Des auteures ont témoigné de pratiques plurielles. Des mots ont circulé. Des écritures de femmes nous ont parlé de *la mère des herbes,* de *l'écran,* de *la peau familière,* de *la cohorte fictive.*

Claude Beausoleil

L'ÉCRITURE AU FÉMININ

Depuis que le féminisme occupe le devant de la scène idéologique, la présence des femmes en littérature s'est davantage affirmée. La multiplication des réseaux: librairies, collections, centres d'études féminines a provoqué et alimenté plus d'un débat auquel se joint aujourd'hui le groupe de recherche en littérature (GREL).

Cette présence soudainement plus palpable des femmes dans les différents réseaux culturels se répercute aussi, et avec justesse, dans le monde de l'enseignement. Peu à peu la problématique de l'écriture au féminin s'introduit dans le cadre des cours de littérature au CEGEP. Malgré cette multiplication des efforts, il se trouve encore des réticences à amorcer le débat. Plusieurs mettront en doute la validité d'un tel questionnement. L'écriture au féminin existe-t-elle seulement?

Jadis une paralittérature

Comme en témoignent les nombreuses réserves devant des mots récemment et officieusement féminisés tels que «auteure» ou «écrivaine», affirmer la spécificité féminine dans l'écriture s'avère une entreprise périlleuse. Non seulement l'émergence d'une pareille écriture libérée des schèmes et discours masculins patriarcaux procèdent d'un cheminement particulièrement audacieux, mais encore les quelques manifestations heureuses de cette démarche décolonisatrice sont immédiatement confrontées à un scepticisme général.

D'autre part, parler de cette écriture, tenter de la définir et de la décrire s'oppose radicalement à l'effort de décloisonnement que tentent les femmes. Identifier l'é-

criture féminine risque de la marginaliser et d'en faire une paralittérature. Encore récemment nos historiens de la littérature ne «ramassaient»-ils pas en un chapitre, rarement le premier!, «nos auteures féminins»...

Malgré la rareté d'ouvrages disponibles sur la question, l'Écriture au féminin doit échapper à toute velléité de recensement exhaustif. Chercher à l'identifier par une énumération de procédés ou de thèmes peut sembler aussi loufoque et dérisoire que de prétendre étudier l'écriture universelle. L'écriture au féminin revendique à la fois sa dissidence et son appartenance au social et au culturel car si elle s'affirme comme «autre» ce n'est pas tant dans un souci d'isolement mais plutôt de réappropriation de l'univers.

L'approche de l'écriture au féminin dévoile l'existence d'une écriture masculine. Elle confronte et permet d'élucider les fonctionnements sociaux. Elle dénonce le rôle désignatif de la langue mais plus encore elle ouvre de nouvelles perspectives intellectuelles remettant en cause l'ordre et l'idéologie sur lesquels repose notre civilisation. Choisir de parler de l'écriture au féminin c'est nécessairement questionner l'ordre des choses et des discours.

La littérature des femmes

Pourtant l'écriture au féminin n'est pas uniquement une écriture militante, elle est aussi une écriture désirante. Elle déborde le témoignage intimiste ou le texte polémique. Toute déployée, elle est attentive à la part sans cesse occultée et tue des femmes. Elle tente de «déplacer» pour faire place à la gynilité. Amenée et préparée par les différents courants idéologiques et intellectuels de ce siècle, elle explore des champs inconnus afin de redonner aux femmes la pleine capacité

de reconnaître leurs propres pensées et perceptions. Lorsqu'elle dénonce la transparence de l'énoncé et qu'elle en déstructure la linéarité c'est pour mettre au monde une écriture fidèle au corps.

Pour l'écriture féminine il n'y a pas de ligne juste, il y a le «je». Un je-sujet qui apprend à s'articuler mais aussi à se conjuguer en «nous». Un «je» si longtemps refoulé que son dévoilement nous révèle un imaginaire jusqu'ici insoupçonné. Impudique, l'écriture au féminin aborde la sexualité polymorphe détachée de toute entrave sociale et les fonctions reproductrices libérées de tout tabou. Mais surtout elle démystifie les principes d'autorité et de théorisation niveleurs.

Elle révèle la subjectivité à l'origine de tous les systèmes positivistes ou scientifiques. Elle laisse la place au réel. Et parce qu'il est mouvant, elle est parole renouvelée.

L'étude de cette écriture sans cesse à conquérir participe du défi. S'il s'avère impossible d'en identifier globalement la spécificité, il n'en demeure pas moins qu'on y retrouve une certaine uniformité redevable, sans doute, à la situation qu'occupe habituellement la femme dans la société. L'écriture au féminin se place toujours en marge des systèmes qu'ils soient économiques ou linguistiques. Les mots ne lui rendent pas justice et elle est sans cesse confrontée à leur incapacité de rendre compte de son existence comme de ses expériences. Sans cesse à mi-chemin entre l'interdit et l'indicible, au milieu des silences et des amnésies, elle mesure l'urgence d'une «chambre à soi» pour chaque femme qui est en nous.

Écriture du désir et donc de la transgression, elle tente avant tout de trouver un espace au féminin. Son

expérience et son étude à l'intérieur de cadres scolaires peuvent sembler à première vue irréalisables voire contradictoires. Elles peuvent témoigner d'une ultime récupération visant à en faire une mode passagère. Pourtant elle a beaucoup à montrer et participe d'une pensée critique fascinante qui constitue l'expression de la plus profonde révolution culturelle de ce siècle.

Lysanne Langevin

PROGRAMME

8 mars

Ouverture
Exposition de livres de femmes à la bibliothèque.
Vidéo à midi *Les mots/maux en silence.*
12 h (local F-002)

14 mars

À midi: Galerie d'art
Conférence: l'aventure littéraire des femmes, auteure invitée: Jovette Marchessault.

15 mars

À midi au F-002
Vidéo — Nicole Brossard.

21 mars

À midi: Galerie d'art
Lecture: Denise Desaultels, Louise Dupré, Monique LaRue.

22 mars

À midi au F-002
Vidéo — Denise Boucher et Yolande Villemaire.

28 mars

À midi: Galerie d'art
Lecture de textes de femmes par des étudiantes (semaine culturelle).

29 mars

À midi au F-002
Vidéo — *Chaperons rouges.*

Comité d'organisation:

Claude Beausoleil
Jean-Paul Daoust
Lysanne Langevin
Danielle Laplante
Louise Vigeant
du département de Français

TABLE DES MATIÈRES

Liminaire ..... p. III
La philosophie du «grand cercle»
Réal Rodrigue ..... p. 1
Lecture de «L'Utopie»
Michel Lavoie ..... p. 17
Crise de l'imaginaire?
Michel Morin ..... p. 43
Jean-Jacques et l'imaginaire
Claude Bertrand ..... p. 71
Le rôle des «sciences de la culture»
dans une science sans domination
Gérard Raulet ..... p. 89
Comment concilier savoir, existence
et utopie?
Alain Massé, Daniel Babin,
Jean-François Méthot ..... p. 105
Couples
Pierre Bertrand ..... p. 137
La symbolique de l'eau
dans «Le chant du monde» de Jean Giono
Diane-Ischa Ross ..... p. 155
Le mauvais genre
Lysanne Langevin ..... p. 181
Une nouvelle lecture du Féminin
chez Teilhard de Chardin
Marie-Paule Désaulniers ..... p. 203
Écritures de femmes
(8 mars - 29 mars) ..... p. 219

CRITERE

Automne 1983 • Numéro 36

Le nouveau paysage mythique 1

Liminaire

Le nouveau paysage mythique

Les miroirs de Narcisse
Monique Vermette 13

Les médecines douces
Jacques Dufresne 35

Du B.B.Q. à la serre
Hélène Bernier, Lise Bouchard 51

La Science-Fiction, ou le mythe moderne
Elisabeth Vonarburg 57

Le rêve technologique
Marc Sévigny 65

L'informatique, impact social
Michel Beaudry 79

«Le rêve passe...»
François Baby 97

L'impossible voisinage à Longueuil
Diane-Ischa Ross 103

Bar Microcosme
Jean-Paul Daoust 113

Les coopératives au Québec
Guilbert Fortin 117

L'Imaginaire
(lauréats du concours Critère 1982-1983)

L'Imaginaire et l'Art
François Godin 127

Les annonces de bière à la télévision
Jean-Yves Côté 147

L'Imaginaire dans *Les fous de Bassan* d'Anne Hébert
Christiane Charette 167

CONSIDÉRATIONS

Revue de philosophie
Sommaire du vol. 6, no 1

— Avant-propos

— Introduction

— Daniel ASSELIN:
Société et philosophie. Préliminaire. Compte-rendu de l'atelier. Prolongements. Le mythe de la démocratie.

— Eric TURGEON:
Science et philosophie. Préliminaire. Compte-rendu de l'atelier. Prolongements.

— Isabelle MOISAN:
Femme et philosophie.
Préliminaire: Isabelle MOISAN.
Compte-rendu de l'atelier: Isabelle MOISAN.
Prolongements: Isabelle MOISAN, Francine OUIMET. Julie CAUMARTIN.

— Jacques VAILLANCOURT:
Écriture et philosophie.
Préliminaire: Jacques VAILLANCOURT.
Compte-rendu de l'atelier: Jacques VAILLANCOURT, Nicole AUDIFFREN.
Prolongements: Jacques VAILLANCOURT.

— L'assemblée / noté par Nicole AUDIFFREN.

— Courrier du lecteur

— Chronique

Institution: **$15.00**
De soutien: **$10.00**
Régulier : **$7.00**
Étudiant : **$6.00**
Unité : **$2.50**

CONSIDÉRATIONS
Faculté de philosophie
Secrétariat, bur. 644
Tour des Arts
Université Laval
Ste-Foy, G1K 7P4



La petite revue de philosophie