LA PETITE REVUE DE PHILOSOPHIE

SOMMAIRE

Printemps 1983
Vol. 4, no 2

Collège Édouard-Montpetit, Longueuil, Québec.

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

Comité de rédaction:
Pierre Aubry
Louise B. Guérin
Brigitte Purkhardt
Réal Rodrigue
Collaboration spéciale: Nicole Godin

Co-direction:
Claude Gagnon
Claude Giasson

Administrateur délégué (intérimaire):
Paul Filion

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 1983
Bibliothèque nationale du Canada: ISSN 0709-4469
Périodique semestriel: prix du numéro **3,50$** (**3,00$** étudiants)
abonnement institutionnel annuel **12,00$**
Vol. 4, no 2, printemps 1983.

La petite revue de philosophie

LIMINAIRE

Faut-il dire, comme plusieurs, que la connaissance que nous avons des autres reste foncièrement analogique? Chose certaine, que ce soit le pianiste canadien Glenn Gould ou les personnages légendaires Tristan et Yseult, on n'entre dans leur univers qu'à la faveur du nôtre.

Mais cela pose inévitablement le problème de l'interprétation. Le lecteur ou l'auditeur sont-ils jamais sûrs de bien entendre ce que l'oeuvre communique? Ne sont-ils pas au fond dans la même situation que l'artiste qui joue une composition de Bach ou Beethoven? Glenn Gould, nous dit-on, n'était plus embarrassé par l'idée d'une musique originaire qu'il lui faudrait reproduire telle quelle. Cela signifie-t-il qu'il s'abandonnait à l'arbitraire, qu'il croyait projeter à la lecture des notations musicales une émotion qui n'appartiendrait en droit qu'à lui? Ghislaine Guertin tente de nous montrer en quel sens il faut comprendre la poïétique du célèbre pianiste.

La lecture de François d'Apollonia propose une nouvelle interprétation du grand mythe d'amour. Alors qu'on est porté à croire, et c'est ce que suggère le philtre magique, que fatalement le désir entraîne les célèbres amants à transgresser tout interdit, il voit au contraire une part de complicité qui passe généralement inaperçue aux yeux des critiques.

Ces exemples nous montrent que la fonction de l'interprète, comme du critique intelligent, est de nous éduquer à voir le réel toujours sur fond d'imaginaire ou encore, ce qui revient peut-être au même, à voir l'ima-

ginaire sur fond de réel. Ce qui est vrai, c'est que l'un communique à l'autre par l'intermédiaire des signes, et que les événements qui font l'histoire deviennent dès lors à leur tour des signes qui demandent à être interprétés.

De telles préoccupations ne sont certes pas étrangères aux philosophes polonais. À travers le tableau que brossent pour nous Joanna Górnicka et Andrzej Kawczak, on aperçoit diverses tentatives pour éclaircir entre autres tout ce qui touche la connaissance. Entre les idéalistes qui soutiennent que c'est l'esprit qui constitue les choses et les matérialistes qui prétendent au contraire que nos représentations ne font que les refléter, on voit une pensée qui s'affirme et qui cherche à éviter ce double écueil. La complexité de ces diverses tentatives, qui n'évite pas les contradictions, nous montre bien la ferveur mais aussi les difficultés politiques de cette pensée.

Les textes de Louis Simard et Normand Guévremont, de Robert Hébert, soulèvent également le problème de la compréhension que nous avons des événements qui surviennent un peu partout dans le monde, particulièrement en Pologne. Jusqu'à quel point leur interprétation rencontre-t-elle celle des individus qui les vivent directement? Mais c'est peut-être aussi en assumant ce risque, en le courant, que l'on se donne la chance de mieux rencontrer les autres et d'ouvrir une brèche vers la vérité.

L'équipe de «La petite revue de philosophie» est donc particulièrement heurese d'offrir aujourd'hui des textes qui font plaisir mais aussi qui tentent d'aller au-delà d'événements qui hantent forcément nos vies, qu'ils soient littéraires au sens le plus large du terme

ou plus spécifiquement politiques. De plus, en publiant le texte «La philosophie polonaise au XXe siècle», c'est pour nous une façon de souligner l'intérêt que nous portons au XVIIe congrès mondial de philosophie. Nous voulons ici remercier tous ceux et toutes celles qui ont pu contribuer à la réalisation de cet important projet.

Indiquons enfin, pour les lecteurs du dernier numéro de la revue, que l'article de Michel Dufour provenait de «Revue et Corrigées, vol. 1, no 3», une publication du CEGEP Maisonneuve animée par Marc-Fernand Archambault.

Réal Rodrigue

La poïétique de Glenn Gould (1932-1982)

Ghislaine Guertin

Professeur au département de philosophie

«Je veux savoir si tu es un créateur ou un traducteur en quelque sens que ce soit; si tu crées, tu fais partie des hommes libres; si tu traduis, tu es leur esclave et leur instrument.»

Nietzsche, *La Volonté de puissance.*

La musique, comme le drame, dépend pour sa réalisation complète, d'une partition ou système de notation conçu pour la réplique. Cette reproduction par l'exécution, condition essentielle à la représentation de l'oeuvre, ne saurait toutefois être comprise en tant que simple répétition, imitation ou copie de l'original. En effet, le texte produit par le compositeur contient une série d'éléments: indications de doigté, de phrasé, de tempi, de nuances, d'accentuations, qui nécessitent de la part de l'exécutant, une interprétation, une recréation. Il reviendrait ainsi à l'exécutant de faire advenir à l'existence une oeuvre qui n'est pas originellement la sienne, en d'autres termes, de représenter l'oeuvre du

compositeur «selon le sens qu'il y trouve».[1] Cette initiative créatrice de l'exécutant résulte de sa propre «poïétique»,[2] c'est-à-dire d'un ensemble de facteurs provenant par exemple de sa sensibilité, de son imagination, de sa formation musicale, de sa situation historique, de sa connaissance du compositeur, de ses options esthétiques et philosophiques, etc. L'exécutant, homme, individu, se dit, se déclare en actualisant la trace de la pensée et des intentions du compositeur:

> «L'important, affirme le compositeur Pierre Boulez, c'est la greffe, la création à partir de la proposition fournie par l'oeuvre. Inestimable s'avère l'enrichissement qui se produit par la greffe d'une pensée sur une autre, d'une attitude sur une autre.»[3]

Le pianiste-virtuose canadien Glenn Gould, décédé en octobre dernier, nous en offre l'expression exemplaire. L'exposé d'un volet de sa «poïétique», savoir,

1. H.G. Gadamer, *Vérité et Méthodes*, Paris, Éd. du Seuil, 1976, p. 46.
2. Étienne Gilson entend par le nom de «poïétique», tout ce qui conditionne le travail de l'artiste au terme duquel «quelque chose existe qui n'eût pas existé sans lui» (*Introduction aux arts du beau*, Paris, Vrin, 1963, p. 79). Ce même terme situé dans le cadre des *Fondements d'une sémiologie de la musique* renvoie à l'un des pôles de la tripartition de Jean Molino selon laquelle l'oeuvre musicale est considérée à la fois en elle-même dans sa réalité matérielle (niveau matériel), en tant que produite par un compositeur (niveau poïétique) et reçue par un auditeur (niveau esthétique): «Relève du domaine poïétique tout ce qui conduit de la conception à la réalisation de l'oeuvre musicale: les conditions philosophiques, sociologiques, psychologiques, historiques, esthétiques, matérielles qui motivent ou conditionnent le créateur jusqu'à ce que l'oeuvre soit considérée comme achevée.» J.J. Nattiez, *Fondements d'une sémiologie de la musique*, Paris, UGE, 1975, p. 52. Nous utilisons le terme de «poïétique» pour signifier la production de l'exécutant de l'oeuvre musicale.
3. P. Boulez, *Points de repère*, Textes réunis et présentés par Jean-Jacques Nattiez, Paris, Éd. du Seuil, 1981, p. 453.

sa conception de l'interprétation, permet de le démontrer. Elle conduit à examiner les principes esthétiques du musicien, plus particulièrement, le type de relations qui se joue en général dans son exécution, par rapport au texte porteur de significations multiples mais reconnu comme le produit d'un compositeur, et par rapport à l'auditeur qui, dans la subjectivité de son écoute, participe, à son tour, à l'avènement de l'oeuvre musicale.

L'esthétique de Gould aurait pris naissance, selon Geoffrey Payzant,[4] auprès du musicien Arthur Schnabel. Les termes avec lesquels Gould exprime son admiration pour ce musicien, dénotent l'essentiel de sa théorie esthétique:

> «Je crois que Schnabel a probablement été le plus grand interprète de Beethoven qui ait jamais vécu. Je me sens attiré vers l'essence de Beethoven d'une façon plus authentique par Schnabel que par n'importe qui d'autre. Il y a là un sens de la structure que personne n'a jamais compris comme il l'a fait dans la plupart des pièces de Beethoven.»[5]

Pour Gould, l'oeuvre d'art musicale est avant tout structure. Elle est constituée d'un ensemble de formes. L'exécutant a pour tâche fondamentale de les révéler, de les créer, et partant, d'exprimer la signification intrinsèque du discours musical.

Ces données ne sont pas sans présenter une analogie avec les principales propositions du professeur

4. Gould n'a jamais rencontré Schnabel. Il aurait été mis en contact avec son esthétique par l'audition de ses enregistrements, en particulier des concertos pour piano de Beethoven. Voir à ce sujet: G. Payzant, *Glenn Gould, Music and Mind*, Toronto, Van Nostrand Reinhold, Ltd., 1978, p. 79.

5. J. Cott, «Glenn Gould I», dans Rolling Stones, no 167, 1974.

Hanslick qui écrivait dans son essai de réforme esthétique *Du beau dans la musique:*

> «Une idée musicale formulée complètement est déjà du beau indépendant de toute autre condition: elle n'a pas d'autre but qu'elle-même et n'est nullement le moyen ou le matériel servant à l'expression des sentiments ou des pensées. Que contient la musique? Pas autre chose que des formes sonores en mouvement[...] Il existe dans la musique un sens, une suite, mais de nature purement musicale. La musique se compose de combinaisons et de formes sonores qui n'ont d'autre sujet qu'elles-mêmes.»[6]

Hanslick cherche ainsi à démontrer que, d'un point de vue immanent, la musique n'est pas expressive. Il s'oppose aux tenants d'une esthétique du sentiment qui affirmaient à la même époque:

> «La musique n'a affaire qu'au sentiment.»[7]
>
> «Les sentiments sont le contenu d'elle-même que la musique doit exprimer.»[8]

Son argumentation gravite autour du compositeur et son mode de production défini en tant que «mise en oeuvre des formes musicales».[9] À la manière de Stravinski, il ajoute: «Ce n'est pas le sentiment qui compose, mais l'organisation spécialement musicale, fécondée par le travail».[10] L'oeuvre musicale provient de l'imagination de l'artiste et les idées qu'il expose sont, pour Hanslick, de caractère purement musical.

6. E. Hanslick, *Du beau dans la musique*, Paris, Maquet, 1893, 2e édition française, traduction Charles Bannelier.
7. *Ibid.*, p. 15.
8. *Ibid.*, p. 25.
9. *Ibid.*, p. 72.
10. *Ibid.*, p. 73.

En ce qui concerne l'auditeur, cet esthéticien établit la distinction entre deux types d'écoute, active et passive, préconisant «la contemplation pure et consciente de l'oeuvre musicale»[11] comme seule vraie manière d'écouter. «Sans activité de l'esprit, affirme Hanslick, pas de plaisir esthétique.»[12] À l'opposé, il conçoit l'écoute passive comme une sorte d'état pathologique ou de «demi sommeil» dans lequel serait plongé l'auditeur qui se laisse bercer par la musique.[13]

Par ailleurs, après avoir démontré que la musique ne peut contenir en elle-même des sentiments et les exprimer, Hanslick déclare qu'elle est toutefois apte à les provoquer et à les susciter: «Aucun art, dit-il, ne touche notre âme avec autant de rapidité (...) la musique nous envahit.»[14] Or ce pouvoir reposerait sur la reproduction de l'oeuvre par l'exécution: «Un morceau de musique charme ou ennuie suivant la manière dont l'interprète lui donne vie.»[15] L'exécutant virtuose, pour Hanslick, est cet interprète capable d'exprimer, selon sa propre pensée, la pensée du compositeur: «La manière de faire comprendre la pensée du compositeur appartient à l'exécutant, elle est son «esprit» à lui.»[16] Ce qu'il retiendra principalement du jeu des interprètes de son époque se situe cependant du côté de la perfection formelle et de la maîtrise de soi. Le pianiste Thalberg par opposition à Liszt, de même que Clara Schumann

11. *Ibid.*, p. 96.
12. *Ibid.*, p. 100.
13. *Ibid.*, pp. 90-91.
14. *Ibid.*, pp. 77-78.
15. *Ibid.*, p. 76.
16. *Ibid.*

«dont le jeu, dit-il, est toujours clair, précis, découpé»,[17] détiennent la première place au tableau des vedettes virtuoses.

L'ensemble des propositions de l'esthétique formaliste d'Hanslick renvoie à l'esthétique contre laquelle Nietzsche s'est élevé dans *La Naissance de la tragédie*, à savoir, «le socratisme esthétique» dont le postulat fondamental se formulerait ainsi: «Pour être beau, tout doit être raisonnable.»[18] En effet, l'objectif général que poursuit Hanslick à l'intérieur de son essai de réforme esthétique, «rechercher la nature du beau musical, au moyen d'une méthode qui se rapproche le plus de la méthode scientifique naturelle pour en découvrir la partie objective»,[19] traduirait l'idéal de «l'homme théorique» qui pour Nietzsche n'a plus rien de l'artiste. Optimisme qui conduit jusqu'à croire en «la réalisation de la musique devenue science exacte au même titre que la chimie et la physiologie».[20] Cette démarche d'Hanslick consiste à regarder la musique à partir de la science et va donc à l'encontre du projet de Nietzsche visant à «examiner la science à la lumière de l'art, mais l'art à la lumière de la vie».[21] Contre Schopenhauer qui conçoit l'art comme un calmant de la vie, contre les esthéticiens qui, à la manière d'Hanslick, «exigent de la musique un effet analogue à celui des arts plastiques», c'est-à-dire «la production du plaisir causé par des

17. Idem, *Geschichte des Concert Wesens in Wien*, T. II, *Aus dem Concert Saal*, Wien, 1870.
18. Fr. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Parie, Gallimard, 1949, p. 87.
19. E. Hanslick, *Du beau dans la musique*, p. 14.
20. *Ibid.*, p. 57.
21. Fr. Nietzsche, «Essai d'autocritique (1886)», *op. cit.*, p. 170.

formes belles»,[22] Nietzsche déclare que «l'art est le grand stimulant de la vie [...]»[23] Cette définition reviendrait à dire que l'art est une forme de la volonté de puissance. En effet, vouloir, pour Nietzsche, consite à «devenir», à «crier», à «s'affirmer soi-même», à «se dépasser soi-même». Cette aptitude créatrice propre à «l'homme en qui la puissance déborde»,[24] Nietzsche la retrouve dans la pensée tragique des Grecs. Il reconnaît la capacité d'invention et d'originalité de l'artiste créateur, fondée sur un sentiment de plénitude» et sur un sentiment «d'intensification de force». Cet état esthétique qui correspond à «l'ivresse» est symbolisé dans *La Naissance de la tragédie* par Dionysos, le dieu de la musique qui séduit et déchaîne les passions. L'ivresse dionysiaque est génératrice de forme et de beauté. Cette dernière, représentée par le dieu sculpteur Apollon, dénomme tout comme l'ivresse, l'état créateur artistique. Apollon maîtrise, modère Dionysos alors que Dionysos lui transmet l'énergie créatrice. C'est de l'union de ces deux instincts différents qu'est née, affirme Nietzsche, «l'oeuvre d'art à la fois dionysiaque et apollinienne, la tragédie attique».[25]

L'esthétique de Gould, à l'instar de celle d'Hanslick, s'inscrirait à l'opposé de la vision nietzschéenne de l'art. Nietzsche reprocherait sans doute au musicien sa modernité. Reconnaîtrait-il par ailleurs, en lui,

22. *Ibid.*, p. 107.

23. Idem, *Oeuvres philosophiques complètes*, t. XIV, *Fragments posthumes, Début 1888-début janvier 1889*, § 15 (10), Paris, Gallimard, 1977, p. 178.

24. Idem, *La Volonté de puissance*, v. I, *Pensées liminaires*, § 12, Paris, Gallimard, 1947, p. 34.

25. Idem, *La Naissance de la tragédie*, p. 22.

l'homme théorique, principal adversaire de Dionysos, ou au contraire, l'artiste créateur de formes et de rythmes?

En effet, Gould, en choisissant de faire carrière dès 1964 par le seul biais de l'enregistrement, se propose de mieux servir la musique elle-même, utilisant à cette fin les mécanismes de l'analyse et de la dissection de l'oeuvre. Il dénoncera le caractère superficiel du virtuosisme tout en affirmant sa méfiance vis-à-vis du public de la salle de concert qui, en général, se laisserait davantage emporté par les acrobaties du virtuose. Sa critique, à ce sujet, rejoint celle de Claude Debussy qui écrivait:

> «L'attrait qu'exerce le virtuose est comparable à celui qui attire les foules vers les jeux du cirque. On espère toujours qu'il va se passer quelque chose de dangereux: M. X va jouer du violon en prenant M. Y sur ses épaules, ou bien M. Z terminera son morceau en saisissant le piano entre ses dents.»[26]

Gould a déclaré avoir eu l'impression en concert de s'être «rabaissé comme un acteur de vaudeville».[27] Il aurait même été entraîné à développer une série de moyens irrationnels pour plaire à son public. «Rubato, dynamisme d'expression et autre artifices» contribueraient selon Gould, à déformer l'organisation structurale de l'oeuvre.[28]

26. C. Debussy, *Monsieur Croche, antidilettante*, Paris, Gallimard, 1925, p. 61.
27. Glenn Gould cité par G. Payzant, «Une super vedette qui a abandonné la scène», dans Le Compositeur canadien, septembre 1978, p. 7.
28. *Ibid.*, p. 9.

À l'abri de la «frivolité du succès virtuose»,[29] Gould joue pour lui-même, par nécessité intérieure, préférant, comme l'a montré Payzant, «la cohérence structurale à la saveur tonale, le contrôle du détail à l'impulsion émotive».[30] Son activité créatrice repose sur «l'ecstasy», état qui conduit à «la contemplation du moi intérieur» et à «la conscience de la nature profonde du son musical»:

> «Ecstasy is by strict definition a solitary condition, an individual person's standing-outside himself. It is not euphoria and not exaltation.»[31]
>
> «Ecstasy is a delicate thread hinding together music, performance, performer and listener in a web of shared awareness of innerness.»[32]

Cette «aventure amoureuse» de l'interprète avec la musique serait la source de l'originalité de chacune des représentations de l'oeuvre elle-même. L'interprétation fondée sur l'«ecstasy» ne saurait être répétitive: «Chacune des exécutions d'une même oeuvre peut être unique dans l'histoire de cette oeuvre et dans l'histoire personnelle de l'interprète.»[33] Gould croît, en effet, que les intentions du compositeur ne sont jamais revêtues d'une autorité absolue. L'interprète peut lui aussi prendre

29. Nous empruntons cette expression à Vladimir Jankélévitch qui, dans son beau livre *Liszt et la Rhapsodie*, Paris, Plon, 1979, a contribué en analysant les fondements du virtuosisme et en examinant le «pour» et le «contre» de la virtuosité, à la redécouverte d'un musicien si souvent maltraité. Au sujet du caractère superficiel du virtuosisme et de la représentation, voir le chapitre IV.
30. G. Payzant, *op. cit.*, p. 9.
31. Idem, *Glenn Gould, Music and Mind*, p. 63.
32. *Ibid.*, p. 65.
33. *Ibid.*, pp. 66-69.

des décisions artistiques jadis réservées au seul compositeur. Les ressources techniques de l'enregistrement serviraient d'instrument pour abattre cette cloison entre compositeur et exécutant. Payzant décrit ainsi les possibilités de cette nouvelle initiative créatrice:

> «À chaque palier du complexe technologique depuis le choix et la mise en place des microphones, le jeu de l'instrument, l'enregistrement à l'état brut, le montage des prises, la fabrication du disque, le choix de la platine, des amplificateurs, des haut-parleurs, leur mise en place, le réglage et l'équilibre du volume, à chaque étape, les décisions du compositeur et celles de l'interprète peuvent être d'ordre artistique et donner lieu à des révisions, des modifications afin de tenir compte des possibilités et des limites des appareils dont ils disposent.»[34]

De plus, l'enregistrement offre à Gould, par le biais des techniques de montage, toutes les chances de satisfaire son souci de perfection. Cette possibilité de reprendre plusieurs fois une même pièce musicale, un même mouvement ou encore une même séquence est à l'origine de ce sentiment de sécurité que Gould considère essentiel à la réalisation de la cohérence du discours musical et de sa pleine intensité.

L'appareillage technique isole Gould physiquement de son auditeur et lui assure la solitude nécessaire à la réalisation de son activité. Néanmoins, il cherche à établir un lien avec ce même auditeur à des niveaux purement intellectuels et auditifs. Loin de se complaire dans un vide sonore, il peut selon Gould, grâce à son équipement technique, se doter des meilleures conditions afin de comprendre la manière dont la pièce est construite. Cette écoute active fondée également sur «l'ecstasy» conduirait à l'analyse et à la dissection de l'oeuvre.

34. *Ibid.*, p. 156.

L'ensemble des mécanismes de cette stratégie d'interprétation axée sur l'enregistrement permettra à Gould de se définir, à l'image de son idole Arthur Schnabel, «d'avantage musicien que pianiste». Cependant, Gould nous démontre, si l'on porte attention non plus à ce qu'il dit mais à ce qu'il fait, que la vertu du pianiste virtuose réside dans un «pouvoir-faire», un «sur-pouvoir». Gould possèce cet «excédent de maîtrise instrumentale» propre à l'homme virtuose tel que décrit par Jankelevitch.[35] Emporté par le devenir de l'oeuvre, Gould utilise «la marque la plus quantitative de la virtuosité qualitative: la vitesse!»[36] Gould séduit par son «brio» et sa «prestesse»! Sa manière de faire, au service de sa ferveur créatrice, saurait-elle faire oublier la présence du compositeur? N'en est-il pas du virtuose comme de l'acteur qui cache l'auteur en jouant sa pièce? La leçon de Pierre Boulez à ce sujet mérite d'être retenue. Elle correspond parfaitement à la pensée de Gould:

> «L'essentiel est de réinventer un autre secret à partir de l'oeuvre existante: ce qui importe, ce n'est pas retrouver l'auteur, mais se trouver soi-même».[37]

Cette aventure requise par l'indétermination du texte lui-même, ne supprime toutefois pas l'obligation pour l'interprète d'opérer une lecture attentive du texte. Ce dernier a une existence propre et faut-il à notre tour le rappeler, l'exécutant n'a pas le droit, au nom de la subjectivité, de l'escamoter. Par ailleurs, l'art de bien lire une partition ne dispense pas pour autant l'exécutant de questionner l'oeuvre et de risquer son interprétation.

35. V. Jankelevitch, *Liszt et la Rhapsodie*, p. 17.
36. *Ibid.*, p. 65.
37. Pierre Boulez, *Points de repère*, p. 458.

La lecture fidèle de la partition ne livre pas la réalité intime de l'oeuvre, son secret ultime. Il en est ainsi des nombreuses tentatives pour rejoindre les supposées intentions du compositeur eu égard à une production des temps passés. Et de poursuivre Boulez:

> «J'estime en effet que le créateur, lorsqu'il invente pour aboutir à l'oeuvre achevée, a pour travail essentiel de détruire, de brûler l'origine de l'oeuvre. Il fait disparaître son chemin initial, il annule ses traces. Doit-on même se poser la question: qu'est-ce que l'auteur a voulu? Voudrait-on retrouver ce secret que toute démarche serait vaine. On peut certes retrouver les alentours, les circonstances de ce secret pour s'en rendre maître. Si le secret était et demeurait visible il n'y aurait pas d'oeuvre.»[38]

L'oeuvre musicale est le produit d'une subjectivité, d'une époque... L'exécution qui lui donne vie aussi. La description de l'esthétique de Gould a contribué à l'illustrer. Nous avons tenté de saisir une des traces du secret que livre cet interprète à l'auditeur, en actualisant la trace du secret du compositeur. Rien ne garantit toutefois la correspondance exacte entre le contenu des messages. Interpréter, c'est courir un risque, celui de «faire un contresens sur ce que le compositeur voulait faire».[39] Tout porte à croire que l'auditeur, à la recherche de la vraie interprétation, refuse à Gould ce type d'aventure... lui reprochant ses tempi, son découpage de l'oeuvre, son phrasé, etc.

> «Il n'y a pas de vérité, affirme le compositeur Boulez, voilà ce que les «chefs d'oeuvre» nous somment de découvrir et d'accepter: ils nous enjoignent l'irrespect, voire le saccage».[40]

38. *Ibid.*, p. 457.
39. Jean Molino, «Apologie du contresens», extrait d'une intervention à l'émission *Les fonctions de la musique*, France-culture, 1976, dans *Musique en jeu*, Paris, Éd. du Seuil, no. 31, 1978, p. 84.
40. Pierre Boulez, *op. cit.*, p. 458.

La séquence des reprises trahit toujours une différence montrant combien il serait illusoire de croire en la reconnaissance universelle d'une interprétation dite parfaite, exacte.

Le sens de l'oeuvre ne peut s'écrire qu'au pluriel tant pour l'exécutant que pour l'auditeur. Car, à son tour, celui qui reçoit l'oeuvre l'interprète avec toute sa subjectivité, avec par exemple sa vision du compositeur, son expérience antérieure de l'interprète, etc. Ainsi en est-il de cet auditeur idéal, doté, comme le souhaitait Gould, d'un appareil technique des plus perfectionnés cherchant à comprendre l'oeuvre. Dans cette catégorie d'auditeurs privilégiés prend place également le critique musical qui, pour les mêmes raisons, ne peut prétendre à l'objectivité. Mieux vaut penser avec Jean Molino que:

> «Le contresens que nous commettons en écoutant de la musique orale africaine à partir de notre propre système musical, est un peu l'équivalent du contresens bien heureux que nous commettons en écoutant une fugue de Bach, sans avoir la moindre garantie que notre écoute a quelque chose à voir avec ce que voulait faire Bach».[41]

Notre désir de vouloir-savoir le sens de l'interprétation de Gould en passant par la description de sa «poïétique» s'inscrit également dans le cadre d'une interprétation. Nous n'avons pu échapper au coefficient de subjectivité qui nous permet en dernière analyse de décrire Gould comme étant ce musicien dont la démesure chante pour notre plus grand plaisir la présence de Dionysos et d'Apollon, permettant à la musique «de se manifester dans la musique».

41. Jean Molino, «Apologie du contresens», *op. cit.*, p. 84.

Références bibliographiques

Pierre Boulez, *Points de repère*, textes présentés et réunis par Jean-Jacques Nattiez, Paris, Éd. du Seuil, 1981.

Claude Debussy, *Monsieur Croche, antidilettante*, Paris, Gallimard, 1926.

Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1976.

Édouard Hanslick, *Du beau dans la musique*, Paris, Maquet, 1893.

Édouard Hanslick, *Geschichte des Concert Wesens in Wien*, t. II, Aus dem Concert Saal, Wien, 1870.

Vladimir Jankelevitch, *Liszt et la Rhapsodie*, Paris, Plon, 1979.

Jean Molino, «Apologie du contresens», extrait d'une intervention à l'émission *Les Fonctions de la musique*, France-culture, 1976, in *Musique en jeu*, Paris, Éd. du Seuil, no 31, 1978, p. 84.

Jean-Jacques Nattiez, *Fondements d'une sémiologie de la musique*, Paris, UGE, 1975.

Geoffrey Payzant, *Glenn Gould, Music and Mind*, Toronto, Van Nostrand Reinhold Ltd., 1978.

Geoffrey Payzant, «Une super vedette qui a abandonné la scène» dans Le Compositeur canadien, septembre, 1978.

Pour sortir le sexisme de nos têtes

Marc Chabot

Professeur de philosophie au CEGEP Garneau

1. Définir le sexisme[1]

En 1979, dans un cours préparé pour la Télé-Université sur la condition féminine et masculine, Lise Dunnigan et moi proposions la définition suivante du sexisme:

> « C'est la division rigide des rôles et des fonctions selon l'appartenance à un sexe, division qui aliène le potentiel de développement des individus et dont l'un des effets principaux est la discrimination envers les femmes.»[2]

Pour nous cette définition était claire. Pour ceux et celles qui savent lire entre les lignes, elle dit sensi-

1. Le ton oral de cette article s'explique par le fait qu'il s'agit d'une conférence prononcée à l'Université de Montréal, le 1er mars 1982, dans le cours de madame Louise Marcil-Larose: *Racisme et Sexisme.*
2. *Cours Condition féminine, condition masculine*, Québec, Télé-Université, 1979, p. 39.

blement ceci: tout le monde peut-être sexiste, mais généralement et numériquement le sexisme est l'affaire des hommes.

Je ne reviendrai pas aujourd'hui sur cette définition. Dans sa formulation elle permet à tous de travailler et d'analyser leur univers immédiat et leurs propres pratiques. Les quelques idées que je voudrais développer seront d'un autre ordre. Je ne veux pas traiter du sexisme dans une perspective militante, c'est-à-dire en féministe ou en masculiniste. Le sexisme sera ici posé comme un problème social qui concerne tout le monde et non pas seulement celles qui en souffrent ou ceux qui auraient la bonne volonté de voir cette souffrance.

Cette manière que nous avons maintenant, hommes et femmes, de nous retrancher dans une position strictement dite du «féminin» ou du «masculin» me fait d'ailleurs croire qu'elle est un effet direct du sexisme. C'est la meilleure manière de ne pas en finir avec l'aliénation, même de l'amplifier. Car, *le sexisme, c'est peut-être aussi d'obliger les hommes et les femmes à ne pas penser autre chose que soi-même.* Je souligne au passage que ce sexisme-là est différent du premier dans la mesure où il est le résultat d'une démarche qui initialement se voulait anti-sexiste, mais dans ses effets immédiats il produit lui aussi une division rigide puisqu'il laisse entendre que le fait d'appartenir à un sexe nous empêcherait (en soi) de comprendre ce que vit l'autre sexe. On ne montre jamais très clairement comment cette appartenance spécifique nous met dans un tel état d'incompréhension.

Il y a dans cette attitude une rigidité théorique qui voudrait qu'il y ait des objets pour une pensée mas-

culine et pour une pensée féminine. Ne l'oublions pas, le sexisme procède d'abord et avant tout par exclusion de l'un ou l'autre sexe. Or, tant dans les textes produits par des femmes que dans ceux produits par des hommes, il y a présentement une complaisance à s'afficher, se dire, se penser femme ou homme. Quoiqu'on puisse dire de l'histoire de l'un ou l'autre sexe, je pense que c'est justement d'une liberté d'errer entre l'un et l'autre sexe dont nous avons besoin et qui demeure malgré tout étouffée.

Les hommes, par exemple, sont parfois attentifs à ce que les femmes disent d'elles, mais ils demeurent tout à fait imperméables à ce que les femmes disent d'eux. Cette imperméabilité se manifeste tout autant dans le silence que dans la réaction. Je pense que c'est une forme de sexisme qu'on ne montre pas souvent. Pourtant, c'est l'une des pires, car finalement, cela veut dire qu'on pense vraiment le discours de l'autre comme non-pertinent.

On observe sensiblement le même phénomène à l'inverse. Des doutes planent sur chaque discours masculin, des doutes qui n'ont souvent rien à voir avec une visée critique justifiée mais qui ont leur fondement dans une non-confiance presque d'essence, prenant l'histoire de l'autre sexe comme partie intégrante de tout l'individu. Il y a eu toutes sortes de raisons au silence des hommes, mais il en est désormais une nouvelle: la surveillance étroite qu'on exerce devant toute «parole masculine».

Il faut voir qu'on prend un malin plaisir de chaque côté à mettre l'autre sexe dans une situation de double contrainte. Comme s'il pouvait y avoir quelque part des

gens qui peuvent vivre sans contradictions. Ainsi les hommes se font dire: garde le silence et je t'accuse de ne pas parler, parle et je t'accuse de vouloir nous récupérer. Ainsi les femmes se font dire: pense le privé et tu es une indécrottable yvette, pense le public et tu es une sorte de monstre anti-naturel.

Cette surveillance, quoiqu'inévitable dans bien des cas, est génératrice d'un désespoir ressenti par de plus en plus de personnes. Car la question qui nous vient alors en tête est la suivante: sommes-nous marqués au point d'être plus sexistes que jamais au moment même où nous désirons combattre le sexisme par tous les moyens?

Ce cul-de-sac théorique n'est pas vécu par la seule minorité avancée. Il soulève chez les uns et les autres des résistances évidentes aux analyses présentement faites sur les hommes et les femmes. C'est plutôt la minorité avancée qui refuse actuellement de penser le sexisme dans toutes ses dimensions. Car ceux et celles qui subissent tant le sexisme que les analyses du sexisme veulent savoir où nous allons avec toutes ces subtilités féminines et masculines. Je ne crois pas qu'il faille mettre au compte d'une mauvaise volonté (évidemment masculine) ou d'une aliénation (évidemment féminine) les questions et les résistances à ce sujet. Les hommes et les femmes ne vivent pas seulement de négatif.

2. Le sexisme: un concept négatif

Or, le sexisme est un concept entièrement négatif. Dès l'apparition du mot (qui remonte en passant à 1978, dans *Le Petit Robert*), on l'utilise dans un sens péjoratif. Être sexiste est par essence un mal, une faute, une erreur de l'intelligence.

Le problème majeur, c'est que ni les hommes, ni les femmes ne se pensent comme «sexistes». C'est toujours en n'y pensant pas, par ignorance ou par inattention, qu'on est sexiste. Même les femmes se surprennent parfois de l'être, elles en rient et se le pardonnent entre elles, même si elles en souffrent concrètement.

Le sexisme, contrairement au racisme, n'a jamais eu le temps de se penser comme quelque chose de positif, c'est une différence majeure entre les deux concepts.

Les premiers racistes croyaient naïvement faire oeuvre de civilisation en catégorisant chaque être, en proposant des hiérarchies dites naturelles entre elles, en divisant les pays et les régions selon les règles qu'ils voulaient scientifiques. Michael Billig, dans un livre intitulé *L'Internationale raciste*[3] a fort bien décrit les liens étroits entre les thèses racistes, les théories eugénistes et les jeunes sciences psychologiques. Pour ces faiseurs de théorie, il était clair que la «science objective avait démontré que tout ne méritait pas de vivre».[4] Ce n'est d'ailleurs pas seulement des individus qui ne méritaient pas de vivre, mais des idées et plus spécialement celles de démocratie et d'égalité.

Ceux et celles qui s'opposaient à ces thèses avaient au moins devant les yeux des corpus théoriques qui ne trompaient pas. Du Comte de Gobineau au fameux essai d'Hitler, il y avait un corpus signifiant. Malgré cela on s'est quand même trompé plus d'une fois, dans les milieux universitaires comme ailleurs. Le racisme ne se donnait pas à voir facilement.

3. Petite collection Maspero, no 254, 1981.
4. *Ibid.*, p. 24.

Évidemment aujourd'hui, nous n'avons plus la même foi en la science, nous nous méfions de la prétention qu'elle a de tout dire sur les humains. Nous ne croyons plus qu'il existe une nature «féminine et/ou masculine» stable, nous savons les dangers qui nous guettent chaque fois qu'on part de ces lieux pour expliquer les hommes et les femmes. Nous ne sommes pourtant pas à l'abri des généralisations hâtives. Le sexisme comme théorie n'a pas son Adolf Hitler pour nous servir de balise ou de point limite. Encore une fois rien n'est évident. On trouve bien dans l'histoire de la pensée des bouts de textes qui sont d'un sexisme évident. On peut même dire que le livre d'Otto Weininger *Sexe et Caractère* pourrait être cette balise du sexisme. Je demeure convaincu qu'on finira bien par trouver un texte quelque part pour peu qu'on s'en donne la peine, mais je signale qu'il nous aura fallu le chercher et c'est une différence importante.

Dans l'histoire, il y a fort peu de textes explicitement sexistes. C'est toujours d'autre chose dont il est question et au passage, on ramasse les femmes dans le tas. Marc Angenot, dans un livre dont on parle trop peu, *Les Champions des femmes*, note qu'entre le XVe et le XVIIIe siècles, on peut retracer pas moins de 80 traités qui portent sur la supériorité des femmes:

> «Quatre-vingts traités, essais, dissertations rien que sur ce thème et seulement en domaine français. Compte tenu des conditions et de la diffusion du livre, depuis l'apparition de l'imprimé jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, on peut affirmer que ce chiffre est spécialement élevé. Il est probablement exact de penser que les ouvrages à l'apologie du sexe féminin ont été pendant ces quatre siècles plus nombreux que les écrits de misogynes explicites et de détracteurs de la femme.»[5]

5. PUQ, 1977, p. 3.

Qu'est-ce à dire? Que le sexisme est une illusion? Pas du tout. Le sexisme existe vraiment dans les textes et les lois. Mais sa démonstration est parfois difficile à produire. Il se peut bien qu'un texte qui tente de démontrer la supériorité des femmes soit tout aussi sexiste qu'un texte strictement misogyne. Mais le problème pour ceux et celles qui travaillent sur le sexisme est un problème de repérage d'abord et de minutie ensuite. Car, et je dois, je crois, le faire remarquer, c'est l'efficace de nos luttes qui est en jeu chaque fois que nous portons un jugement sur l'histoire ou sur notre présent. Sans nous obliger à une pureté théorique impossible et dont personne n'a le monopole, n'oublions pas que toute démonstration de sexisme est très souvent une accusation et que nous ne pouvons pas faire l'économie de cette démonstration. Déjà que nous avons été jusqu'à maintenant très économes dans les solutions et les alternatives.

3. Devenir des étrangers

Le sexisme est d'autant plus difficile à repenser que les hommes et les femmes n'ont jamais été de complets étrangers. Cela ne veut pas dire qu'ils ne se sont pas faits étrangers ou qu'ils ne se sont pas trouvés étranges à l'occasion, mais ils ne furent pas confrontés les uns aux autres de la même manière que les races entre elles. On imagine mal ce que pouvait être le choc réciproque qu'ont pu ressentir le blanc et le noir la première fois qu'ils se sont rencontrés. Il y avait des différences à expliquer. Or, ces différences pour l'un et l'autre les renvoyaient à des interprétations qu'ils puisaient dans leur propre système de références culturelles.

On a signalé souvent le fait que chez les noirs, la couleur blanche signifiait le retour des morts et des ancêtres et que pour cette raison ils réservèrent aux blancs un accueil chaleureux. Mais les blancs ont toujours (ou très souvent) conclu à l'infériorité de tout ce qui n'était pas comme eux. Il n'est pas certain que ce soit un avantage culturel, même si ce fut un avantage politique.

La proximité des hommes et des femmes ne les a pas empêchés de se sentir et de se définir comme étrangers. Les féministes ont montré que les liens physiques, affectifs et sexuels qui confirmaient cette proximité et qui nous empêchaient de nous sentir comme totalement étrangers l'un à l'autre ont aussi été une sorte d'échappatoire pour les hommes. On sait maintenant qu'il n'est plus possible de faire jouer des sentiments amoureux entre les individus uniquement parce qu'il disent s'aimer ou parce qu'ils font l'amour.

La proximité complique les choses. On aimerait bien l'oublier et pourtant on doit je crois ne jamais l'ignorer.

L'histoire montre aussi qu'il suffit finalement de très peu de temps pour devenir les uns envers les autres de parfaits étrangers. Il n'a pas fallu des siècles de séparation entre l'Europe et l'Amérique pour que les Européens proposent des Américains une image complètement déformée. Ainsi, Carl Jung, l'éminent psychanalyste, dont je ne veux pas mettre en doute le travail, a tout de même écrit ce passage éloquent sur nous:

> «Ils sont des Européens avec des manières de nègres et des âmes d'indiens. Bref, ce ne sont plus des Européens mais d'indéfinissables êtres exotiques.»[6]

6. Cité par Ludwing Marcuse dans *La Philosophie américaine*, Idées, no 129, Paris, 1967, p. 10.

Il suffit d'un rien pour devenir étranger à l'autre. Les hommes et les femmes, tous les individus en somme peuvent à un moment ou l'autre ne plus se reconnaître, ne plus être en mesure de sentir entre eux un minimum de solidarité. Les liens entre les humains sont toujours à refaire, toujours à reconstruire. Chaque génération nous le fait sentir, chaque amour nous le fait découvrir.

Les définitions que nous avons de l'homme et de la femme servent de repères, mais nous nous en échappons aussi parce qu'elles ne peuvent pas contenir toutes nos réalités. Déjà il y a des hommes qui tentent d'échapper à la définition que le féminisme donne de l'homme, mais plus encore à la définition officielle de la virilité traditionnelle. Les femmes ont beaucoup insisté sur cette aliénation dans laquelle les canons de la féminité les enfermaient. Il y a en chacun de nous un mouvement constant qui nous fait osciller d'un point à l'autre, qui nous fait refuser la fixité. Nous le savons bien que toute définition a quelque chose de momifiant et cela nous fait peur. Même ceux et celles qui rêvent d'une fixité finissent par être déplacés, par bifurquer. En fait, il ne suffit pas de cesser d'attribuer à l'un ou l'autre sexe des rôles et des fonctions spécifiques pour que nous voyions s'envoler le sexisme. C'est du sexisme dans nos têtes dont il faut se débarrasser et c'est le plus difficile.

4. Histoire patriarcale et histoire générale

La société patriarcale dont on commence à peine à sortir avait pour se conserver intacte inventé son histoire. Toute société s'invente une histoire d'elle-même pour s'auto-représenter, pour justifier son état d'être. Pour ce faire, elle choisit à même les restes de

l'histoire générale. Elle privilégie certains aspects, tait les autres, impose le silence, censure, éloigne d'elle toute image qui viendrait brouiller sa réalité.

L'histoire de la société patriarcale n'est pas et ne sera jamais toute l'histoire, malgré sa domination, malgré ses prétentions. De cette histoire nous avons depuis quelques années rejeté énormément de choses, nous avons décodé son discours, démantelé certains réseaux d'explication, ébranlé des certitudes, semé le doute un peu partout. Ces rejets ont souvent été faits d'un bloc, sans discernement, plus par stratégie, par défoulement que par pertinence. Il me semble qu'on peut difficilement poursuivre sur cette voie encore pendant longtemps. Parce que nous fabriquons de nouveau des illusions, parce que nous déformons les faits, parce que nous confondons l'histoire de la société patriarcale et l'histoire générale. Or, nous avons besoin de la dernière, car c'est au-delà des rejets que nous voudrions aller. Nous avons besoin de l'histoire générale pour y puiser ce qui nous est nécessaire pour nous retrouver. Le principe de la table rase est efficace mais il peut nous faire rejeter des matériaux essentiels à la reconstruction d'une autre société.

Pour ne donner qu'un exemple, il est étonnant de retrouver chez Platon une idée sur l'égalité des sexes qui non seulement n'attirera pas notre attention, mais dont lui-même n'exploitera pas le contenu. On peut même dire que Platon s'est évertué à la contredire. Je cite ce passage de *La République:*

> «Si donc il apparaît que les deux sexes diffèrent entre eux pour ce qui est de leur aptitude à exercer certain art ou certaine fonction, nous dirons qu'il faut assigner cet art ou cette fonction à l'un ou l'autre sexe; mais si la différence consiste seulement

à ce que la femelle enfante et le mâle engendre, nous n'admettrons pas cela comme démontré que la femme diffère de l'homme sous le rapport qui nous occupe et nous continuerons à penser que les gardiens et leurs femmes doivent remplir les mêmes emplois.»[7]

Cherchez dans l'histoire de la philosophie des auteurs qui se sont véritablement intéressés à un passage comme celui-là, ils sont très rares. Non seulement on n'en parle pas, mais on ira jusqu'à laisser entendre que cette citation n'est pas vraiment intéressante, ou encore que c'est essayer de faire dire à Platon des choses qu'il n'a pas dites. Cette résistance n'est toutefois pas celle qui se veut objective ou qui voudrait s'en tenir à ce qui importe chez Platon. C'est la plupart du temps, et très subjectivement, que dans ces milieux, les rapports hommes/femmes sont perçus comme quelque chose d'insignifiant pour l'histoire de la pensée. Voilà pour moi une forme de sexisme qui nous échappe fréquemment. C'est pourtant celui qui demeure très efficace. Je le répète, nous faisons des choix dans les restes de l'histoire et je ne suis toujours pas convaincu qu'ils soient faits uniquement à partir d'une objectivité réelle.

Le sexisme est davantage constaté qu'expliqué. Le sexisme n'est pas le simple résultat d'une haine légendaire des hommes envers les femmes. Le sexisme n'est pas non plus le fait d'une volonté toujours avouée d'écraser l'autre. Ce qui nous incombe n'est pas simplement de dénoncer cette haine, mais de trouver le moyen de l'éviter. Actuellement, on vit une crise d'identité; bien des gens avouent ne plus savoir ce qu'il en est du masculin et du féminin. Nous passons tous par des

7. Platon, *La République*, Garnier/Flammarion, no 90, p. 209.

phases plus ou moins négatives et positives, nos systèmes de références sont perturbés.

Le pire des sexismes, c'est peut-être celui qui ne permet plus à personne de se tromper, qui ne donne même plus la chance à personne d'être en situation de recherche sur soi. Margaret Mead dans une conversation avec l'écrivain noir James Baldwin disait que «toutes les relations sans espoir sont dévastatrices» et elle ne souffrait pas, je pense, d'un trop plein de sentimentalisme. Un peu plus loin, elle ajoutait cette toute petite remarque à propos du mariage dans nos sociétés: «Qu'a été le mariage jusqu'à présent? À peu près tout ce qu'on peut imaginer.» Il en est ainsi des hommes et des femmes, et on commence maintenant à s'en rendre compte. Les morceaux d'histoire des femmes que les féministes sont à retrouver, l'intérêt pour un phénomène comme la «couvade», la mise en question radicale du rôle des mères dans l'histoire, montrent que nous commençons à peine à découvrir ce que nous avons été. Si nous cherchons ailleurs ce n'est pas pour attaquer notre société, mais plutôt parce que nous faisons le constat que cette société nous étouffe, qu'elle n'arrive plus à combler nos désirs, nos espoirs, qu'elle a épuisé ses moyens. Nous ne nous reconnaissons plus quand elle s'adresse à nous.

Décidément, l'histoire de la société patriarcale n'est pas toute l'histoire. Depuis une dizaine d'années les marges de cette histoire n'ont pas cessé de s'élargir; nous sommes tous plus ou moins en dehors de cette histoire officielle et dominante. Mais ce que nous avons du mal à saisir, c'est qu'une fois que nous avons traversé les marges, il n'est plus du tout possible de lire de la même manière le passé.

Récemment, j'étais surpris de lire dans le *Discours de la servitude volontaire*, écrit en 1576, le passage suivant:

> «Lycurgue, législateur de Sparte, avait nourri deux chiens, tous deux frères, tous deux allaités du même lait, et les avait habitués, l'un au foyer domestique et l'autre à courir les champs, au son de la trompe et du cornet. Voulant montrer aux Lacédémoniens l'inflence de l'éducation sur le naturel, il exposa les deux chiens sur la place publique et mit entre eux une soupe et un lièvre; l'un courut au plat, l'autre au lièvre. Voyez, dit-il, et pourtant ils sont frères».[8]

Le sexisme est lui aussi le résultat d'un entraînement. Le sexisme c'est se trouver dans l'impossibilité de vivre tous les possibles. C'est, pour les hommes, ne plus savoir quoi faire lorsque la soupe n'est plus dans l'assiette, et c'est pour les femmes ne plus savoir quoi faire lorsqu'il n'y a pas d'homme pour manger la soupe. Je pense que nous n'avons pas que des culpabilités à nous renvoyer à la figure, nous avons des responsabilités partagées à ré-inventer.

J'enseigne depuis sept ans dans un Cegep et j'ai souvent l'impression que les étudiants et les étudiantes nous demandent non seulement de faire état devant eux de nos expériences, mais d'être en mesure de leur fournir quelques concepts qui leur permettraient de lire le monde dans lequel ils vivent. Cette année un étudiant m'a demandé: «Qu'aviez-vous contre la famille en 1970?» Je savais qu'une réponse à l'emporte-pièce qui ne ménagerait pas les pères, les mères et les enfants d'il y a 10 ans n'aurait pas suffi. J'avais devant moi quelqu'un qui ne me demandait pas de refaire le procès

8. Étienne, De la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 192.

de la famille traditionnelle, avec la violence que nous avons eue pour elle. Il exigeait de la pertinence et de la rigueur dans la réponse. Comment lui raconter ce rêve fou que nous avions de tuer la famille? Pour eux, le sexisme n'est pas plus évident que le combat contre le sexisme. En soi, ils ne choisissent pas nécessairement le plus facile, mais ce qui sera expliqué et non pas simplement dénoncé.

Nous avons tendance à prendre nos acquis pour des certitudes, mais dans tous les domaines et peut-être davantage dans celui des rapports hommes/femmes, chaque génération, que nous le souhaitions ou non, repose pour elle les mêmes questions de fond. Si nous avons en ce domaine une mince expérience, nous avons le devoir non pas seulement d'en faire le plat constat, mais de construire des explications à la mesure de nos espoirs.

Tristan cousu de fil blond

François d'Apollonia

Professeur au département de français

«Ce n'est pas le déterminisme passionnel que nous désirons chez autrui, dans l'amour, ni une liberté hors d'atteinte: mais c'est une liberté qui *joue* le déterminisme passionnel et qui se prend à son jeu.»[1]

Pourquoi depuis huit siècles en Occident, Tristan et Iseut servent-ils de modèles dans la représentation de l'amour? Pourquoi l'histoire du lien indissoluble de ces célèbres amants s'est-elle perpétuée jusqu'à nos jours à travers rédactions successives, traductions, adaptations lyriques (Wagner) et versions modernisées?[2] La réponse ne saurait seule résider dans l'origine mer-

1. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant,* Gallimard, collection «Tel», p. 417.

2. Depuis la version magistrale de Joseph Bédier au début du siècle, deux autres versions ont popularisé le roman de Béroul: celle de René Louis (le Livre de poche) et celle d'André Mary (Folio). On peut en outre mentionner Gilbert Lely qui en a procuré une version versifiée.

veilleuse du fameux philtre, puisque le caractère magique de la passion ne peut concerner assez intimement la dynamique de l'amour vécu pour que le lecteur se sente personnellement impliqué dans une oeuvre qui, par ailleurs, n'est faite que de péripéties et de pittoresque. S'il est exclu que son actualité puisse tenir à sa donnée de départ, dépourvue qu'elle est de ressort psychologique, comment expliquer l'intérêt de *Tristan et Iseut*? Pourquoi la permanence de cet amour-passion qui ne procède d'aucune logique naturelle? Comment tirer profit d'une histoire qui n'intéresse que des personnages fabuleux se débattant dans les tribulations de l'amour? La représentation de la fatalité de l'amour-passion certes émeut toujours celui qui s'en sait menacé, mais si cette fatalité est figurée surnaturellement, si elle est étrangère à la volonté humaine, si une histoire d'amour est régie par le sort seul qui en décide, peut-elle encore toucher, si du moins elle rend curieux? Pourquoi, nonobstant - ou grâce à? - ses composantes irréelles, le récit des aventures héroïques de *Tristan et Iseut* est-il toujours reconnu comme le prototype et la figure exemplaire d'une tradition encore active? Pourquoi cette légende celtique a-t-elle pris place au rang de nos mythes?[3] Bref, comment se fait-il que *Tristan et Iseut* exerce toujours un enchantement sur le lecteur?

C'est qu'il est un autre enchantement que celui qui enchaîna jusque dans la mort ceux qui symboliseront l'amour-passion dans la littérature de l'Occident. Le sortilège de la passion délie de la responsabilité de l'amour. Se sentir innocent constitue le véritable charme et la meilleure chance de l'amour. Voilà la force du

3. Ce qu'atteste Denis de Rougemont dans *L'Amour et l'Occident*.

mythe, Tristan semble se mouvoir dans une sorte d'état de grâce, se draper dans la probité. Or, malgré les apparences tenaces du récit, tout ne le disculpe pas; son innocence est tout au moins suspecte de préméditation. C'est l'hypothèse que nous voulons vérifier.

L'histoire des «enfances de Tristan»[4] correspond à la structure du mythe de la naissance du héros telle que proposée par Otto Rank.[5] Sa naissance est précédée de graves difficultés: il vient «sur terre par tristesse», puisque sa mère, Blanchefleur, soeur du roi Marc, est en deuil de Rivalen, son père, parti pour soutenir la guerre contre le duc Morgan qui le tue, et qu'elle meurt à son tour après lui avoir donné son nom; orphelin, Tristan est recueilli par le maréchal Rohalt le Foi-Tenant qui le fait passer pour son propre fils et qui confie sa formation de chevalier au sage maître Gorvenal. Enlevé un jour par des marchands, puis abandonné par eux aux vents marins, il est sauvé par des veneurs qui l'acceptent parmi eux et le conduisent au château du roi Marc, leur seigneur, où il ignore que jadis son père Rivalen avait épousé Blanchefleur. Au bout de trois ans passés auprès du roi Marc, qui admire avec tendresse la noblesse de ses qualités, Tristan est retrouvé par Rohalt, qui révèle à Marc son identité réelle. Adoubé par son oncle, Tristan va se faire reconnaître des anciens vassaux de son père, le venge, recouvre sa terre qu'il abandonne à Rohalt, puis la quitte pour se mettre au service de son seigneur Marc en Cornouailles.

Son premier exploit est de relever le défi du chevalier géant le Morholt, envoyé par le roi d'Irlande

4. Nous suivons le texte de Joseph Bédier, dans la collection «10/18».
5. Voir S. Freud, *Moïse et le Monothéisme*, premier chapitre.

requérir le tribut que le roi Marc refusait d'acquitter: «Lequel d'entre vous, seigneurs Cornouaillais, veut combattre pour la franchise de ce pays?» Tous s'étant tus, Tristan, dans sa hardiesse, demande à Marc de livrer la bataille contre le Morholt. Revenu seul de l'île où s'est déroulé le combat, il dit aux seigneurs d'Irlande d'emporter, en guise de tribut, le fragment de son épée resté enfoncé dans le crâne du Morholt, retourne au château et s'affaisse, ruisselant de ses blessures, entre les bras du roi Marc. De son côté, «Iseut la Blonde aux cheveux d'or, dont la beauté brillait déjà comme l'aube qui se lève», devait guérir, par ses baumes et ses breuvages, les blessures de son oncle à son retour en Irlande. Mais il gisait mort. Elle retire de son crâne le fragment enfoncé pour l'enfermer dans un coffret d'ivoire précieux comme un reliquaire. De ce jour, Iseut la Blonde apprit à haïr le nom de Tristan de Loonois.

Entre-temps à Tintagel, Tristan languit de ses blessures. Le Morholt ayant enfoncé dans sa chair un épieu empoisonné, les boissons et la thériaque des médecins ne pouvaient le sauver; ils le remirent à la garde de Dieu. Alors Tristan voulut «tenter la mer aventureuse»; sept jours plus tard, des pêcheurs irlandais s'approchèrent de sa barque errante et soupirante des cordes encore frémissantes de sa harpe; ils la déposèrent sur le rivage où se trouvait Iseut la Blonde qui seule, habile aux philtres, pouvait le sauver. Pour déjouer son hostilité, il se fit passer pour un jongleur: elle le soigna pendant quarante jours. De crainte que la grâce de sa jeunesse renaissant sous ses traits déformés par le venin ne le fasse reconnaître par les compagnons du Morholt, il s'échappa et reparut devant le roi Marc.

Le résumé de ce premier épisode héroïque de Tristan sert à montrer comment la rencontre «fatale» de Tristan et Iseut est préfigurée par l'homologie de leur position familiale, par la réciprocité de ce qu'ils s'échangent par l'intermédiaire du Morholt (le fragment de l'épée de Tristan enfoncé dans le crâne du Morholt et le venin du Morholt, oncle d'Iseut, enfoncé dans la chair de Tristan) et par la substitution de Tristan au Morholt entre les mains guérisseuses d'Iseut. Tristan et Iseut sont destinés l'un à l'autre à travers la médiatisation du Morholt, comme si celui-ci était entre les futurs amants un noeud de symboles qu'il fallait d'abord dénouer pour que se scelle leur destin. La symétrie qui les oppose socialement n'est qu'un présage ironique de la convergence de leurs qualités personnelles.

Tristan, «qui supportait à grand'honte le soupçon d'aimer son oncle Marc à bon profit», l'exhorte à se rendre à la volonté de ses barons qui le pressent de prendre à femme une fille de roi qui lui donnât un héritier autre que lui-même. Marc promet alors d'épouser la femme à qui appartient ce long cheveu d'or «plus fin que fil de soie» et brillant «comme un rayon de soleil», que deux hirondelles effarouchées viennent de laisser sur le rebord de la fenêtre ouverte sur la mer. Tristan s'engage à aller quérir cette femme. Car il se souvient d'Iseut la Blonde. La loyauté et le désintéressement de Tristan atteignent leur plus haute pureté dans le moment même où son deuxième exploit va les mettre à l'épreuve. Il aborde donc de nouveau au port de Weisefort, en Irlande, cette fois-ci déguisé en marchand.

Ayant terrassé le monstre de Weisefort en vue d'obtenir Iseut en récompense, il est sauvé par elle. En effet, dans les hautes herbes d'un marécage où il est

tombé inanimé suite au venin distillé par la langue du dragon, qu'il avait coupée et mise dans sa chausse, elle ne le reconnaît pas. Mais le couard Aguynguerran le Roux, le sénéchal du roi d'Irlande, convoitait Iseut; par supercherie, il réclame le beau salaire promis. Alors Tristan se fait fort de conquérir Iseut sur le sénéchal, après l'avoir conquise sur le dragon. Iseut le soigne une seconde fois, et oint son corps d'un baume que sa mère a composé. C'est alors qu'elle «arrêta ses regards sur le visage du blessé et vit qu'il était beau». Mais s'étant avisée que la brèche de son épée correspondait au fragment retiré naguère du crâne du Morholt, elle découvre le meurtrier de son oncle et se précipite sur lui pour lui asséner un coup de sa propre épée. Tristan la désarme en lui disant: «... c'est pour toi, jeune fille, que j'ai combattu le dragon ... tue-moi donc, si tu penses y gagner louange et gloire. Sans doute, quand tu seras couchée entre les bras du preux sénéchal, il te sera doux de songer à ton hôte blessé, qui avait risqué sa vie pour te conquérir et t'avait conquise, et que tu auras tué sans défense dans ce bain.» Ainsi, par restriction mentale, il lui laisse entendre qu'il est venu l'emporter par représailles des tentatives faites jadis par le Morholt de ravir les jeunes filles de Cornouailles. Puis il corrige en précisant que deux hirondelles ayant volé jusqu'à Tintagel pour lui «annoncer paix et amour», il est venu la quérir par delà la mer. Et de lui montrer alors ce cheveu cousu parmi les fils d'or de son bliaut.[6] «Elle y vit le cheveu d'or et se tut longuement; puis elle baisa son hôte sur les lèvres en signe de paix et le revêtit de riches habits.»

6. Blouse.

Ces paroles équivoques, en dissimulant à Iseut l'enjeu réel dont elle est l'objet, peuvent lui laisser croire que Tristan vient la chercher pour la garder pour lui-même; il lui ment sur ses intentions par vérités partielles interposées, de sorte qu'il la dispose à se prendre à un malentendu en sa faveur. Elle est vite détrompée et apprend qu'elle n'aura été délivrée de son imposteur de prétendant que pour être livrée à un roi étranger par celui-là même à qui elle croyait appartenir. Tristan la dédaigne, puisque c'est au roi Marc et non à lui-même qu'il la destine: «Le beau conte du cheveu d'or n'était que mensonge...»

Ainsi donc, dès avant l'évènement fatidique du philtre, Tristan et Iseut ont déjà consenti à l'amour, elle par ses «regards», lui par ses paroles spécieuses. Ils se sont choisis avant même que le sort vienne les choisir.

À quoi tient leur amour? À un fil, à «un long cheveu de femme plus fin que fil de soie, qui brillait comme un rayon de soleil»; à un fil qui se faufile en eux jusqu'au philtre sous lequel leur responsabilité pourra se défiler. Le fil de soie qui relie Iseut à Marc est intercepté par Tristan, qui l'a «cousu parmi les fils d'or de (son) bliaut». Tristan est, pour ainsi dire, littéralement *cousu de fil blond*... Cette locution, qui signifie que l'intention d'une chose se voit aussi bien que du fil blanc sur une étoffe noire, est réactualisée par la substitution (ou perturbation) paronymique fournie par le texte même qui en motive le signifiant. Le cheveu sur son bliaut a plus d'éclat que la couleur de son étoffe: «la couleur des fils d'or a passé», tandis que «l'or du cheveu ne s'est pas terni». Le symbolisme ici suggère que par le cheveu d'or d'Iseut, c'est le soleil de l'amour qui a atteint Tristan,

et que par le bliaut, c'est la fonction chevaleresque dont il s'est investi qui s'en trouve éclipsée; comme si le rédacteur désignait sans la nommer la trahison de la mission de Tristan, ou, tout au moins, son intégrité ternie.[7] La thématisation solaire des deux personnages par leur métonymie respective (le cheveu, le bliaut) les prédétermine à un même amour. Mais Tristan est déloyal, tant à l'égard de Marc qu'à l'égard d'Iseut, parce qu'il *s'avance* avec elle sur fond de mission à accomplir. Il prive de sa finalité ce qu'il se fait un devoir d'exécuter: il détourne sur lui-même l'affection que Marc attend d'Iseut, tout en jurant devant la cour d'Irlande de la conduire loyalement à son seigneur, dont le «désir est d'honorer Iseut comme sa chère femme épousée». En vidant de son contenu subjectif le cadre de son action qu'il préserve, il lèse Marc et frustre Iseut des conditions objectives de ce qu'il vient d'amorcer avec elle. Par son engagement officiel, il prive et trompe Marc et Iseut; il subtilise à Marc le coeur d'Iseut et soustrait au coeur d'Iseut son corps qu'il accorde à Marc. Il la partage entre son devoir et son amour, de sorte que l'extériorité de l'un des deux desseins qu'il poursuit est refusée à l'intériorité de l'autre, et réciproquement (Marc a le corps d'Iseut, mais non son coeur, Iseut a le coeur de Tristan, mais non son corps). La duplicité de Tristan consiste à s'interposer entre les apparences et la réalité pour (se) jouer des deux, à pratiquer une confusion calculée entre une quête déléguée et une quête personnelle.

7. On retrouvera ce symbolisme du motif du vêtement dans l'épisode où Brangien, pour échapper aux serfs auxquels Iseut la livrera, de crainte qu'elle ne révèle au roi la substitution de sa propre virginité à celle - perdue - de sa maîtresse pour la nuit nuptiale, leur dira que son seul tort aura été de lui prêter sa chemise, parce qu'Iseut aura déchiré la sienne sur la mer...

Cette quête personnelle est catalysée par le philtre. Ce philtre, qui avait été composé par la mère d'Iseut, était, comme l'on sait, destiné à n'être bu que par les futurs époux royaux. Brangien devait le cacher «de telle sorte que nul ne le voie et que nulle lèvre ne s'en approche». C'est une enfant qui, par inadvertance, découvrit ce breuvage «achevé par science et magie» et qui en présenta un hanap à Iseut qui le «but à longs traits, puis le tendit à Tristan, qui le vida». Parce qu'ils demandèrent à boire.

Bien sûr, Iseut boit la potion en toute innocence. Tristan aussi. La méprise ne fait pas de doute. Mais si le fait lui-même ne dépend pas de leur volonté, n'en ont-ils pas cependant préparé les circonstances? Les actes qu'ils ont accomplis jusqu'à maintenant ne les orientaient-ils pas vers cette rencontre fortuite? Est-ce tout à fait par hasard qu'ils se soient trouvés sur la trajectoire du sort? Tristan et Iseut s'étaient déjà assez côtoyés et effleurés de mots et de regards pour qu'ils se sachent exposés au désir l'un et de l'autre, le jour où ils seraient seuls ensemble. Or que fait Tristan le jour où, les vents étant tombés, la nef s'immobilisa? Il fait atterrir dans une île *tout* le monde, chevaliers et mariniers, tant et si bien qu'Iseut demeura seule sur la nef, et une petite servante, une «enfant», est-il précisé. Alors, il s'approche d'elle pour tâcher de calmer son coeur que «la haine gonflait». Il créait ainsi les conditions propices à une rencontre qui pouvait, certes, amadouer, mais aussi provoquer ce qu'on appelle «l'occasion». Si le hasard les a unis, ce n'est pas le hasard qui les a réunis; il les a rejoints déjà «embarqués»... Nous connaissons la suite avec les astuces, stratagèmes et subterfuges que Tristan

et Iseut déploieront pour entretenir la passion qui les rive l'un à l'autre et pour échapper à ceux qui veulent leur perte.

Gaston Paris, dans sa préface au texte de Joseph Bédier, affirme que l'action du philtre sur Tristan et Iseut est «l'amour involontaire, irrésistible et éternel», que l'histoire de ces amants a un «caractère fatal». Il faut, croyons-nous, nuancer ce jugement par les réserves qui précèdent, puisqu'elles démontrent la part de préméditation et de responsabilité dans le concours de circonstances qui conduisent Tristan et Iseut à leur destin.

Notre démonstration, pour être complétée, doit traverser le reste du roman pour intégrer trois citations probantes qui méritent d'être reproduites. Dans l'avant-dernier épisode, grâce à l'anneau donné jadis en gage de fidélité, Iseut reconnaît Tristan déguisé en «fou» et lui dit: «N'ai-je pas juré que, sitôt que je le reverrais, dussé-je me perdre, je ferais toujours ce que tu me manderais, que ce fût sagesse ou folie? Sagesse ou folie, me voici; prends-moi, Tristan!» Puis, après qu'elle l'eut adjuré de l'emmener au pays fortuné, il lui répond: «Oui, je t'emmènerai au pays fortuné des Vivants. Le temps approche; n'avons-nous pas bu déjà toute misère et toute joie?» Enfin, dans l'épisode final, Tristan blessé et malade, demande à son ami Kaherdin d'aller dire à Iseut que si elle ne vient pas, il meurt: «Qu'il lui souvienne de nos plaisirs passés, et des grandes peines, et des grandes tristesse, et des joies, et des douleurs de notre amour loyal et tendre; qu'il lui souvienne du breuvage que nous bûmes ensemble sur la mer (...). Qu'il lui souvienne du serment que je lui fis de n'aimer jamais qu'elle: j'ai tenu cette promesse.»

Qu'est-ce à dire, sinon qu'au delà du philtre, sur l'autre versant du roman, la passion reste encore à la disposition de leur liberté, que celle-ci n'a pas été épuisée par le philtre, que le foyer de leurs actes réside encore dans leur subjectivité. Rétrospectivement, ils choisissent leur destin, ce n'est même qu'ici qu'ils se déterminent en fonction de lui, qu'ils assument d'être ce qu'ils devenaient depuis le début, mais qu'ils n'étaient pas encore. Le moment crucial n'aura pas été, finalement, le philtre, mais ces dernières paroles échangées par lesquelles ils engagent vraiment leur liberté, en invoquant leurs promesses, leurs serments et leurs souvenirs pour définir leur présent et leur mort. Ils apportent eux-mêmes la conclusion au coup du sort (au coup de foudre), en inventant le destin qu'il leur tendait. Cette décision, faite au nom du passé, est de mauvaise foi. Leur «liberté *joue* le déterminisme passionnel...» (Jean-Paul Sartre).

L'ami du couple

Claude Bertrand

Professeur au département de philosophie

Pourquoi faut-il que tout le monde soit en couple? Pourquoi faut-il que tout soit fermé et que les territoires intimes ne s'ouvrent qu'au prix d'une rupture ou d'une trahison, ce qui revient au même, de toute façon? Le couple est un mensonge parce qu'il repose sur l'exclusion d'un tiers entendu comme être de désir. Si l'on accepte le tiers, comme élément moteur du couple, c'est en tant qu'il demeure l'ami du couple, c'est-à-dire le confident à qui le couple un beau soir s'ouvrira pour se refermer ensuite. L'ami du couple est ainsi celui qui, consciemment ou non, décide de laisser de côté son désir, c'est-à-dire son corps, à la porte, dans le corridor, avant de pénétrer dans l'antre du couple, dans son petit appartement chaud et rassurant. Et là que se passera-t-il? À peu près rien, puisqu'il ne sera question que de parler, que de discourir sur tout et sur rien comme si la réalité

humaine n'était que discours. Et pourtant, des regards s'échangent, des mains se déplacent, des corps se sentent à distance. À la fin de la soirée, on consentira peut-être à se donner la main ou à s'embrasser pour la forme avant de se quitter. Le mensonge, il est là. Il est dans cette proximité des corps qui ne s'avoue pas vraiment. Car si le couple a besoin de faire appel à un tiers, c'est pour chasser l'ennui qui risque à tout moment de s'emparer de lui. Mais l'ennui, c'est d'abord l'ennui des corps qui n'arrivent plus à se sentir, qui n'arrivent plus à se toucher de s'être trop touchés. Parfois, on refait peindre l'appartement, faute de pouvoir déménager. On refait peindre les murs pour changer l'atmosphère, ou encore on meuble l'appartement de nouveaux objets pour se donner l'illusion que quelque chose a changé ou va changer dans un prochain avenir. Et l'on a besoin du tiers comme témoin de ce changement qui n'en est pas un au fond, parce que rien n'a changé, parce que tout est pareil, parce que c'est toujours la même chose qui recommence chaque jour.

Un homme couche avec une femme. Mais pourquoi couche-t-il avec elle? Parce qu'il la désire. Mais pourquoi la désire-t-il? Parce qu'il voit en elle un rêve, un mystère, un inconnu qui l'amène au-delà de lui-même. Il veut échapper à l'enfermement de son corps, il voudrait se continuer en elle, se répandre, se donner, participer à autre chose. Ce qui l'attire, c'est précisément ce qu'il ne connaît pas. Mais comment peut-il être attiré par un corps qu'il connaît trop? À coucher dans le même lit tous les soirs, on en vient à ne plus se connaître et se désirer parce qu'on se connaît trop. Alors le désir sexuel se change en besoin sexuel. Les corps s'enlaçent mais ne s'aiment plus. Car aimer est tout autre chose, c'est

éprouver une passion, un trouble qui peut nous faire perdre la notion du temps et de l'espace. Le couple ne s'aime plus, car il n'a plus le temps pour rien. Pour rien, c'est-à-dire pour ne rien faire. Car lorsqu'il lui arrive de ne rien faire, c'est qu'il se distrait. On peut se distraire de bien des façons: en allant au théâtre ou au cinéma le samedi soir, de préférence la fin de semaine, car la semaine est trop occupée et le temps manque. On travaille, on passe son temps à travailler comme si c'était une vie de travailler. Et le soir, il faut bien manger, s'asseoir à table, et se regarder mais sans comprendre ce qui se passe, car c'est toujours la même table, les mêmes chaises, les mêmes assiettes que l'on met et que l'on remet chaque soir pour manger, parce que c'est un besoin et qu'il faut bien vivre et se reproduire. Mais le téléphone peut sonner et déranger quelque peu nos habitudes. Mais non! Il ne dérange pas vraiment, puisque je sais très bien que j'aurai dans ce téléphone la voix que me commande mon partenaire. Ce n'est pas moi qui parlerai de moi, de ce que je ressens, de ce que j'éprouve, je parlerai au nom des deux. Et l'autre, à l'autre bout du fil, il ne me reconnaîtra pas, et il a raison, parce que je ne suis plus le même lorsque j'entre chez moi, lorsque je suis avec ma «femme» ou mon «mari» ou mon «ami» ou mon «amie». Encore l'autre, que veut-il, qu'attend-t-il de moi? Peut-être que je ne me cache plus. Mais qu'aurais-je à cacher derrière ce ton neutre et faussement enjoué de mon bonheur?

La vérité, c'est que je me sens «surveillé», voire même «épié» par celui ou celle que j'aime. La police est chez moi, la police du couple. Il m'a dit encore récemment qu'il m'aimait, mais sitôt que je lui échappe un peu, il commence à me suspecter. Il ne me le dit pas claire-

ment, mais il y a comme une sorte de malaise entre nous. On peut très bien se cacher ça pendant longtemps en faisant mine de rien. Mais un jour ça finit par paraître. Il a peur de me voir partir et disparaître. Il s'accroche à moi désespérément. On dirait qu'il retrouve son amour pour moi, tout à coup. Il veut m'amener au restaurant, il veut me sortir, il veut parler avec moi. En fait, il sent l'autre rôder autour de moi, l'autre que je pourrais désirer tout à coup, l'autre qui pourrait bouleverser ma vie, l'autre qu'on a exclu au départ pour se constituer un monde à deux. C'est ça le couple, l'autre que l'on exclut, par définition. Il ne le sait que trop et moi aussi. Qu'allons-nous faire? Nous séparer pour recommencer ailleurs, ou continuer à nous mentir? Où est la solution? Y a-t-il même une solution à l'horizon? Où est la solution? faire l'amour encore une fois pour tout oublier ce que nous ne savons que trop? Et pourquoi partir? Et pour aller où?

Pourquoi tant de complications? Pourquoi ne pas laisser l'autre entrer dans sa vie à deux, pourquoi ne pas l'inclure au lieu de l'exclure, pourquoi vouloir s'ouvrir à lui pour se refermer ensuite? Car si le couple s'ouvrait au tiers qu'il recherche et qu'il désire, il aurait un au-delà, il pourrait se régénérer, il ne serait plus ce qu'il est mais autre chose, une chose absolument inassignable. Bien sûr, il y a la jalousie, le grand problème, le grand obstacle. Mais qu'est-ce que la jalousie, qu'éprouve-t-on dans la jalousie sinon une déchirure de l'être, un sentiment très violent de ne plus correspondre à ce que l'on est dans son rapport avec l'autre, son partenaire, son conjoint? La jalousie me renvoie brusquement à moi-même, comme être déficient, comme être manquant, comme être qui ne peut pas combler

l'autre de son amour. C'est cela qui fait souffrir et qui est parfois intolérable. Ne plus être ce que l'on voudrait être pour l'autre, parce que quelqu'un d'autre a pris la place, a pris ma place.

Alors, tout à coup, je me sens devenu n'importe qui, je ne suis plus rien, quelqu'un d'autre a pris ma place. Je suis donc échangeable, on peut m'échanger à volonté, comme cette chose ou comme cet objet, comme ce corps qui ne fait plus assez bien l'amour... Oui, on peut m'échanger, je suis remplaçable sur le marché des valeurs, c'est-à-dire des autres. Je suis un autre comme tous les autres même si je ne cesse pas de dire moi. Ça me fait mal, ça me fait terriblement mal de sentir que je peux être n'importe qui pour ma femme ou pour mon mari. Non, je ne suis pas ce que je pense être pour l'autre, je ne suis pas la complétude absolue, je ne suis pas Dieu, je suis seulement cette personne que l'on aime et que l'on fait souffrir et que l'on fait souffrir innocemment, sans désir de le faire, et pourtant on le fait quand même. Pourquoi?

Peut-être parce qu'on ne veut pas vivre dans une prison et que le prix à payer pour cette liberté c'est de faire souffrir l'autre, son ami ou son amie. Mais si l'autre m'aime vraiment, il m'aimera pour ce que je suis, il m'aimera libre et non enchaîné. Aimer une personne, profondément et non superficiellement, c'est l'aimer pour son désir, et pour son désir d'une autre personne que soi. C'est l'aimer au delà de soi-même, au delà de ce soi-même qui veut tout rapporter à lui. Je veux tout rapporter à moi, je ne veux pas me déposséder de ce que je suis, avec mon semblable, avec mon conjoint, c'est pourquoi je lui mens toujours un peu lorsque je lui dis

que je l'aime. En fait, je l'aime pour moi, mais je ne suis pas prêt à faire le sacrifice de ce moi pour rencontrer l'autre, je reste à l'intérieur de mes frontières et de mon territoire. Je veux garder ma liberté, j'ai peur de la perdre.

Regardez bien le couple, comment il fonctionne. Cet homme et cette femme disent s'aimer. Mais chacun surveille son territoire, chacun se défend, chacun met l'autre à distance, chacun regarde si l'autre n'empiète pas sur son domaine. Chacun défend sa personnalité, son moi, ce qu'il appelle sa liberté. Mais rencontrer l'autre vraiment, n'est-ce pas accepter de faire le sacrifice de sa liberté, d'aliéner cette liberté jusqu'au bout, pour en retrouver une nouvelle, plus dure et plus exigeante certes? D'une certaine manière, on peut dire que le couple moderne est un mensonge absolu, car les gens ne veulent pas vraiment être ensemble. Ils veulent l'être mais à la condition de ne pas perdre leur liberté. Nous sommes ensemble, mais nous sommes quand même libres. Que veut-on au juste? Être ensemble ou ne pas l'être? Au fond, je n'ai pas la force d'être vraiment avec l'autre, je ne suis pas prêt à aller jusqu'au bout, à devenir vraiment sa chose, son objet, son être même. Je ne veux pas aller jusque-là, j'ai peur. J'ai peur de me déposséder complètement de ce que je suis. J'ai peur de m'abandonner comme un enfant à cet autre. Et pourtant, c'est peut-être ce que je désirerais le plus. De quoi aurais-je l'air aux yeux des autres, de mes amis? D'un esclave! Alors je revendique mes droits et je joue soudain à l'exploité. Comme je suis misérable! Je suis cette femme qui revendique ses droits ou cet homme qui se trouve tout à coup insulté ou atteint dans sa virilité. Mais en fait, je ne suis qu'un menteur et le couple pour moi est

l'occasion de ce mensonge éhonté. Je ne veux pas rencontrer l'autre au fond, c'est-à-dire aller jusqu'à le devenir, je crains au plus haut point de me dissoudre, de n'être plus rien. Je voudrais qu'une égalité existe avec l'autre. Je ne voudrais pas reconnaître ce qui est pourtant la vérité sur le plan de l'amour: je l'aime plus qu'il ne m'aime. Il y a toujours cette différence entre nous, cette inégalité au niveau de l'être et qu'aucune «égalité sociale ou juridique» ne fera disparaître. Il y a une injustice profonde dans l'amour, c'est cela que je découvre un jour et qui me fait mal. Mais parce que je ne veux pas admettre cela, je ne comprends rien à rien: je veux être égal. Je calcule et je comptabilise ce que je donne en plus d'être un menteur.

Si je me laissais aller à l'autre, à mon partenaire, totalement, entièrement, si je devenais son esclave consciemment et non inconsciemment, si j'allais jusqu'à être un objet pour lui, pour son plaisir, pour son orgueil, il n'aurait plus à me posséder car il me posséderait, et bien vite, il ne pourrait plus me quitter, car il n'aurait jamais rencontré quelqu'un comme moi, c'est lui qui deviendrait possédé par moi, ce serait à son tour d'être l'esclave et moi le maître, parce que je n'aurais pas craint de perdre ma liberté pour lui ou pour elle: c'était cela l'enjeu du rapport. Mais si je réussis à aller jusque-là, à m'incorporer tout à fait au corps et à la pensée de l'autre, je perdrai ce que j'appelle ma personnalité, j'aliénerai ma liberté parce que je me dépossèderai de ce que je suis. Alors je pourrai surmonter la jalousie en face du tiers, je ne l'éliminerai pas parce que je souffrirai. Mais cette souffrance me fera comprendre quelque chose de plus, et c'est là que justement je réussirai à me lier à l'autre, mon partenaire, pour l'éternité peut-être.

Qui sait... Car je serai le plus fort. Oui, il me reviendra, et s'il ne me revient pas, tant pis! De toute façon, j'aurai appris à n'être rien que ce corps-là avec lequel on joue, avec lequel on vit, avec lequel on souffre. Mais un corps qui peut souffrir et qui peut comprendre sa souffrance est délivré de cette manie de vouloir défendre ses droits et sa liberté, il peut commencer de désirer n'importe qui, parce qu'il est devenu n'importe qui. Il a la sexualité de celui ou de celle qu'il rencontre sur la rue, sur son chemin. Il n'a pas de territoire qui lui est propre, non il ne se défend pas, et s'il résiste de toutes ses forces à l'autre un jour, ce sera pour mieux s'abandonner à lui quand viendra la nuit, et peut-être même à toute heure du jour. Tu peux m'embrasser si tu veux, je ne te désire pas, mais je n'en sais rien au fond, tu peux tout m'apprendre si tu t'en donnes la peine. Je vais te suivre, je n'ai pas peur de ce qui pourrait m'arriver!

Plus-value, créativité et maternité
(Si Luther était né à l'Est)

Claude Girouard

Professeur au département de philosophie

«Le don de la vie n'est pas une catastrophe pour un peuple, ni pour une famille: il est un signe de santé et d'avenir et la manifestation d'une grandeur d'âme certaine. Par contre, refuser la vie au point où un peuple ne se renouvelle même plus, c'est accepter de se vouer à la décrépitude et pour les croyants, c'est nier dans la pratique que la vie est un don de Dieu.»

Les Évêques.

Monique Larue pose le problème de la spécificité de l'écriture des femmes.[1] L'écriture des femmes est-elle une métaphore du corps sexué féminin ou du corps sexué féminin reproductif?

Le corps sexué masculin n'enfantant pas, associer l'écriture à la parturition, c'est déterminer une corporéité symbolique exclusive au corps féminin.

1. La présente réflexion est surgie à la suite de la soirée-débat sur la Mère aujourd'hui, au Café-théâtre Quartier-Latin, le 9 décembre 1981.

S'agit-il d'un nouveau mythe qui tendrait à donner une plus-value péremptoire au discours féminin par l'association-fétiche de la reproduction corporelle à la reproduction idéologique? Si tel était le cas, le discours féminin jouirait d'une préséance biologique.

S'agit-il d'une nouvelle forme de mythe? Traditionnellement, le mythe est un surcroît de symboles pour circonscrire un interdit ou une absence d'informations.

La problématique de l'écriture féminine est-elle fondée sur un excédent de la corporéité fonctionnelle de la femme discréditant ou restreignant la fonction symbolique de l'homme?

S'agit-il d'une nouvelle version d'un ancien mythe? À savoir que la femme étant plus «nature» par l'ensemble de ses fonctions est le lieu d'une médiation exclusive avec la transcendance.

Verrons-nous désormais une nouvelle église de la parole proclamer que la contraception et l'avortement du discours féminin sont contre-nature, et imposer l'écoute universelle de la gestation langagière féminine?

Il doit être évident maintenant que l'association de la parole ou de l'écriture à la maternité est de la dynamite sociale dans un monde déjà gavé du cancer de la fertilité.

Ceci dit, il reste que le questionnement de la spécificité du rapport du corps sexué féminin à la production symbolique tel que posé par Monique Larue est légitime. On ne saurait l'éviter sans s'enlever les moyens de comprendre quelques-uns des changements fondamentaux que la crise actuelle nous amène.

L'un des changements majeurs sur la scène québécoise est l'émergence d'un discours féminin original, rationnel, politique, tel que manifesté par la réponse des femmes publiée dans Le Devoir du 11 décembre, au discours des évêques sur le droit à la vie. Jamais au Québec les femmes n'avaient attaqué avec autant de puissance et de justesse l'idéologie catholique qui rend la femme esclave de la fonction biologique de reproduction.

Cette attaque irréductible à la catholicité a des implications politiques, voire sociales. L'éditorial de Lise Bissonnette met à jour l'argumentation politique sous-jacente aux revendications des femmes à disposer de leur corps sans l'approbation du discours social reçu. Cette autonomie corporelle que les femmes exigent implique la notion de liberté de conscience et finalement de libre arbitre, pierre angulaire de la Réforme dans la culture anglo-protestante. C'est la liaison idéologique la plus extraordinaire faite et signée dans les pages du Devoir.

De là à conclure que le régime fédéral canadien est un outil politique pour combattre l'esclavage de la fonction de reproduction, il n'y avait qu'un pas, absolument incroyable, à faire, mais qui a été fait avec un courage et une détermination uniques dans le monde journalistique. C'est un événement qui prolonge le combat du fondateur du Devoir puisque la défense des droits de la femme canadienne-française ne saurait être un objectif qu'aurait renié Henri Bourassa.

Hors de tout doute, la barrière des deux solitudes vient d'être abattue et la perméabilité de l'ensemble idéologique canadien émerge d'une crise constitu-

tionnelle que d'aucuns croyaient, il n'y a pas si longtemps, être la fin du fédéralisme canadien.

C'est dire que la lutte des femmes québécoises pour la réappropriation de leur corps initie une synergie idéologique catholico-protestante aux répercussions incalculables. Le Canada parvient à l'indépendance au moment où les femmes québécoises accèdent à l'autonomie idéologique. En opposant la liberté de conscience de la femme à la liberté de conscience du médecin, les femmes récusent et refont le pacte social à partir de la conscience individuelle.

Derrière la liberté de conscience du médecin, c'est tout le système de valeurs de la civilisation occidentale qui est questionné. On ne peut obliger les médecins à détruire la vie disent les évêques. Peut-on obliger les femmes à la reproduire malgré leur volonté?

Il est impossible de soutenir que la femme n'a pas droit de regard sur son acte reproductif, sans nier en même temps qu'elle ait droit de regard sur son acte amoureux. Si la femme est libre de faire l'amour, elle est nécessairement libre de faire des enfants. On ne peut limiter, restreindre ou légiférer l'un seul des deux aspects de la sexualité féminine, le corps féminin étant un, sinon on fabrique une synergie informationnelle contradictoirement codée par un principe d'autonomie libidinale juxtaposé à une régulation sociale.

Cette réglementation idéologique qu'on veut maintenir sur le corps des femmes en l'opposant à la liberté de conscience du médecin est fondée sur une naturalisation du discours médical. Pour que le discours du médecin apparaisse comme fondé en nature et non comme un discours arbitraire ou socialement décidé et

répressif, la morale catholique associe la non-intervention du médecin à l'objection de conscience. Or dans le cas de la reproduction, la non-intervention médicale équivaut à un laisser-faire biologique. Mais à considérer la reproduction comme un lieu de non-intervention, on réifie le processus naturel auquel on subordonne la vie des femmes, vie qui se trouve ainsi chosifiée pour une vingtaine d'années. Cette vie de mère qu'on impose à la femme est une négation de son autonomie au nom de l'autonomie de la non-intervention.

La liberté de conscience du médecin, c'est la reproduction subie comme un destin, comme une culpabilisation de la fonction érotique, une revanche de la trahison oedipienne où le libre choix de ce qui n'est pas lui apparaît comme insupportable à l'économie fictionnelle du médecin soumise à la réglementation sociale. En définitive, c'est le code de l'appropriation de la sexualité par le mariage qui illusionne le médecin sur la moralité de sa non-intervention. La grossesse non-désirée est ainsi un moyen-preuve de la non-identification du médecin au géniteur non-responsable, en s'absentant de son corps sexué pour éviter la culpabilisation.

L'illusion morale est générée par le refus de l'individu de participer à l'ensemble socio-historique responsable de la situation de la femme enceinte parce qu'en tant que médecin, il a pour fonction de combattre les situations pathologiques.

Le médecin raisonne comme si son combat quotidien contre la négativité organique ou psychologique impliquait que la négativité au niveau socio-historique à laquelle fait face la femme enceinte avait déjà été

combattue quelque part - après tout, le monde n'est pas si méchant au point d'abandonner dans un tel état une femme (le sous-entendu oedipien est: ce n'est pas possible d'abandonner une femme enceinte comme ce n'est pas possible d'abandonner sa mère) -, en conséquence, la poursuite de la grossesse assure la non-responsabilité du corps social. Il n'y a donc pas lieu d'intervenir, parce qu'il n'y a pas de responsable, ni de coupable à arrêter. Le sous-entendu juridique est que le médecin ne peut se faire policier actif que s'il y a cas de légitime défense. Ce qui est la position traditionnelle de l'Église qui admet bien la violence lorsqu'il s'agit de la protection civile mais qui refuse l'usage de la violence pour la protection d'un être en détresse. Le sous-entendu théologique est que s'il n'y a ni responsable ni coupable à arrêter, il faut faire confiance au dieu-providence et faire accepter à la femme la négativité particulière de sa situation comme gage d'une future positivité en cette vie ou dans l'autre. C'est comme si on disait à la femme enceinte: vous ne vivrez pas pendant vingt ans une situation pénible, vous ne serez qu'en gestation hédonique pour une période indéterminée.

D'où vient ce recouvrement de la grossesse hédonique sur la gestation corporelle, cette double métaphore de la maternité qui sert à réprimer la vie des femmes? L'objection de conscience du médecin face à l'avortement est-elle un surplus de corporéité maternelle dans la symbolique morale? Autrement dit, le vide déterminé de l'objection de conscience du médecin est-il la présence d'une excroissance symbolique de la fonction de reproduction?

Il se pourrait que se recoupent ici deux chaînes linéaires contradictoires. Si le corps sexué reproductif est associé à la production idéologique, ceci entraînerait une sorte de coefficient de naturalité biologique de la pensée dans son rapport au vivant. Lorsque le vivant est perçu dans son rapport à l'origine, il jouirait ainsi d'un préjugé favorable, une maternelle moralité envers la vie. Toute atteinte à la vie est une atteinte à la mère. L'embryon est un fantasme.

Cette plus-value maternelle est-elle constitutive du langage poétique que légitimerait la métaphore du corps sexué féminin reproductif? ou bien faut-il ne parler que de la métaphore du corps sexué comme légitimation du discours poétique, ce qui permettrait de dire que le redoublement métaphorique qui semble justifier l'objection de conscience du médecin est en fait un empiétement de la poétique sur la morale.

Le sens de quelques interventions à la soirée-débat était que la métaphore de la reproduction biologique justifiait la reproduction symbolique, bien qu'on ait aussitôt remarqué que cette justification limitait la crédibilité du discours métaphorique à un cercle assez restreint, voire à un ghetto plus ou moins féministe.

Il semble inévitable que si l'on fonde la spécificité du discours féminin sur la métaphore de la fonction biologique, la validité de ce discours sera parallèle à la validité de la fonction de reproduction. C'est dire que l'efficience de ce discours sera proportionnelle au besoin de reproduction biologique et celle-ci limitée par le développement des forces productives.

De la métaphore du corps sexué, utilisée dans le discours poétique, aux sciences humaines, aux sciences

exactes qui visent le contrôle de la nature, le degré de pouvoir sur la nature détermine le champ de la métaphore. Historiquement aux périodes d'abondance la reproduction est bien accueillie, aux périodes de famine, le fécondité devient obscène. La moralité semble naître d'un équilibre obtenu par l'adaptation de la reproduction aux capacités de la production.

Ce qui veut dire que le discours des femmes fondé sur la métaphore du corps sexué reproductif sera nécessairement censuré par le discours social. Le pouvoir politique exerçant une sorte de contraception idéologique pour éviter l'exploitation des producteurs. Censure qui invite au sadisme contre la femme enceinte en situation d'isolement social.

Tout compte fait, il faut peut-être admettre et distinguer, avec Monique Larue, une métaphore du corps sexué et une métaphore du corps sexué féminin mais il faut aussi, à moins de retomber dans la naturalité, admettre que cette spécificité du corps féminin est nécessairement déviante par rapport au producteur social. Le producteur social étant compris ici comme l'ensemble régulateur de la production des marchandises nécessaires à la vie.

L'extension et la contraction de la validité de la représentation symbolique du corps sexué féminin posent en définitive le problème de la régulation de la création idéologique.

Ce problème est abordé indirectement par Marie-Josée Drouin dans son article: «Peut-on améliorer le processus budgétaire?» dans La Presse du 12 décembre 1981.

Il semble que la production d'un budget soit amené par une longue période de gestation, une courte période de travail ministériel, puis par une délivrance publique. Ce qui est remarquable dans le texte, c'est que Marie-Josée Drouin arrive à montrer comment la régulation du discours économique dans le processus démocratique est obtenue par la décantation de l'opinion ministérielle par l'opinion publique.

Le discours du budget étant nécessairement déviant par rapport à l'ancienne rationalité économique, cette déviance ne devient acceptée donc réelle qu'après une suite d'occillations entre la perception du pouvoir ministériel et la rétro-action du pouvoir de l'opinion publique. C'est montrer qu'en démocratie, le discours du pouvoir n'est pas le pouvoir du discours, ou si l'on veut, que la démocratie existe là où les pouvoirs du discours engendrent le discours du pouvoir. Tout discours donné dans l'instant est totalitaire.

Ce caractère instantané, ex-cathédra, de la catholicité contribue sans doute à propulser le discours féminin dans les sociétés où l'évolution des forces productives saccage et mine les rapports sociaux figés dans les cristallisations ancestrales péremptoires. L'ironie du sort veut que les femmes, tenues en laisse dans l'inversion mythique du discours patriarcal intériorisé dans le code négatif évangélique, soient aujourd'hui à l'avant-scène du discours contestataire.

Plus tard, il faudra analyser le psychodrame de la crise québécoise actuelle comme le souligne Lysiane Gagnon, pour y faire ressortir la qualification du discours évangélique dans la crise constitutionnelle.

Le père humilié suscite l'apparition du fils vengeur. À l'ovation de Jacques Rose à la plénière du congrès du parti québécois correspond la condamnation par la Société St-Jean-Baptiste des fils-traîtres bien qu'élus démocratiquement. Le fils qui prend la parole, ne serait-ce que nominalement, pour rappeler le sacrifice des fils prisonniers provoque le regroupement des pères au pouvoir; de part et d'autre les généalogies s'affrontent, les signatures s'accumulent. Le verbe impuissant s'inscrit, se signe dans l'irreprésentation de la surreprésentation de la catholicité au pouvoir. La dictature de la figure paternelle n'est que l'inversion de l'échec social des signes formels d'un pouvoir particularisé. Mais les signes n'ont de valeur qu'en fonction de leurs référents. Ainsi meurent les idéologies quand une symbolique particulière évacue la conscience située. Son illégitimité dans l'impuissance représentative n'est que le passage à une légitimité autre. Les parlants français deviennent des Canadiens dans le refus de la violence séparatiste par le père au pouvoir. La non-légitimité du terrorisme devient légitimité du fédéralisme.

L'abandon du fils révolté ne manque pas d'être perçu par la mère observatrice comme une attitude dictatoriale de la part du père, l'impuissance du fils apparaissant nécessairement comme la puissance du père. Ce qui n'est pas faux puisque la violence séparatrice du fils est acceptée-refusée dans l'adoption politique risquée refermant le cercle familial péquiste.

Bien malgré lui, René Lévesque, de fils humilié devient père de la confédération. Dans cet avortement informationnel qui fut le congrès du parti québécois, il fallait un curateur, les circonstances favorisèrent le

premier ministre du Québec. La suite de l'histoire montrera la viabilité de la greffe franco-britannique transplantée en Amérique du Nord, arrière-petite-fille de la conquête normande. Loin d'être des enfants de petites cultures, les Québécois sont fils de conquérants en transit. Lord Durham ne pouvait pas nous voir, nous étions en filigrane dans son histoire.

À l'heure où le développement embryonnaire des libertés démocratiques est écrasé entre le catholicisme en tant qu'idéologie abstraite du matriarcat et le communisme en tant qu'idéologie concrète du même matriarcat, à l'heure où la dialectique de l'histoire, vécue sous le mode d'une double négation où sombrent des espoirs légitimes et des progrès réels dans la mystification absurde de l'apocalypse révolutionnaire, faut-il regretter la lente incubation des Canadiens-français au sein du libéralisme anglo-protestant? Faut-il honnir le capitalisme et la démocratie nord-américaine, au moment où la langue française reçoit droit de citer et d'expression libre dans la moitié du continent le plus évolué et le plus riche de la planète, que son territoire d'origine jouit de la responsabilité gouvernementale au même titre que les autres provinces de la fédération canadienne, sans parler de ses privilèges socio-culturels?

Si Luther était né un peu plus à l'est, le laisser-faire, laisser-aller de la pensée libérale serait moins méprisé par les idéologues de l'instantanéisme révolutionnaire qui ont dans les sociétés industrielles avancées tout leur temps pour ruminer l'échec et la mort des autres, ailleurs.

Références bibliographiques

«La vie des femmes n'est pas un principe», Des groupes de femmes répliquent à l'épiscopat, Le Devoir, 11 décembre 1981.

Lyse Bissonnette, «Les rêves des évêques», Le Devoir, 11 décembre 1981.

Lysiane Gagnon, «Où mène ce psychodrame?», La Presse, 12 décembre 1981.

Marie-Josée Drouin, «Peut-on améliorer le processus budgétaire?», La Presse, 12 décembre 1981.

Journal d'une visite au lieu de fouilles des Deux-Chutes

(Conte philosophique)

Pierre Corbeil

Professeur au département de philosophie au CEGEP de Drummondville

Salutations et paix à tous ceux qui liront mes paroles. Que l'on sache tout d'abord que la coutume de notre communauté veut que chacun fasse, à tous les ans, un voyage de réflexion et de découverte. M'étant souvent penché sur les mystères et les paradoxes des anciennes sociétés, je résolus, l'année dernière, de voir de mes yeux les grandes fouilles poursuivies depuis déjà six ans au lieu des Deux-Chutes. Le nom vient précisément des deux chutes qui se succèdent près de l'endroit où la rivière longeant le site se confond dans le grand fleuve au nord-est du grand continent désert.

Nous savons peu de choses des communautés qui habitèrent - il y a près de six mille ans - ces régions sauvages. Ce que nous savons indique qu'elles avaient des coutumes et des signes qui nous semblent bien étranges. Les Anciens étaient-ils des grands illuminés ou des abandonnés du Ciel? L'une ou l'autre hypothèse

mérite bien notre curiosité. Quant à moi, il me répugne de croire qu'un peuple ait pu suivre une Voie aussi désastreuse et naïve que l'on s'est complu à le prétendre. C'est pour chercher l'inspiration que j'ai voulu voir de mes yeux. C'est pour livrer ce que j'y ai conçu que je compose ces paroles.

Mon dessein a tardé à se réaliser. Il s'est passé douze lunes avant que ne vienne le signe favorable au voyage. Je m'entendis, avec le capitaine d'un dirigeable à qui il avait été ordonné de laisser des outils et des messages à ceux qui habitent le grand site. Un incident vint retarder le début du voyage. Le vaisseau - appelé Corbeau Blanc - avait amené les guerriers d'un seigneur du Sud et ramené des sages-femmes à son dernier passage en Érin. Or, on avait fait le Geste de la Vie à la suite du voyage des guerriers et le Geste de la Mort après celui des sages-femmes. Il fallut donc entièrement purger le vaisseau pour qu'il ne blesse pas l'ordre des vents.

Nous partîmes finalement le jour de la St Thomas. La coïncidence me fit réfléchir sur le rôle du chercheur et je me recueillis dans ma cabine pour méditer sur la vanité de l'homme faisant confiance à ses propres lumières.

J'ai profité du voyage pour vérifier mes notes et mes outils et purifier une dernière fois mon esprit en méditant mon passage préféré du livre de l'Ecclésiaste. J'avoue cependant m'être laissé séduire par la majesté de l'astroport de Mexico. La vision des grands vaisseaux glissant dans le vide silencieusement et délicatement, ou reposant près des quais comme des flocons de neige géants m'a toujours rappelé l'éclosion de l'âme vers l'éternité. J'en fus, comme toujours, ému.

Trois jours plus tard, le vaisseau était amaté au petit aéroport aménagé près du site. J'eus alors ma première vue d'ensemble du groupe de ruines mis à jour par Maître Laurent.

Ce qui attire tout d'abord l'oeil, c'est la rivière. Sa courbe rappelle curieusement deux sourcils élevés et froncés, soulignant le flot grondant et étincelant. Deux yeux vifs et pénétrants fouillent l'âme du nouveau venu.

Le site lui-même est à première vue peu remarquable. Les constructions et les voies de communication semblent être placées dans le désordre total et il est difficile de dégager le principe directeur qui a pu guider l'organisation du lieu. Édifices grands et petits, espaces libres et chemins ne révèlent aucune harmonie, aucun sens des proportions; l'effet général est désagréable. De toutes façons, il n'y a pas de dôme ou de cercle apparents comme je l'ai toujours observé dans la constitution de n'importe quel village où, ce qui tenait lieu de centre, c'était le lieu du culte.

Je fus frappé par le paradoxe d'une communauté humaine assez civilisée pour construire un ensemble de maisons et assez grossière pour le faire dans un tel désordre. Le paradoxe, cependant, n'est qu'apparent, selon Maître Laurent.

Celui-ci d'ailleurs était venu à ma rencontre. Il m'offrit le pain et le sel rituels et me souhaita la bienvenue. J'acceptai son hospitalité et nous nous retirâmes à sa tente pour le repas du soir. Ses principaux collaborateurs étaient déjà réunis et l'attendaient avec impatience. Je vous les présente comme il me les présenta.

Le plus ancien est Léonard Aigle-qui-dort. Il est un lecteur comme moi et le plus initié du groupe. Sa sagesse et sa patience expliquent tout de suite son nom. Marie Obota est la deuxième en ancienneté et en lumières. Elle connaît les rites et peut déceler le plus petit signe de la forme qu'ils ont pu prendre dans les époques reculées. Elle a aussi un penchant pour les jeux de mots.

Yussef et Éléazar Ben-David sont jumeaux, en sagesse et en discipline comme en âge. Les deux connaissent les nombres et trouvent un sens aux choses les plus obscures.

Osias Bellefeuille est le plus jeune et le moins initié. Sa sagesse est dans ses mains, qui apprennent l'usage des choses anciennes. Elles savent aussi façonner les armes et les outils.

Nous étions donc sept autour de la table. Un nombre aussi favorable à la discussion ne put que faire effet et, tout en faisant circuler une petite pipe, nous avons discuté des découvertes du groupe.

Maître Laurent m'écouta attentivement décrire la vision que j'avais eue du site. Puis il m'expliqua la sienne. Selon lui, il faut voir dans l'organisation de la communauté une série de croix. L'espace de ses anciens habitants était conçu différemment puisqu'il était divisé dans un nombre illimité de parcelles, marquées chacunes par une croix. Chaque bras de la croix s'allonge jusqu'à rejoindre une autre croix. Le désordre apparent vient du fait que les premières croix furent orientées par la rivière et que les croix subséquentes furent orientées selon les premières.

Les Ben-David doutent de cette interprétation, car, disent-ils, les croix que nous pouvons voir ne correspondent aucunement à des points de la rivière. Maître Laurent répond que la rivière ne devait pas suivre son cours d'aujourd'hui et que si l'on n'admet pas ce principe-là, il n'en apparaît aucun autre. On ne peut imaginer un peuple assez barbare pour placer ses maisons sans tenir compte d'un *principe*. J'avoue que cet argument semble difficile à contrer, mais les Ben-David se contentent de répondre qu'il ne faut pas juger trop vite. Que nous n'ayons pas trouvé le principe ne nous permet pas de conclure qu'il n'y en avait pas - idée inimaginable. Sur quoi tous sont d'accord.

Ceci n'est pas le fondement du désaccord entre Maître Laurent et les Ben-David. Ces derniers prétendent qu'il devait y avoir au moins quinze mille habitants dans l'espace découvert. Il faut dire que cette interprétation est fondée sur l'hypothèse que certains des grands édifices tenaient lieu de grandes maisons regroupant plusieurs familles, chacune dans une «cellule». Vous aurez deviné que les Ben-David ont une bien piètre opinion des habitants disparus. Une communauté si grande pourrait difficilement être harmonieuse. Qu'auraient fait tous ces gens? Comment se seraient-ils réunis? On pourrait penser que le travail manuel, le travail spirituel et le repos se succédaient dans une population divisée alors en trois parties distinctes, chacune ayant une fonction différente. Mais comment un tiers de la population aurait-il pu se reposer pendant un tiers de l'année? Nous sommes ébahis par la vision d'un tiers de la population ne travaillant pas? Comme Maître Laurent, cette idée me fait sourire. Il suffit de penser à la nourriture. Des réserves pour un tiers de l'année ne

seraient pas mangeables.

Maître Laurent pense qu'il y avait une population de deux à trois mille âmes. Les maisons étaient habitées selon la saison. Les grands édifices pouvaient être des lieux de travail, des lieux de culte et des monastères, qui servaient chacun tour à tour pendant une partie de l'année. Il faut aussi tenir compte de la grande tour. Marie Obota soutient la position de Maître Laurent. Elle fait remarquer qu'il y a un grand édifice rectangulaire contenant une deuxième forme ovale. Cet oeuf et ce carré ont évidemment leur sens. Les deux foyers de l'ovale étaient des points de ralliements polaires où la population, en deux groupes, pratiquait des rituels de conciliation.

Elle m'a montré des objets portant des glyphes ayant probablement des sens rituels. Ainsi nous retrouvons le glyphe DRUM, le glyphe EXPO et le glyphe RYAN. On remarque qu'il y a quatre signes dans ces glyphes. Il y en a qui ne révèlent que deux signes notamment PQ et DO, à moins qu'il ne s'agisse de PO et DQ ...

Osias Bellefeuille croit aussi que ces glyphes représentent des objets de culte, exception faite de DRUM. Ce glyphe, dit-il, n'est pas complet.

Léonard Aigle-qui-dort intervint pour faire remarquer qu'il y a des glyphes à deux signes, à trois (du moins il y a un CEQ) et à quatre. Ces anciens connaissaient le principe 1 + 2 + 3 + 4+ = 10.

«Oui, rétorquent les frères Ben-David, mais pourquoi n'y en a-t-il pas à un seul signe? Et que faire du glyphe à cinq signes?» Ils pensent ici à CEGEP. Osias Bellefeuille nous dit qu'il ne voit pas à quoi ce glyphe pouvait servir...

Ces discussions durèrent jusqu'à l'heure du sommeil. C'est le lendemain que je pourrais voir, de mes yeux voir.

En effet, très tôt l'équipe fut sur pieds. Après avoir accompli les rites du matin dans un temps si court que c'en était presque scandaleux et avoir avalé le petit déjeuner de fromage et de pain frais (car les oeufs sont rares ici; heureusement que le poisson abonde!), chacun rejoignit son lieu de travail. Pour ma part, je choisis bien sûr une visite générale du site et Maître Laurent fut naturellement mon guide.

La visite commença au lieu de la première découverte. Des chasseurs avaient trouvé un coin de bâtiment déguisé en colline. Ils se rendirent vite compte qu'il s'agissait d'une sorte de pyramide tronquée, très grande et très curieuse.

Les travaux ont peu à peu dégagé un monument laid et terrifiant. Il est tout gris, sans aucune décoration, et comprend deux étages de même dimension. L'intérieur est curieusement divisé. Des pièces de toutes les grandeurs se succèdent en aucun ordre apparent, sauf pour ce qui est des deux grands halls, situés aux coins opposés de la structure. S'agissait-il d'un monastère pour quelque secte terrible? Serait-ce une prison comme il en abondait dans ces temps troublés? On y a trouvé des vestiges de meubles et d'appareils bizarres, dont les fonctions semblent difficiles à définir. C'est ici que l'on a trouvé le plus grand nombre de glyphes: ceux dont je vous ai déjà parlé (comme CEGEP, RYAN, DRUM) et d'autres comme MARX, COCA (aussi COKE et COCA-COLA), COOP, (si ce n'est le même).

Ce grand édifice, isolé du reste du site, n'a près de lui que de vagues vestiges plus petits, très épars...

En se dirigeant vers le centre de la ville découverte, on arrive d'abord à une petite nécropole. Elle est curieusement conçue. Il semble assez clair que les morts étaient placés en rangs successifs, comme dans un jardin. Maître Laurent est convaincu qu'on les plaçait les uns par-dessus les autres, car dans une tombe on a retrouvé des squelettes humains entassés. Peut-être regroupait-on les membres d'une même famille? Rien ne nous permet de déterminer quelles parties étaient réservées aux hommes, aux femmes et aux enfants respectivement, ou quelle pouvaient être les distinctions sociales. Tous semblent être entassés là sans distinction.

Maître Laurent n'est pas prêt à conclure. Il est très probable qu'il s'agisse d'un lieu temporaire. Le grand édifice gris était peut-être la vraie nécropole, d'autant plus que c'est là, comme je l'ai dit, que l'on retrouve le plus grand nombre de glyphes. Les anciens vénéraient évidemment les esprits de la terre et les glyphes prenaient donc leur origine dans des noms d'esprit ou des parties de textes rituels.

La majeure partie du site est regroupée autour de deux grands bâtiments. L'ovale dans le rectangle est entourée des vestiges de constructions plus petites. Étant situé à l'autre extrémité du site, il est logique d'y voir en effet un lieu de culte, opposé à la nécropole (s'il s'agit bien de cela).

Autour de cet endroit, on voit très bien le manque des chemins entrecroisés qui, selon Maître Laurent, fixaient l'espace des anciens habitants. Plus loin, ces frontières deviennent floues. On les devine entre les

ruines qui se dressent - on dirait au hasard - un peu partout.

Pas loin, comme un complice prêt à intervenir, se dresse ce qui fut sans doute une forteresse. Il s'agit d'une grande tour, surplombant la rivière et les autres ruines, y compris celles de l'ovale dans le rectangle. Je dis bien une tour, car elle avait au moins cinq étages; sa base était très étroite. De plus, il n'y a que deux entrées situées l'une en face de l'autre. Ces entrées s'ouvrent sur un grand hall où les attaquants, ayant pris les portes, seraient soumis aux missiles des défenseurs.

Les jours suivants, alors que je poursuivais ma visite, je demandai aux collaborateurs de Maître Laurent, de m'expliquer l'orientation de leurs travaux. C'est le troisième jour que j'eus la révélation tant attendue. En fouillant les détritus de la grande tour, je fis ma découverte. Humblement, je crois avoir compris quelque chose...

Dans une espèce de coffre de métal fort bien préservé, j'ai déniché un petit couteau, sans manche, deux rondelles de métal portant le glyphe COCA, mais l'une en rouge et l'autre en bleu; une rondelle de métal portant le glyphe MARX, mais cette fois pourvue d'une réprésentation noire d'un dieu anthropomorphe barbu; une autre semblable, mais avec le glyphe NOËL, en rouge et blanc; une rondelle plus grande, toute rouge mais portant le glyphe RYAN en noir.

Ce fut la joie chez les explorateurs du site, et tous s'inclinèrent en silence.

Pour ma part, je crois que j'ai eu la mission de retrouver le symbolisme derrière la pensée des anciens.

Nous avons identifié trois édifices publics. La nécropole (ou lieu de la première découverte) le grand temple et la forteresse. Les coïncidences de couleurs nous semblent assez claires. Le noir est la couleur de la mort et de la transcendance, le blanc la couleur de la vie, le bleu la couleur du renouveau et le rouge la couleur de l'énergie. Le noir et le rouge associés sont de toute évidence signe de la destruction, tandis que le signe bleu et blanc indique le début, la naissance. Le bleu et le rouge sont évidemment le signe du changement, des cycles qui se succèdent.

Je crois aussi fermement que les glyphes MARX et RYAN ne font qu'un! Est-ce possible que M et N ne soient pas le même signe? Y est évidemment une abréviation ou déformation de X - ou, je l'admets, c'est l'inverse qui est vrai. Les signes les plus distinctifs, R et A, sont les mêmes. Donc MARX et RYAN ne sont que des versions différentes du même signe! Probablement que MARX est la forme originale, RYAN ne signifiant rien en soi, à moins qu'il ne soit que la représentation d'une forme plus puissante...? MARX est donc un dieu de destruction puisqu'il est associé au noir et au rouge.

Il s'ensuit aussi que NOËL, associé au rouge et au blanc, représente un dieu de vie. Sont-ce deux avatars d'une même force, le dieu barbu? NOËL donne la vie, mais il donne trop. Trop donner amène MARX, la mort.

L'association de bleu, de rouge et de blanc avec COCA prend aussi tout son sens. COCA, c'est soit la pause entre les cycles, qui redonne des forces, soit le renouveau, le début du cycle. Après la pause COCA, apparaît un nouveau COCA, et alors, en regardant autour de soi, on voit que tout a changé!

C'est dans le temple que nous avons trouvé COCA. C'est aussi là que nous avons trouvé EXPO et DRUM. EXPO est évidemment une grande divinité. Oserions-nous avancer que nous avons ici la terre-mère? Les morts ne sont-ils pas mis en terre avant d'être portés à la nécropole? EXPO est la terre, le champ extérieur où l'on doit passer avant de recommencer le cycle, la gestation qui précède chaque circuit dans le monde d'illusions. J'imagine les adorateurs dans le temple regardant les prêtres d'EXPO et criant leur joie: «YOUPI!»

Un autre glyphe prend tout son sens: DRUM; qu'il soit incomplet ou pas, il signifie le CENTRE. Au centre, les fidèles adorent MARX, COCA, NOËL et EXPO. Dans la méditation de ces grands principes ils passent leur vie et regardent couler la rivière.

Osias Bellefeuille n'avait pas tout à fait tort en disant que CEGEP n'a pas de signification. Disons que ce signe est la forme même du vide, l'absence totale. C'est le lieu de la mort, le lieu où tout arrête, le lieu où la vie ralentit - et c'est pourquoi nous y retrouvons COCA - avant de reprendre un autre cycle. Deux ou trois cycles précèdent le séjour au CEGEP et deux ou trois cycles lui succèdent.

Voilà ce qui m'a été révélé, je crois, et voilà pourquoi je dus faire le voyage aux Deux-Chutes. Je n'ai pas la prétention de tout expliquer. PQ signifie-t-il vie, mort, renouveau ou fin? COOP est-il plus ou moins que COCA? DO est-il une déformation de PQ? Ce n'est pas à moi qu'il est donné de répondre.

Pendant le voyage de retour, je célébrai en silence une cérémonie de remerciements. Maintenant j'accomplis mes voeux de lecteur, qui m'obligent à voir de mes yeux et à dire ce que j'ai vu.

Dépêche

L'enseignement de la philosophie en péril
Le nouveau règlement des études collégiales

Jean-Claude Brès

Professeur au département de philosophie

Le projet de règlement des études collégiales, laissé longtemps sur les tablettes après le changement de ministre de l'Éducation, refait surface. L'ancien projet, introduisant de nouveaux cours complémentaires, avait fait l'objet de nombreuses critiques, pour deux raisons essentielles: la surcharge éventuelle des programmes étudiants et la diminution de la formation fondamentale. Le nouveau projet, *maintenant adopté par la D.I.G.E.C.*, pare à ces critiques. Il affirme que la formation fondamentale offerte aux étudiants sera accrue, puisque le C.E.C. (certificat d'études collégiales) exigera, pour son obtention, l'acquisition de crédits dans des cours du général: *Langue et littérature - quatre crédits; Philosophie* ou *Économie du Québec* ou *Histoire et Institutions du Québec - deux crédits.* Un crédit étant l'équivalent de 45 heures de travail, cela signifie deux cours de français et un cours au choix dans les matiè-

res pré-citées. Mesure nouvelle effectivement puisque, jusqu'à présent, les C.E.C. étaient obtenus sur simple accumulation de cours de concentration. Mais astucieux retournement, quand on apprend que les C.E.C. pourront être obtenus par tous les étudiants; en effet la distinction jeunes-adultes qui réservait l'obtention de C.E.C. aux gens ayant 23 ans et plus, disparaît. «Pas plus que la continuité des études, l'âge ne constituera désormais un critère de différentiation entre étudiants.» Donc la distinction que la Commission Jean, entre autres, tenait pour essentielle, est jugée «désuète». Qui ne voit alors le danger inscrit dans une telle mesure: la majorité des étudiants du professionnel trouvera dans les nouveaux C.E.C. une voie rapide et plus convenable que le D.E.C. (diplôme d'études collégiales) avant d'accéder au marché du travail. On peut donc déduire qu'une telle mesure va favoriser non l'augmentation mais la diminution des cours de philosophie.

En outre, le D.E.C. lui aussi est modifié: afin de ne pas imposer des cours supplémentaires obligatoires, les nouveaux cours d'Économie du Québec et d'Histoire des institutions québécoises remplaceront désormais un des quatre cours de Philosophie. L'aménagement du projet, dans son ensemble, est pensé sur une période de cinq années, afin de permettre «le recyclage, ou, le cas échéant, la mise à la retraite» des professeurs de philosophie.

Ce projet de règlement n'attend que l'aval du Conseil des ministres pour être appliqué. Cette décision ne saurait tarder.

Quelle conception de l'enseignement et de la philosophie permet une telle amputation des cours de

philosophie? Mystère! À quelles consultations des enseignants de philosophie fait-elle écho? Sans doute aucune...

Allons-nous rester «le bec cloué» alors que l'enseignement de la philosophie se voit réduire comme peau de chagrin?

La philosophie polonaise au XXe siècle

Joanna Górnicka

Professeur au département de philosophie
de l'Université du Québec à Montréal

Andrzej Kawczak

Professeur au département de philosophie
de l'Université Concordia

La philosophie polonaise contemporaine s'est formée au tournant du siècle dans une atmosphère intellectuelle complexe où dominaient, à côté de la grande tradition de la philosophie classique allemande, une fascination des succès de la science positiviste d'une part, et un intérêt de plus en plus vif à la pensée socialiste, d'autre part. Deux facteurs additionnels, provenant du champ socio-politique, ont aussi influencé la pensée philosophique de l'époque: des idées nationalistes, visant à la libération du pays (à partir de 1795 jusqu'en 1918 la Pologne était partagée entre trois occupants) et à la renaissance de la culture nationale, se sont mêlées avec des slogans réformistes et révolutionnaires de la gauche.

Julian Ochorowicz (1850-1917), philosophe et physicien, a vivement contribué à la formation de la

pensée philosophique en Pologne pendant cette période. Pionnier du positivisme philosophique polonais, influencé par les idées de Comte et de Mill, Ochorowicz a refusé toute métaphysique et a lancé le programme d'un empirisme prudent et sobre. Cette attitude a ensuite fait partie du programme de l'école «Lvov-Varsovie», qui constitue le mouvement philosophique le plus important en Pologne au XXe siècle.

Il faut mentionner aussi deux autres penseurs polonais remarquables de cette époque, *Stanislaw Brzozowski* et *Edward Abramowski*, les deux impressionnés par les idées de H. Bergson et par l'anarcho-syndicalisme de G. Sorel. Abramowski (1868-1911), partisan du mouvement social coopérativiste, espérait aboutir à la révolution morale dans les cadres du système capitaliste. Son idéal consistait à remplacer le capitalisme par une nouvelle forme de vie sociale, le socialisme sans l'État qui porterait le nom de «république coopérative». Brzozowski (1878-1911) a développé la philosophie de la culture. Ses idées concentrées sur la problématique du travail et de l'action étaient assez proches du marxisme; mais le marxisme de Brzozowski était de type activiste, opposé à la version naturaliste, imposée par le mouvement social-démocratique, dans ce courant. *Léon Petrazycki* (1864-1931) a aussi joué dans la philosophie polonaise de cette période, un rôle remarquable. Auteur d'une théorie psychologique du droit, il a apporté d'importantes contributions à la méthodologie des sciences (la conception des «théories adéquates»).

Mais si l'on cherche à montrer le principal personnage de la philosophie polonaise de cette époque, on doit sans doute citer le nom de *Kazimierz Twardowski*

(1866-1938), dont les idées et les travaux ont exercé une influence fondamentale sur tout le développement de la philosophie en Pologne jusqu'à nos jours. Twardowski a créé - parallèlement et indépendamment des philosophes analytiques anglais, B. Russell et G.E. Moore - une école de philosophie logico-analytique connue dans le monde entier sous le nom de «l'école Lvov - Varsovie». Il a introduit la distinction entre la philosophie scientifique (qui étudie et analyse le langage des sciences) et les «vues philosophiques» traditionnelles: Twardowski plaçait ces dernières au stade préscientifique de la philosophie et leur donnait une position intermédiaire entre la religion, l'art et la science. Il a exposé ses idées dans plusieurs textes, dont «Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen» (1894) et «Des activités et des objets» (1908) lesquels sont cités jusqu'à nos jours comme modèles parfaits de l'analyse des notions du langage quotidien et scientifique. Mais aussi importante que ses écrits était son activité d'enseignant. En réalité, presque tous les grands représentants de l'école «Lvov-Varsovie» - aussi bien que ceux qui ont ensuite choisi d'autres orientations, par exemple Roman Ingarden, phénoménologue - étaient des disciples de Twardowski. Parmi eux, *Jan Lukasiewicz*, inventeur de la notation logique sans parenthèses (dite «notation polonaise») qui a pris sa place dans l'histoire de cette discipline philosophique en tant qu'auteur du premier système de logique polyvalente (où il existe d'autres valeurs que «vrai» et «faux»). Il a obtenu aussi des résultats originaux dans ses recherches sur la logique modale, sur la théorie de la déduction et sur l'histoire de la logique. L'étude de Lukasiewicz «Aristotle's syllogistic from the standpoint of Modern Formal Logic» (1951) est largement

connue dans la monde. Lukasiewicz a été un des partisans les plus acharnés de l'application de la logique mathématique aux problèmes généraux de la philosophie, même de la métaphysique. Dans ses trouvailles aussi bien que dans ses directives méthodologiques, il s'avère précurseur de plusieurs tendances philosophiques qui se sont développées dans le monde après la Deuxième Guerre. Il faut considérer Lukasiewicz comme le fondateur de l'école logique polonaise.

De cette même école, émerge une autre figure importante: *Stanislaw Lesniewski* (1886-1929). Il a créé quelques systèmes logiques originaux, constituant des approches alternatives par rapport aux théories classiques des ensembles, du calcul des propositions et du calcul des prédicats. Il a élaboré de nouvelles méthodes pour résoudre les antinomies et il a interprété la théorie des «types logiques» (B. Russell) comme une théorie des catégories sémantiques. Les résultats de ses recherches constituent une base utile pour la reconstruction nominaliste des sciences. C'est pourquoi il a exercé une forte influence non pas seulement sur la logique mais aussi sur toute la philosophie polonaise, et surtout, il a inspiré le «réisme» de Kotarbiniski.

Alfred Tarski (né en 1902) est, parmi les disciples de Lukasiewicz et Lesniewski, celui qui a atteint le plus vite la reconnaissance mondiale. Il a résolu plusieurs problèmes de logique mathématique; ses recherches sémantiques sont aussi très intéressantes. C'est lui qui a dégagé une sorte de réductionnisme typique pour la philosophie polonaise du langage ainsi que pour le Cercle de Vienne. À l'époque ces écoles n'acceptaient que des analyses syntactiques (concernant les relations

entre les éléments du langage). Tarski postule l'élargissement du champ de recherches philosophiques en y ajoutant l'analyse sémantique, à savoir l'analyse des relations entre les expressions du langage et les objets auxquels elles se réfèrent. Il a créé une théorie de «modèles sémantiques» qui systématise les problèmes de la sémantique. Dans sa remarquable étude «La notion de la vérité dans les langages des sciences déductives» (1933) Tarski prouve que la question de la définition de la vérité n'appartient pas à la syntaxe mais à la sémantique et qu'il est possible de formuler la notion classique de la vérité «adequatio rei et intellectus» d'une façon stricte dans des systèmes axiomatiques sans aboutir à l'antinomie. Ainsi Tarski s'est opposé ouvertement au positivisme du Cercle de Vienne: dans sa polémique avec les thèses de Carnap il a démontré qu'il y a des problèmes en philosophie qui portent non seulement sur la forme mais aussi sur le contenu des expressions. Carnap a reconnu la justesse des arguments de Tarski, ce qui a abouti à un élargissement important du champ de recherches du Cercle de Vienne, et par conséquent, a influencé le développement ultérieur de la philosophie néo-positiviste.

Tadeusz Kotarbinski (1886-1981), président de l'Académie polonaise des Sciences et de la Fédération internationale des Sociétés de philosophie, jouit d'une véritable notoriété morale et scientifique. En tant que professeur de l'Université de Varsovie (1919-1961), Kotarbinski a formé des dizaines de logiciens et de philosophes polonais; il a eu une influence prépondérante sur la manière de philosopher en Pologne. Kotarbinski est le créateur du réisme et de la praxéologie. Selon les thèses du réisme (que Kotarbinski a exposé

dans son opus magnum «Les éléments de la théorie de la connaissance, de la logique formelle et de la méthodologie des sciences») on ne peut attribuer d'existence qu'aux choses. Ce qui occupe le plus de place dans les divagations des philosophes est dépourvu d'existence: les événements, les états des choses, les propriétés des objets, les relations ne sont que des hypostases et des abstractions (la lutte n'existe pas, il existe seulement des armées qui luttent; il n'y a pas de conscience, il n'y a que des sujets conscients; il n'y a pas de justice, il n'y a que des arbitres justes, etc.). Kotarbinski était persuadé que le système conceptuel du réisme est le seul qui correspond à la réalité; la connaissance philosophique ne peut être achevée qu'à partir de ce système. Toutes les difficultés méthodologiques et les problèmes insolubles naissent du fait qu'on utilise des mots désignant la fiction qu'on prend ensuite pour la réalité. Pour éviter cette situation, le réisme propose que toute expression qui comprend les noms des propriétés, des relations, des événements, soit considérée comme une expression remplaçante et abrégeante, qu'on pourrait ensuite traduire facilement en propositions ne contenant que les noms des choses. Le réisme appliqué à la théorie de la connaissance est devenu le réalisme radical: les contenus de la conscience tels que les qualités sensuelles, les couleurs, les sons, etc., sont aussi des fictions. En réalité, dit Kotarbinski, ce n'est pas à partir de la perception des couleurs, des sons, etc., que nous déduisons l'existence des choses comme le présuppose le réalisme critique; nous connaissons la chose dans l'acte même de la perception immédiate.

La conception praxéologique de Kotarbinski est bien exposée dans son livre «Traité sur le bon travail»:

c'est une théorie qui formule des principes pratiques pour l'action humaine du point de vue de son efficacité, de sa productivité et de l'économie des efforts («ergonomie»). Dans le domaine de la philosophie morale Kotarbinski a développé «l'éthique indépendante» et laïque, qui ne se soumet pas aux directives idéologiques et religieuses, mais qui contient des valeurs universelles pour toute l'humanité, parmi lesquelles «la protection des plus faibles».

Le réisme de Kotarbinski a été fortement critiqué par un autre logicien polonais, *Kazimierz Adjukiewicz* (1820-1963), dont l'influence sur des générations de philosophes polonais est comparable à celle de Kotarbinski. Ajdukiewicz s'est assuré une place considérable dans l'histoire de la philosophie contemporaine par ses trois articles - «Le langage et la signification», «L'image du monde et le système conceptuel» et «La perspective scientifique du monde» - publiés en allemand dans la revue Erkenntnis (1934-35). Dans ces publications Ajdukiewicz distingue trois directives pour la vérification des phrases: axiomatique, déductive et empirique. L'ensemble des jugements du langage dépend non seulement de l'expérience mais aussi de l'appareil conceptuel du langage, qui est conventionnel et optionnel. Ajdukiewicz est un conventionnaliste radical qui va plus loin que le conventionnalisme modéré de Poincaré. Mais le conventionnalisme radical d'Ajdukiewicz n'est pas identique au relativisme dans la théorie de la connaissance. En changeant le système conceptuel, nous adressons au monde d'autres questions, ce qui fait que les réponses changent aussi: le monde lui-même ne change pas, on l'examine seulement d'une autre manière. Le relativisme ne constitue donc pas une conséquence du convention-

nalisme radical; bien qu'on utilise différents appareils conceptuels, il n'est pas possible que le jugement vrai dans un langage soit faux dans un autre.

Le conventionnalisme d'Ajdukiewicz n'est pas identique non plus au réisme et au nominalisme. La réponse à la question classique concernant l'existence des universaux dépend du langage adopté. Le langage réiste n'accepte que des noms d'un seul type; il n'y a pas de place pour les universaux. Mais, selon Ajdukiewicz, il est possible d'adopter une langue avec plusieurs types logiques, une langue, où le mot «exister» a de nombreuses significations, ce qui nous permet de parler des universaux sans tomber dans la contradiction.

Les résultats des recherches d'Ajdukiewicz sur la syntaxe et en particulier ses idées exprimées dans l'article «De la cohérence syntactique» («Die syntaktische Konnexistat», 1935) ont été appliqués, dans les années cinquante, à la traduction automatique d'une langue à l'autre.

Maria Ossowska (1895-1977), auteur remarquable en philosophie morale polonaise, est une élève de l'école Lvov-Varsovie, et une disciple de Kotarbinski. Bien que sociologue, Ossowska a fortement contribué à la philosophie morale. Conformément à l'esprit du positivisme polonais, Ossowska porte son attention sur l'analyse du langage et des jugements moraux et elle en fait une étude systématique. Mais son champ d'intérêt est beaucoup plus vaste et riche. Ossowska essaie de fonder une science de la morale qui soit non-engagée, descriptive, analytique, libre de jugements de valeur. Elle continue la tradition de Durkheim, Lévy-Bruhl, Westermarck, Schlick, en l'enrichissant d'outils logiques et méthodologiques,

et de sa faculté extraordinaire de comprendre et d'interpréter les attitudes humaines. Ainsi les oeuvres d'Ossowska constituent l'analyse de la morale et des systèmes éthiques dominants des différentes sociétés. Elle tend à dégager les sources, les structures et les fonctions de la morale. La science de la morale ne doit pas se réduire pourtant à la psychologie ou à la sociologie; elle ne doit pas non plus se limiter à la description des moeurs et des opinions ou à l'histoire des idées morales. Pour Ossowska la science de la morale doit englober *l'ensemble* des analyses qui y sont liées, comme: premièrement, l'examen du langage moral et des considérations méthodologiques sur le caractère, la spécificité et les formes de justification des normes morales (dans l'histoire de l'éthique, les analyses d'Ossowska sont parmi les meilleures); deuxièmement, la psychologie de la morale (l'examen des origines psychologiques de la morale, des différents types du comportement moral et de sa pathologie, ainsi que des motifs moraux); troisièmement, la sociologie de la morale (elle s'occupe de l'analyse sociale de la morale, de son rapport à d'autres aspects de la vie sociale, de son évolution et de son progrès).

Les recherches d'Ossowska portent sur les trois parties de la science de la morale: les problèmes de définition analytique adéquate, l'évaluation morale, l'analyse des différents concepts moraux (tels que la nature humaine, l'hédonisme, l'altruisme, l'égoïsme, la sympathie, le sens moral, la conscience morale, le remords, la norme, le motif, etc). Elle a consacré à ces trois grands domaines de la pensée morale ses trois grands travaux: «Les fondements de la science de la morale», «Les motifs moraux», «Sociologie de la morale».

Ossowska n'était pas marxiste, dans la mesure où le marxisme est une vision globale de l'homme et de la société, mais elle examine avec beaucoup d'attention la méthode marxiste appliquée aux recherches sur la société. Elle développe par exemple l'idée du pluralisme des morales dans la même société, résultant de la stratification sociale ou de la coexistence des différentes classes sociales.

À part la contribution d'Ossowska à la systématisation générale des questions morales, il faut encore signaler qu'elle est l'auteur de deux grandes monographies historiques («La morale bourgeoise» et «La morale chevaleresque») ainsi que d'une excellente analyse historique, logique et psychologique des normes morales («Les normes morale»).

Parmi les philosophes polonais importants au XXe siècle, il faut mentionner *Wladyslaw Tatarkiewicz* (1886-1981), remarquable historien de la philosophie, esthéticien et historien d'art. Tatarkiewicz a étudié à Varsovie, Zurich, Paris, Berlin, Marburg; ses recherches poursuivies dans l'esprit de la tradition du positivisme polonais se concentrent sur les questions de l'esthétique, de l'histoire de la philosophie et de l'histoire de l'art (en particulier sur l'architecture et sur la sculpture).

Dans ses nombreux travaux Tatarkiewicz examine les principaux concepts d'esthétique, tels que le beau, la forme, l'expression, la mimésis, la catharsis. De ces analyses fondées sur la connaissance profonde de l'art et de son histoire, émerge le pluralisme de Tatarkiewicz: les voies par lesquelles passent la sensibilité esthétique de l'homme et son génie artistique sont différentes, d'où résulte la nécessité d'adopter les divers méthodes et

critères d'analyse esthétique. Tatarkiewicz applique ce postulat méthodologique à ses recherches, en reportant toute évaluation des phénomènes artistiques au contexte culturel dans lequel ils sont nés, ainsi qu'à l'ensemble des circonstances dans lesquelles ils sont «consommés» et «re-créés». Tatarkiewicz est aussi l'auteur de plusieurs études en philosophie morale, travaillées d'une manière descriptive et analytique. Il faut classer parmi les plus importantes études son livre «Du bonheur» où Tatarkiewicz examine les intuitions linguistiques du bonheur et les courants éthiques qui sont fondés sur cette valeur; il y ajoute aussi une analyse considérable du bonheur considéré comme phénomène psychique.

Il faut noter en plus un travail strictement métaéthique de Tatarkiewicz, intitulé «De l'absolutisme du bien», qui constitue une analyse élaborée de quatre concepts essentiels pour la méthodologie éthique: relativisme, absolutisme, subjectivisme, objectivisme, ainsi qu'un traité de même caractère méthodologique, «De quatre types de jugements éthiques», où l'auteur divise l'ensemble des jugements moraux en jugements de valeur (concernant l'action), jugements d'équité (dans le sens de G.E. Moore), jugements de morale (concernant les intentions) et jugements de mérite (concernant l'effort moral).

La bibliographie des travaux de Tatarkiewicz contient 140 titres. À part des études purement théoriques Tatarkiewicz est l'auteur de deux oeuvres historiques monumentales: «Histoire de la philosophie» et «Histoire de l'esthétique». Ces deux oeuvres se distinguent par leur discours très clair et synthétique, et par

leur méthode, rapportant les idées présentées à l'ensemble de la science et de la culture de l'époque qui les a créées.

Roman Ingarden (1852-1971), professeur de philosophie à Lvov et à Cracovie, a été sans doute le disciple le plus remarquable du père de la phénoménologie moderne, Edmund Husserl. À l'époque où prévalaient les diverses orientations de la philosophie positiviste et néo-positiviste qui ont réduit leur champ d'intérêt à l'épistémologie et à la méthodologie des sciences, les phénoménologue essayaient de ressusciter la grande problématique ontologique traditionnelle sans perdre de vue les achèvements du rationalisme et de l'analyse conceptuelle moderne. Ingarden s'est posé les mêmes questions que Husserl: quelle est l'essence des phénomènes qui constituent l'expérience humaine, quelle est la façon d'exister de la réalité empirique? Il a adopté aussi les mêmes directives intellectuelles que Husserl: tout d'abord le postulat d'une analyse intuitive directe de l'objet («analyse eïdétique») qui ne se réfère à aucune hypothèse philosophique. Pourtant il a obtenu des réponses tout à fait différentes. Pour Husserl, tous les objets de l'expérience humaine sont dans une certaine mesure créés par la conscience qui les perçoit et les examine; leur existence n'est donc pas autonome. Pour Ingarden, la réalité n'est pas aussi homogène que Husserl le considère; elle est composée d'objets de genres différents dont l'existence ne dépend pas toujours de la connaissance. La distinction fondamentale, c'est celle entre «les objets réels» et «les objets intentionnels»: les premiers existent d'une façon indépendante des actes de perception qui leur sont adressés et ne se déforment pas sous l'influence de ces actes. Par contre, les objets

intentionnels sont créés, ou au moins re-créés, dans des actes de connaissance et il n'existent pas à part de ces actes.

Le domaine où la diversité des statuts existentiels des objets de l'expérience est le plus visible, c'est l'art. Par conséquent, c'est ici que Ingarden a cherché des illustrations et des justifications pour ses thèses ontologiques. La majeure partie de son oeuvre est consacrée aux considérations esthétiques: «Das Literarische Kunstwerk» («L'oeuvre littéraire»), «De la connaissance de l'oeuvre littéraire», «Études esthétiques» et beaucoup d'autres études mineures. L'objet de l'expérience esthétique, selon Ingarden, est une création composée de plusieurs couches: un acte de connaissance esthétique «surajoute» graduellement des objets intentionnels à l'objet strictement réel. Par exemple, un livre peut être considéré en tant qu'objet réel (un ensemble de feuilles imprimées); c'est l'acte de lecture qui ajoute la couche de sens qui est déjà intentionnelle; plus intentionnel encore est «l'univers des objets présentés» dans le livre (il émerge grâce à une concrétisation, dans l'esprit du lecteur, des sens «schématiques» du texte qui n'étaient pas tout à fait déterminés jusqu'au moment de la lecture).

C'est après avoir élaboré à fond les problèmes de la réalité esthétique et de sa perception qu'Ingarden est retourné aux questions principale de l'ontologie. Son oeuvre monumentale, «Débat sur l'existence du monde» (1947-48), systématise d'une façon très complexe, mais très cohérente et logique, les idées d'Ingarden dans ce domaine, et notamment ses réflexions sur les diverses formes et modes d'existence. L'époque, à laquelle il vivait et écrivait ses oeuvres, n'a pas pourtant

manifesté un très grand intérêt aux problèmes ontologiques: elle était par excellence antimétaphysique. C'est pourquoi le «Débat sur l'existence du monde», considéré parfois comme «la deuxième phénoménologie» n'a pas exercé autant d'influence sur la pensée contemporaine qu'on aurait pu l'espérer d'un système philosophique aussi complet et aussi parfait. Par contre, les considérations théoriques - littéraires et esthétiques - d'Ingarden avec lesquelles il avait illustré les thèses ontologiques sont devenues fondamentales pour toute l'esthétique contemporaine. L'analyse de l'oeuvre d'art en tant que phénomène multi-couche qui se «concrétise» dans un acte de perception est adoptée aujourd'hui par presque toutes les orientations de la philosophie de l'art.

Outre l'école «Lvov-Varsovie», il faut signaler le grand impact qu'avait sur la philosophie polonaise *Florian Znaniecki* (1882-1958), professeur à l'Université de Poznan et à l'Université d'Illinois. Znaniecki a élaboré une méthodologie humaniste dans la sociologie et dans la philosophie de la culture. Il a introduit une directive du «facteur humain», qui consiste à examiner les phénomènes sociaux comme des objets potentiels ou actuels des actions humaines. D'après ce postulat un sociologue doit regarder la réalité sociale comme s'il y participait («analyse participante»).

Les idées philosophiques de Znaniecki s'opposaient - par leur «facteur humain» - à l'école dominante du positivisme. Dans «Les tâches pour la synthèse philosophique» (1927), Znaniecki présente la philosophie d'une façon pluraliste, comme un ensemble de théories conçues dans l'histoire, chacune d'elles étant une synthèse des valeurs les plus favorisées par un

philosophe. Décrire le système philosophique comme un système de valeurs, c'est respecter ses propres critères; l'importance d'un système philosophique, c'est son importance dans un ensemble d'événements historiques.

Znaniecki présentait des idées originales dans son livre «Les hommes d'aujourd'hui et la civilisation de demain» (1934). Il y développait la thèse que les générations futures devraient être capables de diriger consciemment l'évolution sociale. Dans son époque, Znaniecki voyait les germes d'une nouvelle civilisation universelle qui ne sera pas cosmopolite mais naîtra d'une synthèse des éléments les plus importants des cultures nationales. La naissance de cette civilisation d'ordre supérieur dépend de la force des facteurs spirituels et de leur capacité de s'opposer à la domination des facteurs matériels. Cette civilisation universelle sera humaniste, harmonieuse (dans le sens de l'harmonie sociale) et dynamique; par ce dernier terme Znaniecki entend la mobilité sociale et culturelle ainsi que la libre circulation des informations et des idées.

Feliks Koneczny (1882-1949) était un penseur qui s'intéressait aussi à la philosophie de la civilisation. Similairement à Toynbee, Koneczny attribuait un rôle prépondérant dans l'histoire aux civilisations et non pas aux cultures nationales. Il interprétait l'histoire humaine comme la lutte entre les grandes civilisations. Dans le monde contemporain on peut en distinguer sept, dont quatre qui sont nées dans l'Antiquité (brahmane, juive, chinoise et touranienne) et trois au Moyen Âge (bizantine, latine et arabe). Pour Koneczny une civilisation est avant tout une manière de vie en commun,

son élément principal étant le système du droit et en particulier le rapport du droit privé (qui garantit la propriété et l'indépendance de l'individu) au droit public. Il donnait comme exemples: l'ordre juridique de la civilisation latine où le droit privé a atteint le plus haut degré de développement - et l'ordre juridique du système totalitaire de la civilisation touranienne où «tout appartient au souverain». Les recherches de Koneczny, synthétisées dans son ouvrage principal «De la multitude des civilisations» (1935), démontrent la différence profonde entre la civilisation russe qui est née de la tradition touranienne et la civilisation européenne qui, à cause de sa provenance latine, a élaboré des normes très élevées dans son histoire.

Le courant dominant de la philosophie polonaise après la Deuxième Guerre mondiale est le marxisme. Étant une doctrine qui constitue en même temps une justification intellectuelle du système social existant, la philosophie marxiste reste toujours le centre d'intérêt des milieux universitaires en Pologne. Un grand nombre des productions avec cette orientation philosophique est schématique et sans grand intérêt, résultat d'une situation particulière du marxisme comme idéologie obligatoire. Il faut quand même mentionner quelques personnalités jouant un rôle remarquable dans les discussions mondiales sur le marxisme (Schaff, Kolakowski, Nowak), peut-être grâce à la contribution de l'excellente tradition de la philosophie analytique polonaise à la philosophie marxiste.

Adam Schaff (né en 1913, études à Lvov, Paris, Moscou) était une autorité officielle de la philosophie marxiste jusqu'à l'année 1968; dans une certaine mesure

il était responsable de toute la philosophie polonaise après la Deuxième Guerre mondiale. Ses idées, toujours développées dans la perspective marxiste, se concentraient sur l'anthropologie, la logique, la philosophie du langage et sur l'épistémologie. Schaff est l'auteur de plusieurs ouvrages dont six méritent une attention particulière: «Les questions de la théorie de la vérité dans le marxisme», «Le marxisme et l'existentialisme», «Dialectique marxiste et le principe de contradiction», «L'introduction à la sémantique», «La connaissance et le langage», «Le marxisme et l'individu». La présence des idées de Schaff dans le marxisme polonais après la guerre se manifeste de deux façons: premièrement, il a introduit une vaste problématique anthropologique dans le marxisme de l'époque post-stalinienne (A. Schaff partage ici son mérite avec L. Kolakowski et M. Fritzland); deuxièmement, il a intégré la sémantique aux idées marxistes, ce qui était le résultat de ses études sous la direction des philosophes analytiques polonais.

Schaff développe l'anthropologie marxiste dans sa réponse au texte de Sartre «Marxisme et Existentialisme» (dont les idées se trouveront ensuite dans «La Critique de la Raison dialectique») où ce dernier propose d'incorporer l'anthropologie existentialiste au marxisme. Schaff refuse cette proposition philosophique, étant persuadé que l'indéterminisme existentialiste est incompatible avec la conception marxiste de l'individu humain considéré comme le résultat des relations sociales. Cependant, selon Schaff, la juste réponse aux questions existentielles est fournie par l'humanisme socialiste qui lie l'éthique de la lutte prolétarienne au principe existentialiste d'autonomie morale individuelle.

Les ouvrages de Schaff sur la sémantique sont: «L'introduction à la sémantique» et «Le langage et la connaissance». Dans ces travaux, il analyse le principe de la relativité linguistique de B.L. Whorf, selon lequel le milieu linguistique impose les moyens d'interprétation des phénomènes observés, par conséquent rend impossible la description objective du monde; en même temps il essaie de formuler la théorie matérialiste du langage et du processus de connaissance, pour qu'elle puisse compléter les lacunes du marxisme dans ce domaine.

En 1965 paraît «Le marxisme et l'individu», qui fait beaucoup de bruit dans les milieux universitaires. Ce livre, consacré à l'humanisme marxiste, soutient la thèse que le phénomène d'aliénation ne disparaît pas avec l'abolition du système capitaliste des rapports sociaux; l'aliénation existe toujours dans le système socialiste. Les idées du «Marxisme et l'individu», condamnées par l'orthodoxie marxiste obligatoire, ont fait que le rôle d'A. Schaff comme idéologue officiel était terminé.

Leszek Kolakowski (né en 1927) est un esprit exceptionnel dans la pensée polonaise d'après-guerre et une des figures les plus intéressantes dans la philosophie mondiale contemporaine. Il a été formé par la philosophie polonaise analytique (disciple de Kotarbinski; sa thèse porte sur la méthodologie des sciences) mais ses idées mûrissaient dans l'atmosphère du marxisme. Ces deux influences, ainsi que le talent de Kolakowski comme historien de la philosophie et comme écrivain, ont donné un résultat remarquable. Le champ d'intérêt de Kolakowski est très large: la philosophie scholastique du Moyen Âge, la pensée de Spinoza, la

philosophie de la Contre-Réforme, le marxisme, l'histoire du positivisme. Il y ajoute des idées personnelles sur l'épistémologie, l'éthique, la politique. Kolakowski est un excellent philosophe qui présente clairement le sens et l'esprit de l'oeuvre et de la pensée étudiée; son langage est très précis. Ses travaux les plus importants sont: le grand volume sur Spinoza, «L'individu et l'infini», «Chrétiens sans Église» (une vaste analyse du christianisme du XVIIe siècle), «La philosophie positiviste» (histoire critique du positivisme), «Les courants principaux du marxisme» (une oeuvre en 3 volumes consacrée à l'histoire détaillée du marxisme) et quelques recueils d'articles, dont les plus importants sont: «Culture et Fétiches» (deux essais méritent une attention particulière: «Éthique sans code» où K. expose son éthique humaniste et «Cogito et la notion de la vérité chez Marx»), «Marxism and Beyond», «Esprit révolutionnaire» (avec «Marxisme: utopie et anti-utopie»). Les influences auxquelles Kolakowski a été soumis,

Les influences auxquelles Kolakowski a été soumis, en particulier ses rapports au marxisme, se reflètent sur ses idées philosophiques personnelles, bien qu'il soit difficile d'appeler Kolakowski un marxiste. On peut dire que ses convictions sont profondément humanistes; «Éthique sans code» constitue une énergique défense des droits de l'homme, mais aussi une défense de l'autonomie humaine devant la menace des absolus moraux, religieux et idéologiques. Les idées éthiques de Kolakowski, proches du marxisme, résultent de sa vision de l'homme et de la connaissance. On pourrait dire que, pour lui, «l'homme est la mesure de toutes choses». Cette idée athée exprime, dans le cas de Kolakowski, quelque chose de presque sacré. Bien

que l'humanité soit le produit de la nature et des conditions historiques, elle dépasse constamment la nature et l'histoire, en leur attribuant ses propres sens moraux et épistémologiques. De la théorie expressive de la personne et de la praxis humaine de Kolakowski, qui ressemble à la théorie marxiste, résulte une épistémologie anthropocentrique. La connaissance n'est jamais absolue (car l'être n'est jamais absolu mais toujours «pour-nous») mais humaine, conditionnée par sa genèse, son histoire, son utilité pour l'homme. Toute évaluation est une évaluation «historiquement emprisonnée». Les vecteurs de la vérité sont l'histoire humaine, la praxis et la raison: les produits de la raison sont mortels. Aussi dans ce domaine Kolakowski oppose l'individu autonome et créateur à toute forme d'absolutisme et de terreur épistémologique. C'est la thèse de son livre «La philosophie positiviste» dont le titre anglais: «Alienation of Reason» traduit bien l'essentiel: la raison positiviste, amenée à ses limites, s'aliène du processus de la compréhension authentique et s'arrête sur les schémas d'interprétation qui souvent se transforment en idéologie. Enfin, il faut signaler que Kolakowski est l'auteur de la meilleure histoire de la pensée marxiste jamais écrite («Les courants principaux du marxisme»). C'est une autobiographie monumentale dans laquelle le marxisme apparaît conscient de sa grandeur prophétique et de sa décadence intellectuelle. L'auteur, qui réside en Occident depuis 13 ans comme professeur des meilleures universités du monde, a vécu une expérience historique et intellectuelle du marxisme; ses analyses de ce courant sont d'une vérité dramatique.

Des philosophes mentionnés ci-dessus, qui ont créé la philosophie polonaise du XXe siècle, seuls Schaff,

Tarski et Kolakowski sont vivants (les deux derniers vivent depuis longtemps en Occident, Kolakowski, depuis 1969, Tarski, depuis la Deuxième Guerre mondiale). En Occident réside aussi *Bronislaw Baczko*, professeur de philosophie à l'Université de Varsovie jusqu'en 1968, bon historien de la philosophie, qui appliquait à ses recherches la méthode marxiste. Il est l'auteur d'une des meilleures monographies sur Jean-Jacques Rousseau («Jean-Jacques Rousseau: solitude et communauté»). Depuis quelques années B. Baczko dirige l'Institut Jean-Jacques Rousseau à Genève.

Il faut aussi noter quelques figures actives dans la vie académique présente en Pologne. Ce sont: Leszek Nowak, auteur d'une étude méthodologique intéressante qui reconstruit la théorie marxiste des valeurs («Les fondements de la méthodologie marxiste des sciences»), Marek Fritzhand, auteur de quelques bonnes analyses de l'éthique marxiste, et Stefan Zolkiewski, l'esthéticien de type structuraliste. Les bonnes traditions de la logique polonaise sont toujours soutenues par des philosophes tels que J. Pelc, K. Szaniawski, R. Suszko (mort récemment), A. Grzegorczyk, J. Steinbazg - Kotarbinska.

Enfin il ne faut pas oublier la grande place qu'occupe dans la philosophie polonaise contemporaine la pensée catholique. Les recherches néothomistes de S. Swiezawski sont très appréciées dans le monde, ainsi que les études de A.M. Krapiec (recteur de l'Université catholique à Lublin, disciple de Heidegger), celles de K. Wojtyla (pape Jean-Paul II) et la philosophie morale de J. Tischner. Mais l'horizon spécifique de cette philosophie, qui se distingue des recherches analytiques

d'entre les deux guerres, d'une part, et des discussions marxistes dominantes après la Deuxième Guerre mondiale, d'autre part, fait que la pensée catholique polonaise doit être présentée dans une étude différente.

La révolution politique en Pologne et dans les pays de l'Europe de l'Est

Normand Guèvremont

Professeur au département de sciences politiques

Louis Simard

Professeur au département de philosophie

Une nouvelle étape dans le combat des travailleurs, de la jeunesse et des intellectuels contre la bureaucratie s'est ouverte en Pologne. Ce combat, que nous appelons la révolution politique, a franchi un pas qualitatif important ces deux dernières années, certes au premier titre pour les masses et les travailleurs polonais, mais aussi pour tous les travailleurs de l'Europe de l'Est et de l'URSS. Les évènements survenus en Pologne depuis l'été 1980 jusqu'à aujourd'hui ont posé dans toute leur ampleur le problème fondamental de toute révolution, c'est-à-dire le problème du pouvoir, et en l'occurrence ici, la question du pouvoir de la bureaucratie, ou bien celui de la classe ouvrière.

Le 31 août 1980, Lech Walesa signait avec le gouvernement polonais un accord reconnaissant les syndicats indépendants qui ouvrait la voie à la création de Solidarité. Pour la première fois depuis que la bureau-

cratie, avec à sa tête Staline, a usurpé le pouvoir en URSS et étendu ses tentacules sur l'ensemble des pays où le capital a été exproprié, la bureaucratie était contrainte de reconnaître officiellement un syndicat échappant à sa domination et donc dirigé contre elle. Comme la presse internationale l'a maintes fois rappelé, il s'agissait d'une première dans les pays dits «socialistes» ou «communistes». Ce fait est d'une importance capitale pour l'ensemble des pays où les masses sont sous l'emprise d'une bureaucratie qui, au nom même du socialisme, défend ses privilèges en étouffant les revendications et les aspirations des travailleurs, des jeunes et des intellectuels depuis près de 60 ans.

Des accords de Gdansk et du premier congrès de Solidarité, à l'état de siège, la délégalisation, puis la dissolution de Solidarité, nous voulons rappeler dans cet article les différentes étapes de la lutte des travailleurs polonais contre la bureaucratie. Les faits pour nous parlent d'eux-mêmes et montrent la puissance du mouvement qui part de la classe ouvrière, des usines, pour ébranler toutes les institutions de la société polonaise. En rappelant par ailleurs les différentes luttes des travailleurs des pays de l'Europe de l'Est contre la bureaucratie depuis 1953, nous voulons montrer que la révolution en Pologne se situe dans le prolongement même des luttes antérieures tout en constituant un pas de plus, et fondamental, dans la rupture de la classe ouvrière avec la bureaucratie. Les faits le montrent, et cela ne pourrait être autrement, la lutte des travailleurs de l'Europe et de l'URSS contre la bureaucratie est faite d'hésitations, de tâtonnements, d'illusions, d'incertitudes, d'échecs... au travers desquels la classe ouvrière tire elle-même, de sa propre expérience, ses propres

leçons. L'exposé chronologique des faits tente d'illustrer ce mouvement historique et actuel.

Nous faut-il préciser finalement, que si pour nous la classe ouvrière joue le rôle fondamental dans la remise en cause de la bureaucratie, de son régime politique qui s'appuie sur la terreur pour réprimer les aspirations profondes de liberté de tout un peuple, nous ne négligeons aucunement le rôle que jouent et ont joué d'autres forces sociales, comme l'Église ou le mouvement nationaliste. L'espace consacré à cet article nous empêche d'en rendre compte adéquatement. Il en est de même du rôle joué par l'URSS dans les présents évènements en Pologne; bien qu'en filigrane dans l'article, ce rôle pourrait être davantage précisé.

I- LA RÉVOLUTION POLITIQUE DANS LES PAYS DE L'EUROPE DE L'EST ET EN URSS

Allemagne de l'Est: juin 1953

Pour faire face aux difficultés économiques, le Conseil des ministres de la République démocratique allemande décrète le 28 mai 1953 un relèvement général des normes de travail des ouvriers du bâtiment de 10%, parfois de 20% ou 30%. Alors que l'effervescence est grande chez les travailleurs du bâtiment de Berlin-est contre le relèvement des normes, le 14 juin, l'organe officiel de la RDA, le Neues Deutschland, annonce la victoire quasi totale d'une partie des travailleurs du bâtiment de Berlin-ouest en grève depuis la mi-mai.

Le 16 juin, 200 travailleurs des chantiers de la Stalin-Allee, à Berlin-est, derrière une banderolle «À bas l'augmentation des normes!», se rendent en délégation au gouvernement. «En un tournemain, ra-

conte Robert Haveman, alors responsable du parti, la maigre file se transforme en un puissant rassemblement de manifestants qui arrivent de toutes parts en courant dans leurs bleus de travail, attirés comme la limaille par l'aimant». Par milliers, devant la Maison des ministres, les manifestants scandent un slogan qui sera repris vingt ans plus tard par les ouvriers polonais: «On est des travailleurs, on n'est pas des esclaves»; «À bas la tyrannie des normes». Un représentant du gouvernement annonce alors l'annulation du relèvement des normes. Suscitant une tempête d'applaudissements, un ouvrier crie: «Il ne s'agit plus de normes et de prix. Le régime doit démissionner. Nous voulons des élections libres et secrètes». La grève générale est décidée pour le lendemain. Avec une rapidité déconcertante, en quelques heures, les travailleurs de Berlin-est passent des revendications économiques à la question du pouvoir politique.

Le lendemain, les chars soviétiques stationnés en RDA sortent des casernes. L'état de siège est proclamé. On tire sur les grévistes et les manifestants. Le soir, les chars du Kremlin ont écrasé le mouvement dans le sang. Mais les répercussions de ces évènements devaient être énormes dans toute l'Europe de l'Est et en URSS.

Pologne-Hongrie, 1956

Staline meurt en 1953. Kroutchchev va alors tenter de consolider le pouvoir de la bureaucratie, en esquissant une «nouvelle» politique, plus dégagée de l'étreinte sanglante du pouvoir totalitaire de Staline. C'est dans ce cadre qu'au 20e Congrès du Parti communiste de l'URSS, en février 1956, Kroutchchev dénonce le «culte de la personnalité» et quelques «crimes» et

«erreurs» de Staline. Le choc est brutal pour les responsables des différents partis communistes dans le monde. Cependant, voulant réduire les tensions, la nouvelle politique de la bureaucratie cristallise en même temps les éléments d'explosion qui se sont accumulés durant les années précédentes: l'espoir va se développer dans les masses que quelque chose peut changer, qu'une issue peut se dessiner.

En Pologne, dès la fin 1955, Po Prostu, un hebdomadaire étudiant, a résumé le programme qui réunit toute une avant-garde autour du journal: dire la vérité sur tout, dire la vérité sur la situation réelle des travailleurs et leurs rapports avec la bureaucratie dirigeante. Le journal connaît un immense succès. En juin 1956, le mouvement s'accélère: les concessions faites par les dirigeants apparaissent insuffisantes aux travailleurs, aux étudiants, aux intellectuels. Les travailleurs de l'usine Zispo à Poznan se mettent en grève. Le gouvernement réprime brutalement la grève et les manifestations et procède à des arrestations massives. La bureaucratie polonaise craint le mouvement des masses. Aussi décide-t-elle, dans le but de l'apaiser, d'entreprendre des négociations pour le retour de Wladislaw Gomulka, ancien premier secrétaire du parti, arrêté, emprisonné, exclu du parti sous Staline. Le bureau politique du PCUS[1] débarque en plein comité central du parti polonais, à Varsovie, pendant que les forces armées de l'URSS stationnées en Pologne font marche sur la capitale. La menace d'intervention du Kremlin accroît la mobilisation des masses: meetings, manifestations, constitution de réseaux de groupes ouvriers dans

1. Parti communiste de l'Union soviétique.

les usines. Cette mobilisation fera reculer Moscou qui craint le pire: l'appareil du Kremlin accepte le retour de Gomulka proposé par la bureaucratie polonaise.

Si les travailleurs voient dans la désignation de Gomulka au poste de premier secrétaire du parti une réelle victoire, s'ils se tournent vers lui pour demander la satisfaction de leurs revendications, en même temps, aucune confiance aveugle ne règne chez eux: ils constituent leurs propres organes de pouvoir, les conseils ouvriers, ils chassent eux-mêmes des syndicats et des postes de direction du parti les éléments les plus représentatifs de l'appareil bureaucratique. Cela malgré les discours de Gomulka invitant à ne pas aller trop loin, au nom de la nécessaire «unité du parti». Tout en promettant des réformes «libéralisatrices», Gomulka pose clairement l'enjeu de la révolution polonaise quand il déclare:

> «Les conseils ouvriers ne doivent être que des organes économiques, d'autogestion ouvrière, *sans pouvoir politique. Le parti doit garder son rôle de dirigeant unique, il doit être cohérent* et uni, c'est là le garant de la permanence de l'État.»[2]

Ce dont il s'agit, c'est de conserver tout le pouvoir au parti stalinien et pour ce, abattre les conseils ouvriers, empêcher leur centralisation au niveau national comme expression politique des travailleurs et des masses.

La «gauche communiste» qui s'est constituée dans le feu de la révolution croit pouvoir redresser, «démocratiser» le parti dont Gomulka affirme en 1956, sous la pression du mouvement, que chacun y a «le droit de garder son point de vue». Un an plus tard, Gomulka

2. Les soulignés sont de nous.

interdit Po Prostu qui prétend conserver «le droit de publier son point de vue». En août 1957, il ordonne à la milice de matraquer les traminots de Lodz en grève.

La mobilisation des travailleurs polonais jette une véritable étincelle dans le *baril de poudre hongrois.* Au moment même des grandes manifestations de Poznan, les 27 et 28 juin 1956, le cercle Petöfi, cercle de discussion créé à partir de l'organisation de jeunesse du Parti communiste hongrois, organise une réunion destinée à discuter de la liberté de presse: 8,000 jeunes travailleurs, étudiants et intellectuels acclament Tibor Dery, écrivain communiste, qui déclare: «Il est temps d'en finir avec cet état de gendarmes et de bureaucrates.»[3] Le cercle Petöfi se solidarise avec les travailleurs polonais. Les étudiants de l'université technique envoient «leur sympathie fraternelle à leurs camarades polonais en lutte pour la souveraineté et la libération».[4] Ils organisent une manifestation de solidarité avec la Pologne: 100,000 manifestants y participent. Le Daily Express rapporte (24 octobre 1956): «Tout Budapest est dans la rue, en tête des jeunes portent d'immenses portraits de Lénine.» Gerö, qui a remplacé Rakosi qui vient de démissionner, fait tirer sur les manifestants. La manifestation tourne à l'émeute. Les troupes du Kremlin font une première incursion en Hongrie pour rétablir l'ordre. La Hongrie se couvre de conseils ouvriers par entreprise, de comités révolutionnaires sur le plan local. Les troupes du Kremlin entrent une seconde fois en Hongrie, le 4 novembre 1956, et répriment le mouvement révolutionnaire hongrois avec sauvagerie: 80,000 morts. «Les

3. New York Times, 2 juillet 1956.
4. *Ibid.*, 22 octobre 1956.

principaux centres de résistance furent les quartiers ouvriers. Les objectifs que les soviétiques attaquèrent avec une rage et une fureur spéciales furent les usines où les communistes hongrois avaient leurs places fortes et leurs militants les plus actifs».[5]

Malgré la répression brutale, 10 jours plus tard, les délégués des conseils ouvriers d'arrondissement de Budapest, qui forment le conseil central ouvrier du Grand Budapest, se réunissent. Ils demandent: la libération de tous les détenus politiques, le retrait rapide des troupes soviétiques, l'abolition du système du parti unique, la seule reconnaissance des partis se fondant sur le socialisme. La révolution hongroise sera écrasée par la présence en Hongrie de 200,000 soldats soviétiques déployés contre ceux dont le journal Le Monde affirmait que leur crime était d'avoir voulu «construire un nouveau pouvoir à opposer aux organismes exécutifs de l'État». C'est sur cette base que Kadar, abrité derrière les troupes russes, forme le 4 novembre un nouveau gouvernement et réussit à reconstituer le pouvoir de la caste bureaucratique privilégiée.

Les mouvements révolutionnaires de 1953 en Allemagne de l'est et de 1956 en Pologne, la révolution hongroise des Conseils en novembre 1956, constituent une première période de la révolution politique, période marquée par l'apparition des conseils ouvriers, des comités révolutionnaires, la nécessité de leur centralisation nationale.

Les organisations traditionnelles de la classe ouvrière ont été détruites par la bureaucratie et ont été remplacées par des organismes «officiels» qui ne sont

5. France Soir du 12 novembre 1956.

que l'extension du pouvoir de la caste privilégiée. Chez les militants révolutionnaires, en Pologne comme en Hongrie et en Allemagne de l'est, les illusions demeurent fortes sur la possibilité de redresser, de démocratiser les organismes mis en place par la bureaucratie, et la bureaucratie elle-même. Mais en même temps l'ensemble des travailleurs de l'Europe de l'Est et de l'URSS commencent à tirer les leçons de leur propre expérience. En témoignent, en 1964, les conclusions de deux jeunes communistes polonais deux fois emprisonnés pour leurs opinions, Jacek Kuron et Karol Modzelewski qui terminent leur analyse de la société dite «socialiste» en affirmant la nécessité de détruire la bureaucratie. Pour ces deux jeunes communistes, le temps des illusions commence à prendre fin. Ils expriment déjà l'enjeu politique qui sera au coeur des évènements qui vont se produire en Tchécoslovaquie 8 ans plus tard.

1968: Le printemps de Prague

Vieux pays où la classe ouvrière a de profondes traditions politiques, la Tchécoslovaquie est particulièrement «choyée» par la bureaucratie du Kremlin. De plus, son histoire, son développement économique, social et politique la lient aux autres pays de l'Europe centrale, en particulier l'Autriche et l'Allemagne. Aussi, Novotny, nommé par le Kremlin en 1948, apparaît-il comme l'un des plus durs et des plus stables des dirigeants staliniens de l'Europe de l'Est.

La Tchécoslovaquie n'échappe cependant pas à la crise du stalinisme. En 1966-67, la manipulation des statistiques ne réussit pas à masquer la dégradation de l'économie. Le mouvement des travailleurs, dont le niveau de vie stagne, et celui des étudiants et intellectuels qui

réclament une authentique liberté de création, poussent une partie de l'appareil du Parti communiste tchécoslovaque à réclamer le départ de Novotny, alors premier secrétaire du Parti communiste et président de la République tchécoslovaque. Nous ne pouvons, dans le cadre de cet article, rendre compte de toutes les manifestations de l'explosion révolutionnaire tchécoslovaque. C'est ce puissant mouvement des travailleurs, des jeunes, des intellectuels qui oblige Dubcek à aller toujours plus loin dans la liquidation du «novotnysme». Sous la pression de ce mouvement, qui disloque l'appareil du parti (aile Dubcek vs novotnystes), est convoqué officiellement, pour le 9 septembre, le 14e Congrès du Parti communiste tchécoslovaque. François Fejto écrit, dans son *Histoire des démocraties populaires*: «L'opinion se fit jour que Dubcek commettrait une erreur en voulant gouverner avec un Comité central et une Assemblée nationale dont la plupart des membres devaient leur poste à la bonne grâce de Novotny et de son appareil.» Dans ce cadre, même si les rédacteurs des nouveaux statuts devant être présentés au Congrès pensent pouvoir répondre aux aspirations qui montent de tous les secteurs de la classe ouvrière et de la jeunesse, en «réformant» et «démocratisant» le Parti, ce qui est à l'ordre du jour, c'est l'explosion du vieux parti stalinien et la constitution d'un nouveau parti. L'URSS ne s'y trompe pas; le 21 août, les chars russes envahissent Prague. Dubcek et quatre membres du présidium sont arrêtés. C'est avant tout pour prévenir la tenue du 14e Congrès que la bureaucratie du Kremlin s'est décidée à envahir la Tchécoslovaquie. Si l'immense majorité des dirigeants de la révolution politique estimaient que les masses tchécoslovasques pourraient graduellement imposer

leur volonté et que les dirigeants de la bureaucratie, en Tchécoslovaquie, en Europe de l'Est et au Kremlin, ne pourraient que s'incliner devant les faits, l'invasion militaire a brutalement mis fin à cette illusion.

Le matin même de l'invasion, le comité de Prague «appelle les délégués, par radio, à se rendre à Prague, par tous les moyens en leur possession, à s'y réunir et à décider eux-mêmes s'ils se constituent en congrès».[6] Le 22 août, la majorité des délégués du 14e Congrès clandestin se réunit dans l'usine CKD de Prague et décide de se constituer en congrès. Un nouveau parti se constitue. Le 14e Congrès clandestin du PCT est un moment capital dans la lutte du prolétariat des pays de l'Europe de l'Est et de l'URSS, en ce qu'il exprime la nécessité de la rupture totale avec la bureaucratie et de la construction, par les travailleurs, de leurs propres organisations: syndicats et parti.

La bureaucratie n'a jamais fait montre d'excessifs sentiments humanitaires. Si elle essaie d'éviter un nouveau Budapest, c'est pour des raisons politiques. Le Kremlin veut faire capituler Dubcek.

En signant les «accords de Moscou», en vérité un véritable «diktat» du Kremlin sur la «normalisation», la direction Dubcek expliquera qu'il s'agissait de «préserver l'essentiel». C'était la fin du Printemps de Prague. À la réunion du Comité central du 31 août 1968, Jaroslav Sabata[7] déclare, après la lecture du diktat de Moscou:

6. Pierre Broué, *Le printemps des peuples commence à Prague.*

7. Jaroslav Sabata, docteur en philosophie, professeur d'université, membre du parti communiste depuis l'âge de 19 ans, secrétaire du comité régional du PCT à Brno, condamné en 1972 à la privation de liberté pour 6 ans et demi.

«Si le camarade Tytis (défenseur des «accords») veut mener une politique partant de ces principes, il peut y parvenir, mais à une seule condition: par la force des baïonnettes, soviétiques et autres. Nous savons tous que ce n'est pas là une voie communiste, que ce n'est pas là une politique communiste, mais anti-communiste... Il faut condamner cette position, il faut l'appeler par son nom: elle est l'expression des conceptions qui sont, dans une large mesure, responsables de ce qui s'est passé. Elles font partie du complot contre le Parti et contre le pays.»[8] Jiri Pelikan, ancien directeur de la télévision tchécoslovaque, délégué au 14e Congrès clandestin et élu au Comité central du PCT à ce congrès, qualifie dans son livre *Ici Praque*, la position adoptée par la direction Dubcek à cette époque «d'erreur irréparable»: «Le grand mérite de Jaroslav Sabata est d'avoir montré un des premiers, dans ce moment de grande confusion, qu'il existait une autre voie: celle qui consistait à s'appuyer sur les neuf dixièmes de la population, à s'inspirer de ses sentiments, à faire la politique du peuple!» L'équipe Dubcek, prise entre la bureaucratie du Kremlin et les aspirations des masses, ne réussit pas à concilier l'inconciliable. Six mois plus tard, la bureaucratie se débarrasse de Dubcek pour installer son protégé, le «normalisateur» Husak: 500,000 membres du PCT ont été exclus et le PCT est devenu le «parti des quinquagénaires». Si la montée révolutionnaire des travailleurs tchécoslovaques a été bloquée, il n'a pas été possible de «liquider les 50,000 contre-révolutionnaires» que dénonçait la Pravda au mois d'août 1968. Après l'exclusion du PCT des principaux dirigeants, fin 1969, l'opposition va se regrouper dans ce que Alfred Cerny

8. Jiri Pelikan, *Ici Prague*, p. 89.

(membre du Comité central élu lors du 14e Congrès clandestin) a appelé, dans sa «Lettre aux Partis communistes du monde entier», le 25 mars 1971, «le parti de l'avenir». La politique de Husak a développé au sein des masses tchécoslovaques une haine profonde pour le Kremlin et son agence locale, le PCT. Cette politique a aussi contribué à la maturation de la révolution dans toute l'Europe de l'Est. Cette maturation va trouver son prolongement immédiat deux ans plus tard en Pologne.

Pologne, 1970-1976

Au printemps 1968, après la révolte des écrivains provoquée par l'interdiction de la pièce de Mickiewicz «Dziady»,[9] après que durant trois semaines tous les centres universitaires furent le théâtre d'une puissante mobilisation où les étudiants posaient tous les problèmes d'une société gangrenée par la bureaucratie qu'ils qualifiaient de «corps étranger à la classe ouvrière», le Parti communiste polonais avait engagé une campagne de normalisation préventive que la bureaucratie polonaise avait, lui semblait-elle, menée à bien. Le 1er décembre 1970, Gomulka engage une offensilve brutale contre le mouvement ouvrier polonais en décrétant une très importante hausse des prix. La réaction de la classe ouvrière est immédiate. Dans les grandes villes de la Baltique, Gdansk, Gdynia, Szczecin, les ouvriers déclenchent la grève, organisent des manifestations de protestation, constituent une milice armée. Dans toutes les villes du littoral, les conseils ouvriers connaissent un

9. Mot qui a un double sens: les «vieux» (aïeux), et aussi les «gueux». La pièce portait en sous-titre «La fête des morts», qui était une pièce écrite au XIXe siècle et dans laquelle les ancêtres des polonais apparaissaient à leurs descendants et stimulaient leur lutte contre les Russes.

développement prodigieux et ce sont eux qui dirigent les combats. À Szczecin par exemple, le comité central de grève assume le pouvoir dans la ville à la place du parti et de la municipalité. La colère des ouvriers se tourne en premier lieu contre les dirigeants du parti: à Elblag, le premier secrétaire est pendu. Au cours d'une assemblée de tous les membres du parti à Gdansk, ceux-ci exigent le renouvellement périodique des responsables, la modification de la procédure électorale et des statuts du parti; plus d'informations véridiques pour les ouvriers. Au centre des questions soulevées: la «démocratie dans le parti et dans le pays», et la question de l'indépendance des syndicats, force par laquelle les travailleurs pourraient s'exprimer librement.

Dès le début de la grève dans les villes de la Baltique, la bureaucratie frappe: des délégations de grévistes sont arrêtées, des détachements militaires et blindés tirent sur les manifestants; en quelques heures, des centaines de morts jonchent les rues. Les grévistes ne plient pas. Au moment où s'organise dans tout le pays un vaste mouvement de solidarité, la grève menace de s'étendre. La bureaucratie et le Kremlin craignent d'avoir à affronter toute la classe ouvrière. Voulant à tout prix éviter l'affrontement général, ils liquident Gomulka. Gierek, premier secrétaire de la voïevodïe[10] de Silésie, le remplace. Il annonce immédiatement des augmentations de salaires. Quelques jours plus tard, les hausses de prix sont annulées. Le comité central de grève de Szczecin et celui des villes de Gdansk, Gdynia, Sopot exigent la venue sur place de Gierek et de Jaroszewicz (le premier ministre). Les ouvriers passent un compromis

10. Division administrative. Au nombre de 49, elles équivalent à ce que sont les départements en France.

avec Gierek; leurs délégués s'expriment en ces termes: «À l'époque, nous avons fait aussi confiance à Gomulka, oui? Sauf que cela ne s'est pas réalisé... Il faut donner à cet homme au moins un an ou deux ans, et nous verrons bien les résultats qu'il y aura. Si au bout d'un an ou deux ans, rien n'est fait, nous dirons: camarades, nous avons été dupés à nouveau.» (Gierek face aux grévistes de Szczecin, Selio, Paris). La discussion entre les grévistes et Gierek montre que les rapports se sont modifiés entre la classe ouvrière et la bureaucratie. La confiance dans la capacité de «réformer» la bureaucratie s'est évanouie. Ce qui est maintenant nouveau, et cela ne vaut pas pour la Pologne seulement, c'est que les masses, depuis l'invasion des troupes du Pacte de Varsovie en Tchécoslovaquie, saisissent que leurs aspirations ne peuvent se réaliser dans le cadre des institutions bureaucratiques. Elles comprennent aussi les liens indissolubles entre le Parti communiste polonais (POUP), l'État bureaucratique polonais et la bureaucratie du Kremlin.

Les travailleurs de la Baltique avaient signifié à Gierek qu'ils l'avaient à l'oeil. Ils ont tenu parole. Le 24 juin 1976, le gouvernement Gierek décrète une série d'augmentation des prix des produits alimentaires (60% sur la viande, 100% sur le sucre, 50% sur le beurre et les fromages, 69% sur le poisson, 30% sur les volailles et les légumes...). La tradition de combat des travailleurs de Szczecin, de Gdansk, Gdynia et Sopot est demeurée intacte. Dès le lendemain, ce sont les travailleurs de l'usine de mécanique Ursus, près de Varsovie, et ceux de Radom, qui déclenchent la grève contre les hausses. En quelques heures, la Pologne est au bord de la grève générale. Gierek annule la hausse des prix, mais la bureaucratie va organiser une chasse impitoyable contre

les grévistes: des dizaines de morts, des milliers d'arrestations et de condamnations. C'est pour venir en aide aux ouvriers de l'usine d'Ursus et de Radom, victimes de la répression, puis à tous les travailleurs polonais persécutés par le régime, que le 23 septembre, un groupe d'intellectuels, parmi lesquels on compte Jacek Kuron et Adam Michnik, crée le Comité de défense des ouvriers (KOR) qui prendra le nom, en octobre 1977, de Comité d'auto-défense sociale. Le KOR jouera un rôle majeur dans les années qui suivent, non seulement dans la défense des ouvriers, mais aussi dans l'organisation syndicale indépendante de la bureaucratie que les travailleurs polonais officialiseront en 1980 en fondant Solidarité.

II- POLOGNE, POINTE AVANCÉE DE LA LUTTE CONTRE LA BUREAUCRATIE

Des accords de Gdansk au Congrès de solidarité

Comme en 1970 et en 1976, le gouvernement polonais décrète, le 1er juillet 1980, une hausse des prix de la viande. Dès le lendemain, les travailleurs d'une usine de montage de pièces d'automobiles, à Tczew, dans la région de Gdansk, déclenchent la grève pour protester contre cette hausse. Ils sont suivis par les travailleurs de l'usine de tracteurs d'Ursus et d'une fonderie de Varsovie. Malgré l'annonce par les autorités d'une annulation progressive de la hausse des prix, le mouvement fait tache d'huile. Le 10 juillet: grève de 20,000 ouvriers à l'usine d'automobiles de Zeran. Dans l'ensemble de la Pologne, plus d'une trentaine d'entreprises sont déjà paralysées. Le 16 juillet, en dépit de l'appel à la discipline lancé par le bureau politique du POUP, une grève générale de deux jours éclate à Lublin

(300 000h). Les cheminots y réclament des élections syndicales libres. Le mouvement continue à s'étendre. À Poznan, Gdynia, dans le port de Gdansk. Varsovie n'est pas épargnée. Le 7 août, les éboueurs déclenchent une grève d'une semaine. Devant l'ampleur du mouvement, la direction du POUP se voit obligée de reconnaître la nécessité d'apporter des changements à la structure et au fonctionnement des syndicats officiels.

Survient alors l'élément catalyseur de tous les événements à venir: le 14 août, les 17,000 travailleurs des chantiers navals Lénine, à Gdansk, déclenchent la grève pour protester contre le licenciement d'Anna Walentynovicz militante en faveur des syndicats libres. Les travailleurs des chantiers Lénine deviennent dès lors l'avant-garde de tout le mouvement amorcé. En dépit de la satisfaction partielle de leurs revendications, ils refusent de reprendre le travail. Le 16 août sont créés à Gdansk les premiers comités inter-entreprises (MKS), syndicats indépendants de la bureaucratie. Ils déposent une liste de revendications dont les éléments les plus importants sont: droit de grève, liberté d'expression, suppression de la censure, liberté syndicale, liquidation des privilèges pour les membres de la police et du parti, hausse des salaires, indexation des salaires au coût de la vie.[11] Les grèves continuent à se multiplier. Le 18 août, ce n'est pas moins de 100,000 travailleurs qui font la grève dans les villes de la Baltique. Le mouvement s'étend à Lodz et aux mines de Silésie. À la fin août, 300,000 ouvriers sont en grève à travers toute la Pologne et des comités inter-entreprises sont mis sur pied partout.

11. Voir la liste complète des revendications en appendice.

Incapable de réprimer le mouvement, la bureaucratie est obligée de négocier. Le 26 août, placées devant le fait accompli, les autorités promettent la reconnaissance du droit de grève. Le surlendemain, des représentants du gouvernement disent accepter «le principe des syndicats libres», mais à la condition que ceux-ci «n'aient pas d'activités dirigées contre le système et reconnaissent le rôle dirigeant du Parti». Le 31 août, Lech Walesa signe avec le gouvernement les accords de Gdansk reconnaissant les syndicats indépendants. La bureaucratie s'engage à libérer dès le lendemain les prisonniers politiques, dont les travailleurs ont dressé la liste. Quelques jours plus tard, les 350,000 mineurs de Silésie signent aussi un accord avec le gouvernement, applicable à toute les mines du pays et prévoyant en particulier de très fortes hausses de salaires. Dans la foulée des événements, le secrétaire général du POUP, Gierek, est écarté et remplacé par Stanislav Kania. La poursuite des grèves oblige, au milieu de septembre, le Conseil d'État à accorder un statut juridique aux nouveaux syndicats indépendants et contraint la bureaucratie à étendre à tout le pays l'application des Accords de Gdansk. Le 23 septembre, les divers syndicats indépendants (comités inter-entreprises - MKS) se regroupent en un syndicat unique, Solidarité, dont Lech Walesa dépose les statuts au tribunal de Varsovie.

La défense des syndicats libres

À travers la grève massive, la classe ouvrière polonaise a constitué ses syndicats libres et forcé la bureaucratie à «reconnaître» leur existence. Les enjeux, dès lors, sont les suivants: pour les travailleurs, il s'agit de développer leurs syndicats indépendants, de les centraliser, de défendre leur existence comme organes

de combat. Pour le pouvoir, en tenant compte du rapport de force qui lui est défavorable, il s'agit de chercher à neutraliser les syndicats libres, à les «bureaucratiser»... pour en finir au plus vite avec eux. Dans la poursuite de cet objectif, Romuald Jankowski, président du Conseil central des Syndicats officiels, annonce «un mouvement de renouveau» des syndicats officiels et propose à ses «homologues» des syndicats libres de définir un programme qui leur soit commun, dans l'intérêt de «tous les ouvriers». Le sens de la manoeuvre est clair: la bureaucratie tente de dénaturer les syndicats libres en les unissant aux syndicats fantômes dont les travailleurs ne veulent plus. Mais la manoeuvre échoue. Sur la lancée du mois d'août et des Accords de Gdansk, les travailleurs continuent à construire leurs syndicats indépendants partout en Pologne. À la fin de septembre, Solidarité regroupe déjà 3,500,000 adhérents. Utilisant les organes de combat dont ils viennent de se doter, les ouvriers, dans les villes, les usines, luttent pour l'application des Accords d'août: augmentation des salaires et droit d'accès de Solidarité aux media d'information. Le 29 septembre, la direction de Solidarité annonce une grève générale d'une heure si le gouvernement ne satisfait pas ses revendications. Le 3 octobre, la grève est déclenchée: c'est une réussite totale.

La légalisation de Solidarité

La question de la légalisation de Solidarité demeure au coeur de la situation. Le 24 octobre, le Tribunal de Varsovie rend son jugement sur les statuts de Solidarité. Il déclare les accepter, mais, de son propre chef, y a ajouté la reconnaissance «du rôle dirigeant du POUP» et supprimé pratiquement le droit de grève.

Devant cette provocation, le MKS de Gdansk lance un ultimatum au gouvernement: si celui-ci ne se déclare pas prêt à négocier, la grève sera déclenchée le 28, à 20h00. La Commission nationale de Solidarité reprend l'ultimatum à son compte. Le premier ministre Pinkowski fait savoir qu'il accepte de négocier. Encore une fois, devant la puissance du mouvement, la bureaucratie retraite. Le 10 novembre, la Cour suprême casse le jugement du Tribunal de Varsovie. Elle accepte comme tels les statuts déposés par Solidarité, en échange cependant d'un compromis, négocié par Lech Walesa: la reconnaissance du rôle dirigeant du POUP est ajoutée en annexe des statuts.

Avec la constitution de Solidarité, c'est l'ensemble des travailleurs polonais qui sont organisés indépendamment d'un régime qu'ils ressentent comme un «corps étranger». Les paysans, eux aussi, ont créé leur propre organisation, Solidarité rurale, et les étudiants ont entamé la construction de leur syndicat indépendant à l'échelle nationale, le NZS. De son côté la bureaucratie, qui a dû céder aux revendications ouvrières suite aux grèves d'août, tente systématiquement de revenir sur les Accords qu'elle a signés.

Le «double pouvoir»

Cette situation ne peut que déboucher sur un nouvel affrontement. Et c'est ce qui se produit en janvier 1981, à propos de la question des «samedis libres». Selon les Accords d'août, les travailleurs ne devaient plus travailler que 40 heures par semaine, à partir de janvier 1981, les samedis devant dorénavant être chômés. Or, le 19 décembre, le président de la Commission du plan et le ministre des Finances déclarent à la Diète que cette

mesure est irréalisable: il n'est pas question d'accorder aux ouvriers plus d'un samedi libre sur deux. Ces déclarations suscitent immédiatement et partout la colère des travailleurs. Le 9 janvier, Solidarité prend l'initiative de décréter la semaine de 5 jours, sans modification du temps de travail hebdomadaire ni réduction salariale. Kania, le secrétaire du POUP, avertit qu'il ne tolérera pas un «double pouvoir». Le gouvernement décide que les samedis 10 et 24 janvier seront travaillés. En réponse, Solidarité annonce qu'il soutiendra tous les travailleurs qui décideront de rester chez-eux le 24 janvier. Ce jour-là, la Pologne connaît la plus grande grève depuis l'après-guerre. L'ampleur du mouvement pour les «samedis libres» est telle que le gouvernement est obligé, encore une fois, de négocier. Le samedi 31 janvier, un accord intervient entre Solidarité et le premier ministre Pinkowski: les travailleurs arrachent 3 samedis libres sur 4. Solidarité acquiert par ailleurs le droit de publier un hebdomadaire national à 800,000 exemplaires et huit périodiques régionaux.

Un ministère d'ordre

Le 9 février 1981, le premier ministre Pinkowski est forcé de démissionner. Le général Wojciech Jaruzelski chef de l'armée, forme son premier gouvernement. La présence d'un militaire à la tête du gouvernement constitue à elle seule un sérieux avertissement aux travailleurs. Ce changement de gouvernement consacre la défaite, enregistrée dans les semaines précédentes, de la politique suivie jusque là par le pouvoir: celle des concessions mesurées, du temps gagné, par laquelle le POUP espérait se mettre peu à peu en position d'infliger une défaite décisive aux masses. À n'en pas douter, le

nouveau gouvernement est un MINISTÈRE D'ORDRE, dont la seule et unique tâche est de donner, maintenant, un sérieux coup d'arrêt à la radicalisation des travailleurs et à leurs luttes. En même temps, et parce qu'il craint qu'en riposte à une politique de fer, les travailleurs franchissent un pas de plus dans leur révolution, le gouvernement continue à exploiter toute possibilité, aussi mince soit-elle, de parvenir à un «accord pacifique». Jaruzelski déclare, le 12 février: «Je lance cet appel aux syndicats et à tous les travailleurs pour qu'ils cessent toute grève, je demande 3 mois de travail conscient, 90 jours de tranquillité.»[12] Le gouvernement tente de gagner un répit pour, selon ses termes, négocier la «réactualisation» des Accords de Gdansk, pour, en fait, revenir sur les concessions que les travailleurs lui ont arrachées et qui sont incompatibles avec l'exercice de sa domination.

«Renverser le cours des événements»

Les travailleurs, cherchant à étendre leurs conquêtes, impulsent à leur mouvement une radicalisation de plus en plus élevée. Le pouvoir considère qu'un point limite a été atteint. La bureaucratie veut au plus vite stopper le processus, sortir de la crise qui affecte ses propres rangs et son parti, le POUP. C'est le pouvoir lui-même qui déclenchera l'affrontement.

Le 19 mars, à Bydgoszcz, les forces de répressions assaillent et frappent sauvagement des représentants de Solidarité. Plusieurs militants sont gravement blessés. La réplique des travailleurs est rapide, unanime. Pendant que partout des mouvements de grève et d'occupation des usines surgissent pour protester contre cette

12. American Press, 12-2-81.

provocation, la Commission nationale de Solidarité se prononce à une écrasante majorité pour la grève générale. Les travailleurs exigent la démission du ministre de l'intérieur, le châtiment des coupables de Bydgoszcz, la légalisation de Solidarité rurale, la libération des détenus politiques, la fin de la censure. Le 27 mars, toute l'activité économique de la Pologne est paralysée pendant 4 heures, en signe d'avertissement. Manifestement, le gouvernement Jaruzelski, pressé de plus en plus ouvertement par Moscou, s'avère incapable de «renverser le cours des événements». Le 31 mars, veille du jour prévu pour le déclenchement de la grève générale, le gouvernement signe un accord avec Walesa. Celui-ci prend sur lui de lever le mot d'ordre de grève générale. Le 6 mai, le Parlement donne son accord à l'enregistrement de Solidarité rurale. C'est un important recul de la bureaucratie qui, jusque là, avait tout tenté pour mettre hors la loi le syndicat paysan, cadre permettant d'organiser l'alliance ouvrière et paysanne née dans le mouvement.

«Un peuple affamé peut dévorer ses dirigeants»

En juillet, une fois de plus, le gouvernement provoque ce qui deviendra un nouvel affrontement majeur entre les travailleurs, le peuple polonais, et la caste bureaucratique au pouvoir: il décrète une réduction des rations de viande de l'ordre de 20%. Le 22 juillet, il annonce une augmentation des prix à la consommation de l'ordre de 110% à 400%, selon la presse internationale. Déjà, au début de juillet, des usines avaient débrayé, dans la petite ville de Kutno, à 100 km de Varsovie, pour protester contre la pénurie. La population avait défilé dans la ville, formant un cortège qui s'appelait «Marche

de la faim». Le 25 juillet, ils organisent une autre marche contre les nouvelles mesures d'austérité. À partir de ce moment, le mouvement des «marches de la faim» se répand comme une traînée de poudre à travers toute la Pologne. Le 3 août, le centre de Varsovie est paralysé par les participants à la Marche. La principale artère de la capitale est occupée jour et nuit par des files d'autobus, de camions-citernes, d'ambulances, gardées par un service d'ordre ouvrier.

De ces marches de la faim, deux caractéristiques importantes méritent d'être dégagées. Jamais encore, l'alliance de toute la population forgée autour de la classe ouvrière n'est apparue aussi solide. À Varsovie, c'est pratiquement toute la population qui va apporter son soutien aux colonnes de travailleurs qui occupent les rues et constituent le fer de lance de la Marche. De plus, les participants à la Marche posent avec une insistance encore jamais vue la question du pouvoir, de «qui dirige la société». En font foi les principaux slogans scandés lors des marches de la faim: «Un peuple affamé peut dévorer ses dirigeants.» Un peuple qui meurt de faim peut se nourrir du pouvoir.»

Le congrès de Solidarité: élections libres...

Au moment où s'ouvre le 1er Congrès du Syndicat national indépendant des travailleurs polonais, dans la banlieue de Gdansk, Solidarité compte 10 millions de membres. Le Congrès siègera en deux temps, du 5 au 10 septembre, et du 26 septembre au 7 octobre. Ces 18 jours d'assises constitueront le plus grand débat démocratique qu'aient jamais connu les travailleurs polonais. Désignés après un long processus d'élections dans les entreprises puis dans les régions, 896 délégués y participent. Chacun

représente environ 10,000 travailleurs, dont 95% sont des ouvriers d'industries. Entre les deux sessions, chaque délégué prend part à des commissions par thèmes, qui se réunissent dans une douzaine de villes, afin d'élaborer le programme national du syndicat.

Ce programme en 37 thèses, adopté au terme de la deuxième session du congrès, aborde pratiquement l'ensemble des questions sociales auxquelles est confrontée la Pologne. À travers ces thèses programmatiques sont notamment contenues les deux principales revendications qui figuraient dans la déclaration finale en 7 points adoptée au terme de la première session: l'organisation «d'élections libres à la Diète et aux conseils du peuple» (assemblées régionales), et la «réforme de l'économie par la création de conseils d'auto-gestion authentiques dans les entreprises et par la liquidation de la nomenklatura du parti». Ces deux revendications constituent une remise en cause du monopole du pouvoir détenu par le parti de la bureaucratie. Par «auto-gestion», les travailleurs signifient leur volonté de faire passer les entreprises sous leur contrôle et d'en chasser la bureaucratie. C'est pourquoi, en même temps qu'il avance la création de «conseils d'auto-gestion», le congrès de Solidarité lance le mot d'ordre de «liquidation de la nomenklatura du Parti». On sait que «nomenklatura» désigne, dans les Pays de l'Est, la liste des postes de responsabilités pour lesquels c'est le Parti, et lui seul, qui désigne les titulaires devant les occuper. D'une façon très nette, les travailleurs polonais posent par là la question de savoir qui doit diriger l'entreprise, qui doit contrôler l'économie. Et contre la bureaucratie, ils postulent à cette direction.

Message aux travailleurs des pays de l'est

Il importe enfin de souligner une décision d'importance historique prise par les délégués en congrès, au terme de la première session. Celle de lancer un message aux travailleurs d'URSS et des autres «démocraties populaires». Ce message déclare notamment: «Nous soutenons ceux d'entre vous qui ont décidé de suivre la voie difficile de la lutte pour un mouvement syndical libre.» Malgré l'acharnement de toutes les bureaucraties d'Europe de l'Est pour discréditer Solidarité et le mouvement des travailleurs polonais auprès de la classe ouvrière de leurs pays respectifs, des signes attestent que l'appel du Congrès de Solidarité a reçu un écho considérable. Dès le début de la deuxième session des assises de Solidarité, on fait lecture à la tribune d'une lettre d'un travailleur de Cluj, en Roumanie, qui déclare: «Nous souhaitons plein succès au premier congrès du syndicat libre de Pologne. Nous vous remercions de votre message aux pays de l'Est.» Au début d'octobre, le journal français Le Monde fait part de la mise sur pied à Prague, d'un Comité préparatoire à la fondation de syndicats libres en Tchécoslovaquie. Le Monde reproduit un extrait du message que les fondateurs de ce comité ont adressé au congrès de Solidarité: «Nous savons fort bien que votre mouvement constitue la voie la plus efficace pour lutter contre un système bureaucratique figé et pour faire aboutir les véritables revendications des travailleurs, de nous tous; et aussi pour instaurer une auto-gestion démocratique dans la production et progressivement dans toute la société.»

L'état de siège contre les «fous politiques»

Les résultats du Congrès de Solidarité concen-

trent toutes les avancées du mouvement enclenché en Pologne depuis août 1980 et, en même temps, marquent un pas de plus dans la mobilisation ouvrière. Ils entraîneront, de la part des forces qui s'opposent à la progression de la révolution des forces qui s'opposent à la progression de la révolution politique en marche, une mobilisation sans précédent, à la hauteur des enjeux identifiés par Solidarité. C'est d'abord l'avertissement lancé par la bureaucratie de Moscou dans la fameuse Lettre du Parti communiste d'Union Soviétique au POUP, à la mi-septembre: «Le comité central du Parti et le gouvernement soviétique sont contraints d'attirer l'attention du comité central du Parti ouvrier unifié et du gouvernement polonais sur la montée de l'anti-soviétisme en Pologne et sur son intensification au point qu'elle atteint des limites dangereuses... La première partie (du congrès de Solidarité) est devenue en fait une tribune permanente de laquelle se font entendre les mensonges et les insultes contre notre État, et le prétendu message aux travailleurs de l'Est, adopté à Gdansk, est une provocation révoltante.» Pressé par le Kremlin, le POUP s'en prend à son tour, en termes très durs, aux travailleurs polonais: «Les accords conclus à Gdansk, Szczecin, et Jastrzedre ont été rompus unilatéralement, déclare le Bureau politique du POUP. On les a remplacés par un programme d'opposition politique qui vise les intérêts vitaux de la nation et de l'État et implique une orientation menaçant de faire couler le sang. Il est de l'intérêt de la nation et de la Pologne indépendante de maîtriser les fous politiques.»

De plus en plus, le pouvoir est pris dans une situation contradictoire. D'un côté, il craint encore de s'attaquer frontalement à Solidarité et, à travers lui, à

l'ensemble de la classe ouvrière. C'est ce qui explique que le POUP, à la fin de septembre, propose une «plate-forme d'entente», un «front d'accord et de coopération» réunissant le POUP, l'Église catholique et les syndicats, dont Solidarité. Mais en même temps, la bureaucratie cherche à mettre en place les conditions qui lui permettront, l'heure venue, de heurter brutalement les travailleurs. Le 19 octobre, après la démission de Kania, Jaruzelski se retrouve à la tête de l'armée, du gouvernement, et du Parti. Le 30 octobre, il propose à la Diète un projet de loi visant à suspendre le droit de grève.

Pendant ce temps, le mouvement des travailleurs, des paysans et des étudiants, renforcé par le résultat du congrès de Solidarité, poursuit sur la lancée des grandes manifestations de l'été. Le 23 octobre, 70,000 ouvriers de la voïevodïe de Zielona Gora (sud-ouest du pays) entament la grève illimitée pour protester contre le licenciement d'un responsable de Solidarité par le directeur d'une ferme d'État. Ils exigent la révocation du directeur. Dans toutes les villes du pays, à l'appel de Solidarité, grève générale d'une heure, le 28 octobre, pour protester contre la pénurie alimentaire, la répression contre les militants syndicaux et pour exiger l'instauration d'un «contrôle social» sur l'économie. Le 17 novembre, 100,000 étudiants déclenchent la grève, paralysant 60% des établissements d'enseignement supérieur en Pologne.

Le Comité central du POUP décide de faire voter par la Diète les pleins pouvoirs au gouvernement et lui demande, en particulier, de suspendre le droit de grève. Le même jour, 28 novembre, le présidium de Solidarité décide d'organiser une grève de 24 heures si la loi d'ex-

ception est votée à la Diète, et de déclencher la grève générale illimitée si les mesures contenues dans la loi sont appliquées. Après que la milice eut donné l'assaut à l'école des pompiers de Varsovie occupée par les étudiants, la Commission nationale de coordination de Solidarité réunie à Gdansk le 12 décembre confirme la menace de grève générale pour le 17. Elle décide de tenir un référendum sur «la nature du pouvoir».

Le lendemain 13 décembre, le général Jaruzelski décrète l'état de siège. Les dirigeants de Solidarité sont arrêtés, Solidarité est interdit. Les libertés civiques sont suspendues. Le «Conseil militaire de salut national» décrète les mesures d'exception. Tous les syndicats sont suspendus. Couvre-feu de 22h00 à 6h00. Tout Polonais de plus de 17 ans peut être détenu «s'il met en danger la sécurité de l'État, sur décision de la Milice»; tout Polonais de plus de 13 ans peut être interpellé. Pas de déplacements de plus de 48 heures dans le pays. Censure légale; toute la presse est interdite. Pour quiconque organise une grève, 5 ans de prison. La peine de mort est encourue par ceux qui refuseront d'accepter la militarisation de l'économie. Les «samedis libres» sont suspendus.

Aujourd'hui: rien n'est réglé, rien n'est joué

Aujourd'hui, un an après la proclamation de la loi martiale, comment évaluer la situation en Pologne? Le gouvernement Jaruzelski a-t-il atteint l'objectif visé avec le coup de force du 13 décembre? Les faits parlent d'eux-mêmes. Dès février 1982, les ouvriers, les étudiants et les paysans organisent la résistance au coup de force. Des bulletins d'information paraissent régulièrement au niveau des entreprises, des villes et des régions. Des

réseaux clandestins sont organisés, des coordinations et des comités régionaux de Solidarité sont mis en place. Le 22 avril, la Commission provisoire de coordination de Solidarité est créée. Elle regroupe les représentants des quatre grandes régions du syndicat: Varsovie, Wroclaw, Cracovie et Gdansk. Le 1er et le 3 mai, c'est par dizaines de milliers que, dans la plupart des grandes villes de Pologne, les travailleurs descendent dans la rue, scandant: «Libération des emprisonnés!» «Solidarité vit et vivra!» C'est véritablement tout le peuple qui se dresse contre l'état de guerre, le 31 août, lors des manifestations appelées par Solidarité pour commémorer le deuxième anniversaire des Accords de Gdansk. Le 13 septembre, défiant à nouveau la milice, des manifestations ont lieu à Cracovie, Varsovie, Wroclaw, Lodz, Szczecin. Les affrontements durent trois jours. La bureaucratie dirigeante est plus isolée, plus discréditée que jamais. Depuis deux ans, le POUP a perdu 1.5 million de membres.

Jaruzelski fait voter par la Diète la «délégalisation» de Solidarité le 8 octobre. La «délégalisation» du syndicat constitue, de la part du pouvoir, l'aveu de son incapacité à «normaliser» la situation, c'est-à-dire son incapacité à briser le mouvement des masses pour des organisations indépendantes. Justifiant la «délégalisation» de Solidarité, le premier ministre Rakowski avoue cet échec: «Nous avions l'espoir que la masse des membres de Solidarité réussirait à isoler les extrémistes. La vie a montré que cet espoir n'était pas fondé.» Ce que la bureaucratie appelle les «extrémistes», ce sont en fait les 10 millions de travailleurs organisés dans Solidarité, unis derrière les emprisonnés et les internés.

Au lendemain de la «délégalisation» du syndicat, la Commission nationale provisoire de Solidarité émet une déclaration mettant en lumière la signification du dernier geste de la bureaucratie et apportant la réponse des travailleurs: «Par cet acte, le WRON (le Conseil militaire de salut national) a reconnu qu'il avait subi une défaite. Le WRON n'a pas réussi à faire éclater le mouvement syndical, et ses tentatives visant à corrompre les dirigeants syndicaux ayant une certaine notoriété ont été infructueuses. Pendant 10 mois d'état de siège, les travailleurs ont démontré solidairement leur opposition au régime du général-matraque (...) Le syndicat indépendant et autogéré Solidarité ne peut être dissous que par la volonté de ses membres. Notre organisation existe et poursuivra ses activités pour créer une république auto-gouvernée.»

Le 11 novembre dernier, le gouvernement libérait Lech Walesa, interné depuis la mise en vigueur de l'état de guerre. Ce geste en lui-même dénote l'état de la situation en Pologne aujourd'hui. La libération de Lech Walesa constitue un recul du régime. Recul devant la lutte acharnée que les travailleurs n'ont pas cessé de mener depuis un an. Et recul devant le soutien international des travailleurs, partout dans le monde, aux ouvriers polonais, à leur syndicat indépendant. La libération de Walesa constitue en même temps un point d'appui pour l'intensification de la lutte pour la libération de tous les militants emprisonnés en Pologne. Tous les événements de la dernière année démontrent que le coup de force du 13 décembre n'a pas réalisé son objectif, bien qu'il ne faille pas sous-estimer son effet sur les organisations indépendantes des travailleurs. Le pouvoir a échoué dans sa tentative de détruire le mouvement

indépendant des masses. La bureaucratie a échoué à liquider, dans les faits, l'organisation indépendante Solidarité édifiée par les travailleurs pendant un an et demi.

Dans son combat, la classe ouvrière polonaise a commencé par reconquérir et reconstruire son organisation fondamentale, son organisation syndicale. Pour la défendre contre la bureaucratie, elle a dû mettre sur pied ses comités de grève, ses conseils ouvriers. Mais la bureaucratie ne peut tolérer l'existence d'organisations ouvrières indépendantes. De telles organisations sont contradictoires avec la nature même de son pouvoir, avec la préservation de ses privilèges. Pour s'assurer le maintien de ses privilèges, la bureaucratie doit gouverner avec un monopole total du pouvoir. Elle doit exclure la classe ouvrière de tout pouvoir politique, de tout contrôle de la propriété sociale des moyens de production. Elle doit lui nier tout droit à une représentation politique propre. Frauduleusement, elle doit se prétendre la «représentation» de la classe ouvrière. C'est cette prétention de la bureaucratie que le mouvement de la classe ouvrière polonaise a détruite. La «République auto-gouvernée» dont parle la déclaration de la Commission provisoire de coordination de Solidarité du 9 octobre 1982, n'est autre que l'affirmation du pouvoir des travailleurs, expulsant la bureaucratie, assurant la défense et le contrôle de la propriété sociale. Aussi, la révolution polonaise ébranle et continuera d'ébranler le pouvoir de la bureaucratie, non seulement en Pologne, mais dans toute l'Europe de l'Est, et en URSS. La révolution que mènent aujourd'hui les travailleurs polonais s'inscrit dans la ligne du mouvement des travailleurs de l'Allemagne de l'Est en 1953, de la révolution hongroi-

se des conseils ouvriers de 1956, du mouvement révolutionnaire tchécoslovaque en 1968. Elle intègre toute l'expérience tirée de ces mouvements antérieurs et prolonge leur tradition avec une ampleur et à un niveau supérieurs. Soulignons à cet effet, la proclamation, le 14 septembre 1981, au moment même du congrès de Solidarité, du Parti socialiste polonais du travail (PSPP). Créé à l'initiative d'un groupe d'ouvriers, dont Edmund Baluka, dirigeant en 1970-71 du comité de grève de la ville de Szczecin, le PSPP, surgi au coeur du mouvement des travailleurs polonais, se donne pour tâche de créer un authentique parti des travailleurs, indépendant de la bureaucratie, du POUP.

Décembre 1982

Appendice

Nous reproduisons la liste des reventications de Solidarité telles que transmises par Informator (Toronto, Sept. 1981), le bulletin de la Fédération des femmes polonaises.

1. *Touchant l'ordre syndical:*
   - retour au travail de Walentynowicz et Walesa
   - reconnaissance officielle du nom Solidarité
   - reconnaissance officielle de Solidarité en tant que syndicat indépendant
   - reconnaissance du droit à la libre négociation avec l'État
   - reconnaissance du droit de s'unir au KOR
   - droit de grève
   - abolition de représailles contre les grévistes
   - droit d'informer la population, sans censure, à travers les organes de télé-communication.
2. *Touchant les conditions de travail:*
   - hausse des salaires et indexation au coût de la vie
   - répartition plus équitable de la masse salariale
   - les samedis libres
3. *Touchant l'ordre social:*
   - érection d'un monument commémorant les victime de 1970
   - libération des prisonniers de 1970
   - poursuite des persécuteurs des victimes de 1970
   - abolition des privilèges pour les membres du parti, de la police et de l'armée
   - égalité dans les primes d'allocation familiale
   - approvisionnement régulier des magasins et marchés publics

- restitution de leur nom d'origine aux édifices culturels, aux entreprises, aux rues et lieux publics.

4. *Touchant l'ordre religieux:*
   - droit à la télédiffusion et à la radiodiffusion de la messe dominicale
   - réinstallation des crucifix sur les murs des maisons d'éducation
   - droit à l'Église de participer à la négociation avec l'État.

Références bibliographiques

La Vérité organe du comité central de l'Organisation communiste internationaliste (pour la reconstruction de la 4ième Internationale), Paris, numéros parus de 1970 à 1980. En particulier les articles suivants:

«Les militants de l'Europe de l'Est et la 4e internationale», (no 549, juillet 1970).
Czeslaw Bokowski, «Premier pas de la révolution socialiste en Europe; la révolution politique a commencé en Pologne», (no 556, avril 1972).
J.M., «Le samizdat tchécoslovaque, *Ici Prague, L'opposition intérieure parle*», (no 560, avril 1973).
«Anna Sabata, militante communiste tchécoslovaque, s'adresse par lettre aux partis communistes et ouvriers du monde entier», (no 560, avril 1973).
«La marche en avant de la révolution politique dans les Pays de l'Est, en Chine et en Union soviétique», documents politiques adoptés par le 17e et 18e congrès de l'OCI, (no 561, juillet 1973).
Jacques Meyrand, «*S'ils me tuent*, livre de Jiri Pelikan», (no 570, février 1976).
Jean-Jacques Marie, «Pologne, la révolution en marche», (no 575, février 1977).

Correspondance internationale, Paris, numéros parus d'octobre 1980 à octobre 1981.
Tribune internationale, Paris, numéros parus de janvier 1982 à décembre 1982.

Documents du Comité de défense des ouvriers de Pologne, documents rassemblés par le Comité international contre la répression, Paris.

Gierek face aux grévistes de Szczecin, Paris, SELIO, 1972.
Pierre Broué, *Le printemps des peuples commence à Prague*, supplément à La Vérité, no 542, Paris, 1969.
François Fejto, *Histoire des démocraties populaires*, t. II, *Après Staline*, Paris, Édit. du Seuil, 1969.
François Manuel, *La révolution hongroise des conseils ouvriers*, Documents de l'OCI, no 5, Paris, octobre 1976.
Jiri Pelikan, *Ici Prague, L'opposition intérieure parle*, Paris, Édit. du Seuil, 1973.

Philosophie politique sur le mode pragmatico-desperado

Robert Hébert

Professeur au département de philosophie du CEGEP Maisonneuve

«Les desperadoes languissent après l'orage, l'ivresse et les blessures... Reprenons l'étude au bruit de l'oeuvre dévorante qui se rassemble et remonte dans les masses».

Rimbaud, *Les Illuminations*, XL1.

1. Vie: actualités 1981[1]

Quand l'actuelle révolution iranienne bat son plein (d'essence) et actualise les sentiments anti-américains de tous, applique la loi coranique qui prescrit qu'en cas d'adultère, la femme est mise à mort et l'homme s'en sauve avec 100 coups de fouet alors que cette barbarie explicite notre propre barbarie latente, puisque nous pouvons encore mentalement prononcer cette sentence dans la gestion quotidienne de nos interdits. Et que cette notion pareillement/autrement chrétienne de «foi» fait comprendre qu'une révolution archaïque existe en Islam depuis 12 siècles.

1. Texte réécrit de la communication présentée au colloque «Comment être révolutionnaire aujourd'hui?» (printemps 1981).

Quand les luttes d'identité polonaises contre l'Ordre Teutonique au 15e siècle font comprendre les résonances géographiques et tardives du mot «patriote», quand ouvriers et paysans polonais persévèrent à mettre en place une autre révolution et qu'il faut les enregistrer avant qu'ils ne soient jugulés-massacrés (comme au massacre des 4,500 officiers polonais à Katyn en 1943, commis au nom de la révolution bolchévique par une police qui n'avait pas encore lu l'*Archipel du Goulag*).

Quand Bernadette Devlin est laissée pour morte à Belfast en février parce qu'elle représentait encore cette belle folie (incompréhensible) de la révolution irlandaise après 4 siècles de guerre; pendant que 400 prisonniers de l'IRA poursuivent le *Dirty Protest* depuis 3 ans et que sur les pelouses d'Oxford et de Cambridge, on vit encore le fantasme professionnel et casuistique d'une *Revolution in Philosophy*.

Quand Ronald Reagan est assermenté sur la Constitution américaine, à Washington, père urbanisé et capitalisé de la Révolution américaine et que l'on sent souffler le vent de la mystique pionnière dans la dénégation pleine du génocide indien qui n'a pas eu le temps de penser sa révolte; que l'on se demande par hasard ce qui est advenu du momentum *Black Panther* au fil des destins individuels et collectifs. Et puisque la science-fiction guerrière, c'est l'ultime actuel du projet Columbia (il n'y aurait plus de distinction entre réel et fantasme?), «le monde entier nous a vus triompher».

Quand le massacre des ouvriers, des paysans, des étudiants et des prêtres au Salvador, opéré au nom de l'anti-communisme, signale tout un travail de conscience politique entrepris par Simon Bolivar (dont on trouvera

une effigie à Montréal, rue Mc Gregor) et dont l'apex fut la révolution cubaine (Che Guevarra traduisant Karl Marx), elle-même comprise par le travail de José Marti, fondateur du Parti Révolutionnaire, tué à la bataille de Dos Rios (1895) et qui n'a jamais traduit, on le devine, Mao Tsé-Toung.

Quand dans cette Italie secouée par les tremblements de terre près de Naples (3,000 morts dans l'incurie nationale d'un cauchemar), les secousses terroristes des Brigades rouges ont au moins le mérite fondamental de rappeler un siècle de réflexion politique (indéfiniment différée) dont émerge de ses 10 ans de prison la figure de Gramsci et qui nous rappellent aussi le meurtre de Pasolini. Et telle est la métaphore géologique de la question.

Quand, dans ce pays où est arrivé l'événement le plus important de la civilisation occidentale, la Révolution française, surgit l'anti-sémitisme latent des ragots de droite qui disent que la dernière révolution de Mai '68 était dirigée par l'Internationale juive Cohn-Bendit pendant que des agrégés, beaux adolescents ténébreux, ex-tous les *istes* et les *os* se convertissent au monothéisme judéo-chrétien et que Louis Althusser assassine Hélène d'une manière peu spinoziste. Et telle est la métaphore psycho-logique de la question, nous faisant réfléchir aux conséquences finales du Principe de Nirvana chez Freud.

Quand Pierre Elliot Trudeau, le plus-que-haineux depuis l'élection du Parti québécois en 1976 («la séparation est un péché contre l'esprit») semonce en janvier les théologiens de la révolution et que nous branlions encore groupusculairement parlant dans le manche de

la Révolution tranquille (entre *les* nationalismes et *les* socialismes) en oubliant ce que signifie en fait la Loi sur les mesures de guerre. Ou risquant de ne pas comprendre un document dans notre officiel Devoir de fin de semaine qui serait intitulé *Révolution des institutions philosophiques au Québec.*

Alors tout va bien dans le village global, dans cette «branloire pérenne» comme aimaient le dire les penseurs de la Renaissance. Et cette conjecture d'époque, paroxystique, consiste en ce que l'augmentation de l'information à l'échelle planétaire semble restreindre l'interprétation de l'acte révolutionnaire, alors qu'en fait, se délivre ici-maintenant sa banalité, se livre sa vérité (je ne parle pas de la vraie révolution mais de la vérité de l'acte révolutionnaire).

La révolution technologique a transformé l'Idée même de la révolution. Média d'information permettant autant sa force vive, sa propagation inter-nationale que l'évaluation critique des actes révolutionnaires: nous découvrons des messages que nous ne savions pas lire. Que savons-nous aujourd'hui? de quoi pouvons-nous nous réjouir? Allons-y progressivement. 1) La révolution a toujours été - passé simple; elle s'identifie aux archives de la civilisation parce qu'elle s'identifie à la vie, mode de violence réactionnelle à des violences archaïques; et la représentation de la révolution depuis la fin du XVIIIe siècle qui établit une connexion entre une théorie (sociale) de l'homme et un projet politique est une modalité fondamentale des révolutions toujours passées. Comment réfléchir cette notion de «modalité» quand le mode ne s'échappe pas de sa cause mais davantage l'accuse? 2) *Les* révolutions ne manquent pas,

au contraire elles abondent; *la* révolution n'est pas un manque ou l'expression d'un manque qui nous aliénerait à la pensée oiseau-oiseau d'un avenir meilleur ou à l'alibi dévastateur d'une transcendance quelconque; au pire (et c'est là le seul drame à penser), l'acte révolutionnaire se manque et ceci ne nous empêchera jamais d'évaluer-dénoncer les forces de répression, ni d'évaluer les forces de sa trahison quand elle s'oublie dans l'exercice du pouvoir, ni d'évaluer-dénoncer les forces de sa propre annulation (nous savons que l'ennemi du révolutionnaire, c'est l'autre révolutionnaire qu'une étymologie italienne a officialisé: *rinnegato* - celui dont on dit qu'il nous a renié ou qui dit que nous avons trahi l'idéal commun, ce double sens mériterait réflexion). 3) Le seul sens viable de la révolution réside dans son actualité ici-maintenant parce qu'il n'y a pas de transcendance: préparatifs ascétiques ou somptueux sans fin, gestes et exemple nous-mêmes par où, quotidiennement, communautairement, nous écartons toute forme d'exploitation et d'oppression entre nous; par ailleurs, cette pensée que la révolution, la Grande révolution, est avant tout *momentum* et parce qu'elle aura été *momentum*, parce que l'acte révolutionnaire investit l'actuel par des interprétations de révolutions passées, elle sera encore et nous pourrons toujours la penser ici-maintenant.

À la question donc «Comment être révolutionnaire, aujourd'hui?», je répondrai sereinement, c'est-à-dire sur le mode pragmatico-desperado: «il suffit semble-t-il de l'être...» Mais comment? en s'organisant puisque cette métaphore est à l'origine même de l'acte révolutionnaire et donc de la modalité la plus fondamentale de la vie. S'organisant, non seulement en organisant un savoir-faire militant (par exemple, parce que je les

crois plus efficaces, sur le modèle des Organisations communautaires qui réussissent patiemment les *petites révolutions*), davantage en complétant l'idée d'une révolution permanente par l'idée d'un dire permanent qui puisse faire savoir le mobile de l'acte révolutionnaire. Grandes ou petites révolutions. Simplicité désarmante de ce mobile: liberté (sociale) sans exploitation ni oppression d'aucun ordre que ce soit, accomplissement (sans exploit) du désir, achèvement (pour tous et pour toutes) de la violence.

2. Révolution des signes révolutionnaires

Alors tout commence mal dans le village global; la simplicité engendre, semble-t-il, les armatures les plus complexes.

— *Monsieur, vous êtes absolument hors de la question militante et votre position est propre à mêler toutes les cartes, indistinctement. Au nom d'une sorte de télescopage simultanéiste et pseudo-causaliste («pendant que...», «parce que...») que précisément nous critiquons. D'un côté, votre sophistique semble promouvoir l'acte révolutionnaire mais en rendant équivalentes toutes les révolutions - ce qui fait de vous un contre-révolutionnaire. De l'autre côté, votre sophistique semble promouvoir avec cynisme une sorte de nécessité métaphysique de la violence qui au fond masque bêtement un humanisme classique à partir de quoi vous pointez du doigt le réel, comme si vous ne vouliez pas y participer. Ce sont là de vieilles techniques de conversation petite-bourgeoise qui ne sauraient échapper à notre vigilance.*

— Mais non, Je ne mêle pas les cartes, indistinctement; au contraire, je veux bien distribuer les cartes

et en montrer le *matériau réglé*; le langage, l'événement historico-social que nous fabriquons tous et toutes, enfin ce résidu de la vie qui s'appelle «désir» et que la pensée peut indéfiniment analyser et interpréter. Je veux simplement *penser l'origine de la question* (c'est-à-dire y répondre), afin d'amorcer une réflexion politique car il me semble que la question «Comment être révolutionnaire, aujourd'hui?» devrait être remplacée par celle-ci: «Comment devenir politique, aujourd'hui, sans être dans la représentation d'une politique réussie et instituée?» Je veux donc mettre à l'épreuve un certain savoir-faire nommé philosophie et faire savoir une triple évidence par où une triple désaliénation de la question serait actuellement possible. Allons-y progressivement.

Première évidence. Il y a dans la question (et dans les textes-documents qui ont circulé autour du colloque) une sorte de dépression épistémique qui, oscillant entre l'hébétude d'avoir entretenu l'idéal révolutionnaire et l'hébétude d'avoir entrevu l'échec des révolutions sur ce plan de l'Idéal, nous atterre par une innocence pour le moins suspecte. Air de post-deleuzisme déterritorialisant qui dans ses mauvais jours magistraux métaphorise (du rhizome au devenir-animal) la déconfiture de la nouvelle philosophie. A-t-on perdu la tête d'avoir trop cru? Ne resterait-il donc que le coeur au ventre mais que faire? de ce ventre qui est toujours un peu aveugle à son élasticité historique? Bien que les actes révolutionnaires soient institutionnalisés et saturés dans leur discours, l'innocence ne saurait être une nouvelle raison d'y déplacer l'attention ou d'en raturer l'acquis; nous ne pouvons pas faire l'économie du processus par lequel s'instaure le vouloir-redevenir-innocent; auquel cas, il faut penser cette

dépression. Comment suscite-t-elle des courants de pensée? Comment prend-elle même le masque de la jubilation et de tous les nouveaux lyrismes? Mais surtout, comment ne plus être dans la dépression et néanmoins se réjouir de ce qui semble impossible? *sans régresser*? En termes hégéliens, je dirais que le dépassement du paroxysme actuel passe par une double reconnaissance: reconnaître que le mauvais infini de la révolution, c'est sa réussite parce qu'aussitôt passé son *momentum* et sa mise en place politique, c'est-à-dire sa représentation, elle s'offre à l'interprétation et à sa propre critique (suscitant dans son enjeu même d'autres actes révolutionnaires antagonistes); et simultanément, reconnaître que le bon infini de la révolution, c'est son échec parce qu'alors elle sécrète son mobile et son moteur, elle se réactualise comme ayant été actuelle et donne raison de maintenir cette simplicité entre temps armée du mobile révolutionnaire. *Et puisqu'il n'y a pas de transcendance*, tel est le va-et-vient qui ne finit pas de recommencer - ce que certains appelleraient «dialectique».

Contre cette dépression flairée dans la question «Comment être révolutionnaire, aujourd'hui?», question à laquelle tous les savoir-faire militants répondent pour eux-mêmes, en connaissance de cause, tout donc doit se poursuivre. Et se poursuivra de toutes les façons. La conséquence immédiate de cette position, outre qu'elle dissout des attitudes comme l'humanisme des fins ou le cynisme des moyens, est de promouvoir le polymorphisme des actes révolutionnaires en tant que pulsion de vie. Que ce polymorphisme soit aussi celui de toute violence primitive? bonne ou mauvaise? entre temps, aucun décret puisqu'il n'y a pas de transcendance. Seulement la possibilité de la penser - en décrétant

la nécessité d'analyser et de critiquer ce que cette violence tout à coup fonde au nom d'une certaine transcendance. Et ceci renvoie au geste inaugural de ce que la tradition appelle la philosophie politique.

Deuxième évidence. Qu'une telle question se pose à l'intérieur de cette salle, cet espace architectural clos malgré ses entrées et donc ses sorties (ou vice-versa), ce Dedans institué et connoté par un département de philosophie, a quelque chose d'un peu obscène. A de quoi faire grimacer les anges gardiens les plus zélés. Que faire? oui; et que faisons-nous ici, maintenant? D'une part, la révolution a peu besoin de philosophes-penseurs-intellectuels en tant que tels, organiques ou non (ce que dans leur routine bouche à bouche, porte à porte ont compris les ultra-gauches marxistes-léninistes et leur anti-intellectualisme en est symptomatique); peut-être découvrirons-nous en même temps que la révolution a peu besoin de militants en tant que tels, mécaniques ou non. Et je dis cela, non pas pour reprendre l'argument dépressif par excellence - la vraie révolution, c'est le vrai sang, la vraie bataille ailleurs alors que sur le territoire québécois nord-américain, l'on devrait se contenter d'un vampirisme symbolique entre nous; à tous les niveaux de petites révolutions opérées par les organisations de type communautaires militantes, le travail du silence et de l'exemple ne sont pas des manières moins dignes de lutter contre l'exploitation et l'oppression quotidiennes. D'autre part, la question qui se pose ici-maintenant se pose et se repose indéfiniment à l'intérieur des savoir-faire militants: ce qu'on appelle le moment auto-critique (dans un petit appartement secret, architecture close) où l'on évalue, on planifie, on distribue des tâches, etc. Autrement dit, le seul

intérêt à demeurer ici-maintenant, c'est de faire dévoiler cette métaphore collégiale du va-et-vient entre la pensée et l'action; les doubles passages entre la pensée révolutionnaire et l'action révolutionnaire. Apories classiques, titre courant de livre de philosophie, plutôt scolaires. Espace architectural donc qui métaphorise le destin de la question, tellement et si bien que nous risquons de sombrer dans une dépression encore plus profonde; celle de devoir répondre (quoiqu'il en soit de l'acte révolutionnaire) dans cette salle alors qu'il faudrait déambuler indéfiniment et nonchalamment dans la rue. Dehors fantasmé de chaque Grande révolution, en chantant nos discours ou en clamant la bonne nouvelle, ne serait-ce que la question est posée ici, par ce vendredi-samedi du printemps 1981. Mais nous savons que toute révolution (en son désir), qu'elle soit violemment réprimée ou qu'elle réussisse par l'occupation des espaces maintenant vacants, s'achève un jour par le décret de quelque couvre-feu. Il faudra retrouver les mêmes espaces asilaires. Usines, écoles, prisons aux architectures ternes, l'appartement familier ou un bar quelconque où l'on scandera, aux petites heures, un chant fraternel et bouleversant. Action du chant et pensée de l'inassignable sens, toujours.

Tout compte fait, la difficulté d'analyser le rapport pensée-action, d'en suspendre le passage comme lieu et source du problème, peut être levée par des simulacres et je crois que ces simulacres représentent les tentations extrêmes (identiques?) qui bornent l'acte révolutionnaire mais que tous les révolutionnaires doivent dénier. Simulacres que je construirais à partir d'une métaphore bien connue: se jeter dans le feu de l'action sans jamais réfléchir ou sombrer dans le feu de la pensée sans

nulle part intervenir. Bornes équivalentes? Comment cette pulsion de vie que représente les actes révolutionnaires peut-elle composer avec cet espace architectural? Sommes-nous ici-maintenant soumis à l'action où à la pensée, ou au passage secret ou à rien de tout cela s'il s'avérait que l'acte révolutionnaire est trop fondateur et par contre, trop fondamental en son absence, pour être dicible ici même?

Troisième évidence. La transcendance du «nous y arrivons, nous y sommes» étant un leurre nécessaire, nous sommes soumis à la loi de la contradiction sur le terrain même de la question. Bataille nécessaire des interprétations entre interprétants. Loi de la contradiction, non seulement celle promue comme principe général ou descripteur précis lorsque tel projet révolutionnaire construit sa propre épistémologie (matérialisme dialectique) mais surtout celle qui oblige à se définir ou à articuler sa différence par rapport à d'autres projets révolutionnaires, à repérer ou à contrer les moindres différences (voir le double thème de l'ami extérieur l'ennemi parmi nous), à être soi-même l'objet-cible de la loi de la contradiction. Cycle que toutes les organisations militantes style faucon, ont parcouru, parcourront encore entre les luttes intestines réelles (et parfois blessantes, lorsque le cycle s'achève aux chaînes de bicycle) et l'exhortation stratégique, morale, donc fictive, à l'unité transcendante d'un front. Tout ceci est connu; je m'excuse d'être à ce point banal. Mais cette banalité, en ses conséquences lumineuses, laisse entrevoir le travail complexe du rapport entre la pensée révolutionnaire et l'action révolutionnaire: comment la loi de la contradiction (pour être plus juste, de l'antagonisme) exprime la *transmutation de cette*

pulsion de vie que représentent les actes révolutionnaires en une *pulsion de mort*, sa propre mort en tant que l'ennemi nous ressemble à tous les moments où il prétend aux mêmes objectifs ultimes; comment l'emploi du temps révolutionnaire doit se fractionner et donc s'affaiblir entre un temps où l'on travaille effectivement sur le terrain de la dés-aliénation et de la dés-exploitation des humains, et un temps où l'on investit une grande part d'énergie à se contre-définir, à élaborer des plans d'action et de discours contre...; comment la loi de l'antagonisme peut transmuer cette pulsion de mort en un *momentum* paroxystique qui devient sa pulsion de vie la plus élevée en sa mort, la plus croyante et aveugle. Ce moment, c'est celui de l'auto-dissolution «comme un des beaux-arts socio-logiques» (René Lourau). L'exemple québécois auquel je renverrais - le numéro 17 de la revue Stratégie (automne 1977) dont la collection complète est soldée au Palais du Livre (le Palais du Livre comme destin de l'Idée révolutionnaire?). Relire les divergences de Stratégie avec Champs d'application qui s'est dissout pour rallier En lutte!, décoder ce complexe auto-évaluatif judéo-chrétien entre Stratégie, En lutte! et la Ligne communiste (m-1) du Canada qui portait bien sûr sur la question disputée d'une politique culturelle marxiste-léniniste. Se rappeler les divergences-dissensions accusées par Chronique (lire le premier numéro en sa déclaration désirante et le dernier numéro) et entre temps essayer de comprendre la circulation extraordinaire des signatures au sein des divers comités de rédaction.

Cette troisième évidence souligne que la prolifération et les paroxysmes les plus prenants dérivent de la loi de la contradiction, dévoilent, ont un sens

décodables. Possibilité, émulation des actes révolutionnaires et en même temps (pour cette même raison) leur clôture: comme ici-maintenant, l'échec évident de ce Colloque, c'est qu'il ne manque pas de réponses ou de discours moqueurs, blasés, sérieux, agressifs, que ce plein, doxographique de positions politiques diverses-antagonistes est *parfait* en ce qu'il détermine déjà notre ici-maintenant; par ailleurs, cet échec sera sa réussite en tant qu'il aura été actuel, mieux encore en tant qu'il donnera raison à tous les savoir-faire militants qui revendiquent la bonne réponse de poursuivre avec plus d'ardeur et de conviction, la multiplicité des interprétations renforcant l'interprétation déjà là des invités interprétants que nous sommes.

3. Penser: l'actuel

Alors, tout irait pour le mieux dans le village global?

— *Monsieur, vous êtes absolument hors de la question militante, je le répète, et il n'y a rien à faire avec ce savoir-faire que vous appelez «philosophie politique». Par exemple, la troisième évidence que vous avez soulignée n'est pas importante; vous ne semblez pas distinguer ce qui est principal et ce qui est secondaire dans la loi de la contradiction que vous interprétez comme une pulsion de mort. Partout aujourd'hui, à l'échelle planétaire, il y a augmentation de la conscience révolutionnaire et luttes réelles; cela suffit. Votre philosophie politique sur le mode pragmatico-desperado tient du délire métaphysique et me donne envie de faire un nouveau colloque d'ici quelques semaines sur le thème «Comment ne pas devenir philosophe, aujourd'hui?».*

— Mais non. Tout est plus simple et plus désarmant à la fois. Reposer la question en terme d'une philosophie politique (je n'ai voulu que penser l'origine de la question, c'est-à-dire y répondre) n'annule pas, n'annulera jamais, ce qui se fait, ni les multiples savoir-faire militants qui actualisent et revendiquent l'acte révolutionnaire comme une propriété close. Soyons généreux, la philosophie comprend tout cela. Cette philosophie par conséquent ne préjuge pas, elle recueille; elle promeut la nécessité de la vie en comprenant que chaque acte révolutionnaire en tant que pulsion (commençante) de vie doit aboutir à son terme mais que ce terme se révèle être le processus actuel de son essence. Le mode pragmatico-desperado en philosophie politique, c'est ce qui justement situe l'autre actualité de toute entreprise philosophique. a) Tirer les conséquences de la prolifération des interprétations et de l'antagonisme moteur qui les porte sur le champ de bataille, en termes d'une dialectique qui sait - se discourant dans la conservation de son essence - qu'elle s'offre elle-même au processus indéfini de l'interprétation. b)Penser l'actualité et l'actuel de tout acte révolutionnaire en dehors de toute Intention, de tout régime de Transcendance, de tout leurre utopique - en tant qu'il est nécessaire et suffisant à ce moment-là qu'il se déploie. c) Mode de penser pragmatico-desperado, c'est-à-dire onto-logiquement ironique, libéré de l'espoir et du désespoir psycho-logiques; souriant de savoir que se jeter dans le feu de l'action ou sombrer dans le feu de la pensée (là ou ici, ou à l'imparfait entre-deux sans trop comprendre les effets immédiats) est *au fond* le secret de tous, et que tout savoir-faire n'a d'intérêt que d'actualiser sa propre loi pour faire être ce qui n'était pas.

Travaillant cette question «Comment être révolutionnaire, aujourd'hui?», peut-être aura-t-il fallu transformer notre propre rapport à la philosophie, à l'histoire et à leurs lieux communs avant d'apporter des réponses «concrètes ou délicieuses». Mais transformer quoi au juste? lorsque sur le territoire québécois notre perception des philosophies ou des histoires contextuelles tient encore d'un néo-colonialisme angélique, d'une sénilité non questionnée, délégation *rinnegato* d'une question que nous nous posons depuis vingt ans. Depuis les années '70 pourtant, un certain momentum paroxystique - tant au niveau guerrier et politique que poétique et culturel *at large* - nous habiliterait à opérer cette révolution dans notre rapport archi-institutionnel à la pensée. Et ceci commencerait par «penser ces paroxysmes»: première et dernière (toute différente, ratée) Nuit de la Poésie, 1970-1980; première et dernière élection (moins coulante de champagne) du Parti québécois, 1976-1981; Événements d'Octobre et Référendum sur la question nationale, 1970-1980 — dans l'étonnante torpeur silencieuse des semaines qui les ont suivis.

Un jour, quand nous aurons le courage d'analyser l'avènement de la philosophie dans la civilisation (ses conditions socio-rituelles, politiques, langagières, etc.), nous développerons cette interprétation par laquelle la philosophie (c'est-à-dire la pensée du devenir politique) est un *moment paroxystique qui répond, en négatif et en creux dans l'espace du discours humain, à d'autres paroxysmes:* polémos multiple sur un terrain et pour cette raison, controverse et agonistique sur le terrain même de la pensée et de l'action. Les classiques se révéleraient toujours actuels, à condition d'en forcer le contexte territorial, de présenter quelques règles

précises de décodage. Relire bien sûr *La République* de Platon en biais avec l'inavouable avoué de la *Septième lettre*; lire l'*Éthique à Nicomaque* et le *Politique* du métèque Aristote en biais avec son Grand Recueil des *Constitutions* - par où, analysant 159 constitutions, Aristote «répétait» nos gestes d'inventaire quand nous nous penchons sur des documents officiels, juridico-politiques, et que nous cherchons à comprendre; nouveaux impérialismes de la Russie et des U.S.A., Chine de l'anthologie *Révo cul dans la Chine pop*, ... l'Albanie. Ou plus près de notre modernité, relire *Le Prince* d'un Machiavel qui a photographié pour nous «ces sortes de pierres d'attente qu'une révolution laisse toujours pour en appuyer une seconde» (section II, tr. Périès) en biais avec ses *Discours sur la première décade de Tite-Live*; lire à Amsterdam les *Autorités théologique et politique* de l'excommunié-ostracisé mais néanmoins très doux Spinoza (premier penseur de la démocratie) en biais avec l'*Éthique* - et se demander par quelles filières, quels filons le corps de cet homme a pu alimenter autant la pensée libertine au XVIIIe siècle que l'auteur des «Appareils idéologiques d'État» en passant par les éclairs nietzschéens et quelques travaux psychanalytiques du début du siècle. Lire *Le Contrat social* (plus ces étranges notes autographes du Projet de Constitution de la Corse) en biais avec cette randonnée botaniste apparemment différente, *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Lire la thèse de doctorat de Marx (genre académico-bourgeois par excellence) sur Démocrite et Épicure en rapport avec ce poème spectral qui dans sa langue défie toute traduction, *Le Manifeste du Parti communiste* - tel que déposé dans la livraison d'*Études françaises* (XVI), d'octobre 1980 sur le thème (aux

incidences très québécoises) du «Manifeste poétique/ politique». *Et caetera...*

Quel serait donc le lien entre tous ces modes d'exposition du désir politique, désir dont on ne peut faire l'économie de ses origines révolutionnantes, ni méconnaître entretemps la portée théorétique de son geste inaugural.

La pensée recueille la contradiction; en sa réflexivité et sur le territoire qui la marque de partout, elle recueille tous les paroxysmes issus de la contradiction. Et lorsqu'elle ne prend pas le détour parodique d'une philosophie d'électeurs et de faux retraités, elle redonne vie aux paroxysmes qui s'achèvent, s'effacent, s'annulent; elle pense néanmoins leur mort comme une nécessité déjà actualisée, offerte en dehors de tout régime de transcendance. Voilà pourquoi je dirais (en terminant) qu'une philosophie politique sur le mode pragmatico-desperado développe un Dire permanent qui invite les savoir-faire (militants ou non) à faire savoir les formes les plus quotidiennes, locales ici-maintenant, de l'exploitation et de l'oppression afin que les dénonçant, nous soyons rendus à l'indéfinie réflexion du désir et à la simplicité désarmante du mobile révolutionnaire.

Réalité québécoise et formation policière

Roland Houde

Professeur au département de philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières

C'est à titre de citoyen impliqué dans la compréhension et l'amélioration de notre société locale ou régionale que j'ai accepté l'invitation de votre association (AQESP) transmise conjointement par MM. Sheitoyan et De Koninck.[1]

Cette invitation m'a fourni l'occasion ou mieux m'a donné la chance de réfléchir plus particulièrement et plus précisément sur cette fonction ou profession si *intimidante*, *imposante* et *importante* qu'est la police professionnelle dans notre société. Par la même chance - et peut-être pour fin de discussion - j'oserai faire quelques remarques quant à la formation générale et spécialisée du policier québécois. Il ne sera donc pas

1. Exposé donné à l'Association Québécoise des Enseignants en Sciences Policières, congrès annuel, École de Foresterie de Duchesnaie, octobre 1981.

question ici des para-policiers ni des agents privés et encore moins des militaires pour des raisons assez évidentes, peut-être trop simples, mais enfin les voici: les uns n'ont encore que pas ou peu de formation intégrée; les autres n'ont qu'une discipline de conditionnement. Bien entendu, dans cette réflexion j'ai mis à profit les instruments de travail et de recherche qui sont à notre disposition, notamment les répertoires, index, dictionnaires, bibliographies et l'informatique du réseau des bibliothèques de l'Université du Québec: Badaduq. Et ce pour essayer de voir et d'apprécier l'image et la qualité de l'image consignées ou conservées dans ces instruments qui sont bien, à mon avis, les miroirs d'une société donnée. Par exemple, et ce n'est qu'un exemple, *Le Guide 81* (Gouvernement du Québec, Ministère des communications, pp. 352 avec index)[2] ne comporte à son index qu'une entrée (p. 344) pour «policier» et ce par rapport à l'«arbitrage» (p. 70) dans sa convention collective.

S'il est vrai donc qu'on ne connaît pas complètement ou parfaitement une profession ou une science (impliquant toujour fusion ou intégration du pratique et du théorique) tant qu'on n'en sait pas l'histoire (et pour le savoir il faut le faire), il m'a semblé qu'une réflexion historique (nécessairement sommaire ici) sur le mot «police», «policier» s'imposait et s'imposera de plus en plus. Comme professeur-chercheur, il me

2. On se souviendra que ce *Guide du citoyen* est revisé annuellement depuis 1975 par décret législatif. Ce *Guide* doit contenir tous les services de l'État québécois auxquels nous avons droit. Ce n'est que sous la rubrique «Commission de police» (p. 329 et 161) qu'un citoyen peut - s'il en connaît déjà l'existence - connaître les rouages de cet organisme.

semble toujours que c'est une entreprise passionnante que de remonter, à travers les mots, le cours de notre histoire et de l'histoire. Ce faisant, nous prenons conscience de la «vision du monde» qu'avaient nos mères et pères, nos ancêtres. La présence du passé s'exprime ou s'expose à travers les mots plus encore peut-être qu'à travers les monuments. Mais il faut bien insister encore: les monuments aux policiers, l'histoire de la police québécoise sont encore à faire; de même que les renvois normaux aux institutions policières sont rares, très rares ici. Un jour, nous l'espérons, le travail récent et pionnier de M. Guy Tardif (*Police et Politique au Québec*, préf. de Guy Rocher, Montréal. L'Aurore, 1974, pp. 494 avec bbg. et table des matières) trouvera place, dans les répertoires, bibliographies générales et sélectives, etc., du Québec, tout en notant cependant que, de fait, cette oeuvre porte essentiellement sur les «chefs» de police plutôt que sur la base elle-même dans ses rapports fondamentaux et quotidiens avec la collectivité ou le simple citoyen. Malgré cette note, quiconque voudrait concevoir un nouveau programme ou revoir l'actuel programme de formation policière serait bien avisé de lire attentivement les pp. 481-2 de la thèse Tardif qui a permis de constater que l'institution policière,

> «de même que les hommes qui la composent participent de plusieurs systèmes, qu'ils sont sollicités par les exigences parfois complémentaires, parfois contradictoires d'au moins trois ordres institutionnels qui sont tous simultanément captateurs des allégeances et des énergies des hommes de police, à savoir l'ordre légal, l'ordre politique et leur propre ordre professionnel» (p. 482).

Et ajoutons prioritairement l'ordre démocratique qui est laissé pour compte - et on peut en apprécier la raison dans un effort particulier d'historiogénèse:

> «... tout l'acquis théorique sur ce qu'on appelle la sous-culture policière est basé sur un seul type d'interaction, soit celui qui existe entre le simple agent de police et le citoyen ordinaire. Or, de continuer M. Tardif, si intéressante que soit cette perspective, elle n'est probablement pas aussi importante pour l'institution de police que les relations entre le chef de police et les hommes politiques» (p. 481).

Ce rapport prioritaire de base (d'égal à égal) tout à fait conforme à la Charte des droits de l'humain est d'ailleurs très honnêtement rappelé dans la conclusion du préfacier-sociologue Guy Rocher (p. 13):

> «... à tous les paliers du gouvernement, les tentations du pouvoir, les intérêts personnels, les ambitions et les peurs sont toujours susceptibles d'entraîner aux pires excès. Ce sont les simples citoyens qui sont toujours menacés des conséquences de ces abus. S'ils veulent sauvegarder leur liberté, ils doivent avoir l'oeil ouvert et ne jamais oublier que ceux qui détiennent le pouvoir, quels que soient leurs programmes politiques, leurs intentions et leurs déclarations, sont toujours tentés de comploter au-dessus de leur tête et sur leur dos.»

Ainsi donc, tout rapport de formation et d'information devrait constamment rappeler que cette institution fort ancienne est composée de gens braves, aimant leur métier (un métier maintenant choisi ouvertement), prêts à se sacrifier, jusqu'au risque de leur vie, pour que chacun de nous (y compris les policiers) puisse vivre en toute tranquillité à l'abri *des lois et des règlements indispensables* à l'existence normale ainsi qu'à l'évolution de toute *communauté organisée*. Les dictionnaires d'étymologie nous apprennent en effet que le mot

«police» dérive du grec «politeia» qui désignait l'art de gouverner la cité («polis») et du bas latin «politia», c'est-à-dire l'administration de la cité («polis») devenus «policie» au XIVe siècle puis «police» au XVe prenant alors le sens de «maintien de l'ordre». Dans *Le Contrat social*, J.-J. Rousseau emploiera l'expression «politie» dans le sens de république, de gouvernement idéal. Communauté organisée, maintien de l'ordre! De quel ordre s'agit-il? De quelle qualité de vie sociale est-il question ici? D'une société «policée», civilisée, polie, harmonieuse, équilibrée, prévenante et curative et préventive. Et il me semble que l'équilibre du corps social (pour tous, y compris les policiers) résulte de celui qui s'établit et s'entretient entre la tendance de l'individu à la liberté et la tendance de l'État à l'autorité, au pouvoir. L'ordre serait donc l'équilibre stable entre ces deux tendances. Quant à l'instabilité, nous savons assez maintenant qu'elle amène à des alternatives d'anarchie et de dictature. Si ces deux tendances sont antagonistes, elles ne sont ou ne sauraient être ennemies. Nous touchons ici à l'éternel et fondamental problème de toute personne, de tout citoyen, de tout professionnel, de tout éduquant et éduqué: concilier *sa* liberté et *son* pouvoir ou autorité.

En définitive, il faut bien le noter aujourd'hui et encore plus pour demain, dans toute formation intégrée, dans tout programme de formation sociale ou de philosophie sociale, le policier - le corps policier ou la force policière -, est assujetti aux mêmes tendances, aux mêmes droits et devoirs inhérents à tout individu civilisé ou démocratiquement égal, fonctionnant «poliment» avec autrui. Et ce, surtout, parce que, à mon avis, le policier de demain devra se doter d'une formation qui le rendra plus grand et plus fort. Plus grand

et plus fort. Mais plus humain et plus sage. L'humain dans son rapport à l'humain n'est jamais passif. Dans l'obéissance, il engage sa liberté. Se soumettre à l'illégalité, c'est la reprendre à son compte; la plupart du temps, cette reprise s'accomplit à travers des inventions ou au moyen de dispositifs et d'initiatives qui rendent la responsabilité encore plus manifeste. Quel que soit le secteur ou l'objectif: prévention ou correction; prévention ou répression. Soyons concret ou pratique. Pour aujourd'hui et pour demain.

Pour aujourd'hui. Je constate que, de l'intérieur, la police est une force en voie de démocratisation; qu'elle a été amenée à détacher son pouvoir du pouvoir politique (de l'état ou de la municipalité); qu'elle a été dépolitisée pour être - nous l'espérons - repolitisée; qu'elle aspire à une compétence égale à tout autre corps de métier; qu'elle aimerait partager la vie courante de ses concitoyens et s'inscrire dans son milieu. Autrement dit, le policier veut aujourd'hui être un citoyen à part entière. Sauf que, de l'extérieur, il peut facilement voir et sentir que son service, que sa profession est dévalorisée, caricaturée, sous-évaluée, et mal jugée. À cet égard, il devrait y avoir interventions et interactions continues entre le Conseil de presse et la Commission de police pour faire en sorte que le public ou les citoyens (y compris les policiers), lecteurs de nouvelles policières, soient assurés d'informations exactes *et* suivies. Soit dit en passant le manque de suivi dans l'information québécoise est peut-être la plus grande marque de faiblesse des médias sinon la plus grande expression de mépris envers l'intelligence du Québécois moyen. Entreprise paradoxale de reproduction paradoxale. Parce que dans «information», il y a double formation:

celle déjà formée dont la qualité, le type, le mode passent, transpirent, transparaissent dans l'information même, et l'autre, celle qui forme dans et par ce qui est communiqué aux contemporains, aux concitoyens.

Ainsi donc, dans cet esprit ou avec ce postulat en tête, j'ai interrogé «Badaduq» utilisant les catégories suivantes: Police, Québec: Éducation, Enseignement, Formation, Apprentissage, Pédagogie. En voici les résultats, à la date du 21 sept. 81. 1) Des 125 documents-réponses, nous avons dû éliminer sûrement pas moins de 9 titres ou références anglaises du genre suivant: Yves Rabeau (Doc. 123) *The Federal-Provincial Fiscal Policies* (thèse de doct. de 1970 au MIT et publiée par l'Office de planification et de développement du Québec); G.N. Grant (Doc. 122) *The Caisses Populaires Desjardins with special reference to their response to monetary policy* (thèse de McGill en 1970); Hilda Marion Neatby (Doc. 121) *The Quebec Act. Protest and Policy* (publié par Prentice-Hall dans la collection Canadian Historical Controversies). Qu'il suffise de reconnaître que Badaduq n'est pas bilingue tout en l'étant! Ou qu'il y a bilinguisme et bilinguisme! 2) Des 125 documents-réponses, à titre d'exemple seulement, l'oeuvre de M. Guy Tardif (déjà cité plus haut) était répétée pas moins de 5 fois (Doc. 110, 112, 117, 119, 120). Gaspillage ou superfétation académique. 3) Les renvois à la fondation de l'Institut de Police du Québec à Nicolet, à l'incendie de l'Institut, aux possibilités de déplacement, etc., chiffrent dans ma liste un total de 33 items. Avec 47 titres éliminés, il me reste alors de cette récolte 78 autres titres à scruter et à classer selon mes catégories et pour toute fin pratique ou utile

à ma recherche basée sur une situation historique sachant que le passé éclaire le présent qui préfigure l'avenir pour celui qui veut bien retenir les leçons du premier et les utiliser pour les deux autres. Pour moi et pour l'avenir du Québec, l'enseignement de l'histoire de la police ici aurait un but théorique et un rôle pratique. Et je refuse de croire que la fonction policière serait l'ennemi de l'information.

Alors, donc, pour demain, cette compétence historique particulière viendrait s'ajouter à celles déjà reconnues et soulignées par le maire de Sherbrooke, Jacques O'Bready, lors du 12e congrès annuel de la *Fédération des policiers du Québec*, vol. 4, no 3, sept. 1980, p. 23:

> «Pourquoi ne pas utiliser vos compétences pour mieux informer les citoyens, les jeunes surtout, puisque c'est là qu'il faut concentrer nos efforts, sur toute la panoplie de règles qui constituent la trame du véritable sens civique, de ce civisme indispensable à une vie «vivable»...? Pourquoi ne pas vous demander d'exercer vos fonctions dans le cadre revalorisé du véritable protecteur du citoyen de celui qui enseigne et guide plutôt qu'agir de façon généralement punitive et répressive? Évidemment, si la fonction est désincarnée, si le policier n'oeuvre pas à une échelle humaine, c'est-à-dire à l'intérieur d'un quartier connu, ou dans une municipalité dont la taille s'apparente à une unité de vie, si le policier ne connaît à peu près pas sa clientèle, si son action porte sur une masse sans visage, quel impact, quel résultat tangible peut-il donner? Ne serait-il pas préférable que l'on ramène ces structures à une échelle qui convienne vraiment tant au policier qu'à la population qu'il a à desservir. Ne serait-ce pas là une façon de revaloriser une fonction par ailleurs négligée. Ne serait-ce pas là la voie à emprunter, à l'aube de cet avenir des années 80...»

Les 78 items utiles sur la liste informatisée seraient autant de jalons pouvant servir à la construction de cette histoire formative et informative. De plus, de ces 78 jalons appréciables, une constante émerge comme genre littéraire: le «Rapport d'enquête...». Sur tel ou tel corps policier ou agent de la paix avec, bien sûr, les études instiguées par les membres ou commissions responsables de l'application ou du développement de la Charte des droits de la personne. D'où une intervention publique de la part des philosophes québécois s'impose: la préparation d'un cours d'éthique professionnelle basée sur ces matériaux québécois disponibles. Ajoutons à cela un cours de logique formelle. Et s'il s'avérait que le policier de demain doit être avocat, éducateur, psychologue, communicateur, interprète et un bon citoyen, alors il faudrait peut-être songer à le relocaliser près des services sociaux déjà existants comme les C.L.S.C. ou s'assurer que la force policière est en constante interaction et communication avec les responsables, également professionnels, de ces services.

Pour terminer, sans jeux de mots, la question se pose. De quelle «polis» veut-il (le policier) être le citoyen; de quelle cité veut-il être le policier?

Classification et interprétation des fragments d'Héraclite

Frédéric Blanchard

Étudiant au CEGEP Édouard-Montpetit

Présentation

Jacques Tremblay

Professeur au département de philosophie

PRÉSENTATION

Le texte qui suit est un travail d'étudiant réalisé dans le cadre d'un cours d'initiation à la philosophie. Comme on pourra le constater il y a là plus que des balbutiements. La raison en est que les étudiants ont été tout de suite conviés à la plus haute exigence: lire une oeuvre *originelle.*

Héraclite en effet inaugure la philosophie dans ce qu'elle a de plus fondamental en prêtant sa voix à une Parole absolue, celle qui dit la loi de la nature, de l'homme et de l'histoire, loi de l'énergie et du combat, intelligence du monde, sagesse unique qui «refuse et accepte d'être appelée du nom de Zeus» (fragment 32) et qui demeurerait à jamais muette si l'homme ne consentait à

faire taire en lui les voix égocentriques de l'opinion. Pas de philosophie, pas de sciences, pas de productions artistiques sans ce nécessaire effacement relatif de soi-même et sans cet effort pour entendre et traduire en oeuvres la Parole vraie qui surgit au coeur même du silence. Pas de lecture authentique non plus sans l'intention de retrouver l'esprit qui a animé l'auteur, sans le désir d'adhérer intimement à ce qui fut une expérience intérieure.

C'est à cette tâche que les étudiants ont été invités. Armés de ciseaux, de colle et d'intelligence ils ont d'abord isolé les fragments d'Héraclite, comme s'il s'agissait des pièces d'un puzzle, pour les regrouper ensuite autour des thèmes suivants: le Logos, le feu, le divin, le combat, les contraires et l'homme. Puis ils ont dû tout recommencer en essayant cette fois d'enchaîner les fragments et les thèmes de manière à produire un texte suivi. Il va de soi qu'avec des fragments il est impossible de construire un texte suivi à moins d'ajouter soi-même les passages qui manquent, à moins de penser à des liens possibles en tenant compte toujours de l'obligation de construire une totalité cohérente et significative. C'était là la difficulté principale du travail: composer une image globale de la pensée d'Héraclite sans pouvoir jamais se référer à une image modèle qui en aurait défini une fois pour toutes le sens. Ce jeu de collage forçait les étudiants à lire et relire plusieurs fois chacun des fragments pour en dégager un sens à travers de multiples significations possibles. Après avoir fait cette mise en ordre il fallait rédiger un commentaire dans le but d'expliquer ce qu'Héraclite entendait par le Logos, le feu, le divin, etc. Une synthèse réflexive de deux à trois pages couronnait le tout.

Dans l'ensemble ce fut un travail plutôt réussi. Beaucoup d'étudiants ont écrit des textes tout à fait remarquables et il est dommage qu'on ne puisse tous les publier. Si celui de Frédéric Blanchard a été retenu c'est parce qu'il était le plus complet parmi tous ceux qui avaient dépassé de beaucoup les exigences minimales du travail. Je le présente donc comme une illustration de ce que les étudiants, même débutants, sont capables de faire en philosophie si on leur donne à lire des oeuvres fondamentales, des oeuvres qui disent quelque chose et qui témoignent en profondeur de la dimension spirituelle de l'homme. Je laisse au lecteur le soin de juger dans quelle mesure le texte de Frédéric Blanchard est fidèle à *l'esprit* qui parcourt l'oeuvre d'Héraclite.[1]

Jacques Tremblay
professeur

1. Les étudiants ont dû effectuer leur travail en utilisant un texte polycopié composé à partir de deux traductions, ceci afin de se conformer aux exigences de la loi canadienne sur les droits d'auteur. Les fragments 1 à 88 sont donc tirés de la traduction de Jean Voilquin éditée en 1964 chez Garnier-Flammarion dans *Les penseurs Grecs avant Socrate.* Les fragments 89 à 126 proviennent de la traduction d'Abel Jeannière parue dans *La pensée d'Héraclite d'Ephèse* chez Aubier-Montaigne en 1959.

I- L'HOMME ET LE LOGOS

1. De tous ceux que j'ai entendu discourir, personne n'arrive à ce point: se rendre compte qu'il existe une sagesse séparée de tout. (Fragment 108)
2. Ce logos, les hommes ne le comprennent jamais, aussi bien avant d'en avoir entendu parler qu'après. Bien que tout se passe selon ce mot, ils semblent n'avoir aucune expérience de paroles et de faits tels que je les expose, en distinguant et en expliquant la nature de chaque chose. Mais les autres hommes ignorent ce qu'ils ont fait en état de veille, comme ils oublient ce qu'ils font pendant leur sommeil. (1)

Vraiment, il faut que les hommes soient aveugles ou endormis pour ne pas se rendre compte que l'univers est régi par l'unique loi du Logos (l'un); rien n'est laissé au hasard (qui n'existe tout simplement pas). Cet ordre si strict, si parfait leur passe sous les yeux sans qu'ils en prennent conscience.

3. Il ne faut ni agir ni parler comme des dormeurs. (73)

Ce serait une injure à l'Intelligence Universelle et à soi-même, en plus d'une perte d'énergie.

4. Sur le logos qui leur est le plus familier, sur le logos qui gouverne tout, ils sont en désaccord et ce qu'ils rencontrent chaque jour leur paraît étranger. (72)
5. L'Un, la Sagesse Unique, refuse et accepte d'être appelé du nom de Zeus. (32)

S'ils ne voient pas la réalité, comment pourraient-ils la comprendre, la saisir? Il ne faut plus s'étonner si après, ils sont en désaccord sur la notion de Dieu, du Dieu qui accepte ce nom mais pas la signification que les hommes lui donnent.

6. L'homme, dans la nuit, allume une lumière pour lui-même; mort, il s'éteint. Or, au cours de sa vie, quand il dort, les yeux éteints, il

ressemble à un mort; éveillé, il semble dormir. (26)
7. Héraclite appelait jeux d'enfants les pensées des hommes. (70)

Ainsi, quand un enfant vient au monde, il est déjà condamné par ses semblables à leur ignorance (105, fr. 121). Au cours de sa vie, au lieu de fusionner avec le Logos, il essaiera de se construire une raison de vivre (*sa* lumière) pour remédier à sa cécité spirituelle (les yeux éteints) et compenser ainsi son isolement de la Raison. Travail inutile, illogique, puéril, voué à la disparition et à l'oubli.

8. Mort, c'est tout ce que nous voyons éveillés; songes, ce que nous voyons en dormant. (21)

Ils ne prennent pas conscience de la vie, de l'énergie qui les entoure, qui les baigne et les compose; ils préfèrent les illusions de dormeurs pour s'y cacher, s'y sentir en sécurité.

9. Ils entendent sans comprendre et sont semblables à des sourds. Le proverbe s'applique à eux: présents, ils sont absents. (34)

Essayez de leur montrer la réalité; ils ne comprennent rien et vous traitent de fous.

10. Tout ce que l'on peut voir, entendre et apprendre, c'est ce que je préfère. (55)

Héraclite préfère avoir la conscience éveillée (voir), écouter son Logos intérieur (entendre) (23, fr. 112) et s'enrichir de la compréhension globale qui s'en suit (apprendre).

11. Pour ceux qui sont éveillés, il n'est qu'un seul monde commun, *chacun de ceux qui s'endorment retourne à son monde propre.* (89)
12. La pensée est commune à tous. (113)

Pour tous ceux qui n'ont pas de voile aveuglant leur conscience, il n'y a que la compréhension toute

simple de tout; et comme tout est la manifestation de l'Un, ils savent qu'ils font tous un, pensée incluse. Par contre, les dormeurs n'ont pas conscience de l'unité universelle. Ils se referment sur eux-mêmes, sur leur propre monde de rêves et d'illusions.

13. Aussi faut-il suivre le Logos commun; mais, bien qu'il appartienne à tous, le vulgaire n'en vit pas moins comme si chacun avait une intelligence particulière. (2)
14. Le caractère de l'homme est son propre génie (daimôn). (119)

Une chose unique peut certainement se composer de plusieurs aspects, de plusieurs ramifications, mais seul le dormeur ne voit pas le tronc commun qui réunit toutes les racines (frag. 62: Les différents aspects du Feu...aromates...). Le seul caractère qui différencie chaque homme est son propre génie (énergie vitale) lui permettant de vivre ou non dans la réalité authentique et d'y être heureux.

15. Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve; nous sommes et nous ne sommes pas. (49a)
16. Le chemin droit et le contourné, c'est un seul et même chemin. (59)
17. Le chemin en haut et le chemin en bas sont un et le même. (60)
18. Il faut aussi se rappeler l'homme qui oublie le chemin. (71)

Nous descendons tous vers le même océan, celui de l'Énergie Universelle. Mais plusieurs ne voient pas le fleuve qui les y entraîne, qu'ils le veuillent ou non, pour les noyer dans le Tout. C'est le seul chemin, celui du combat, de la dépense d'énergie vitale; chemin qui les ramène vers le haut autant qu'il les mène vers le bas, ainsi de suite, infiniment: c'est tourner perpétuellement en rond sur un cercle unique et parfait, sur un cercle où se confondent le début et la fin, le haut et le bas.

Si l'on dit d'une personne qu'elle est, on risque de se tromper! Elle n'est déjà plus ce qu'elle était une

fraction de seconde plus tôt car son esprit, son âme et son corps physique ont évolué, ont vieilli depuis. Vu la transformation perpétuelle de toutes choses, le présent devient passé dès le moment où il existe... Pardon! Dès le moment où il existait...

19. Nous nous baignons et nous ne nous baignons pas dans le même fleuve. Et les âmes s'exhalent de l'humide. (12)

On vit dans le même monde en voyant des mondes différents: ouvert et en mouvement pour ceux qui sont éveillés, fermé et fini pour les dormeurs.

20. Pour parler avec intelligence, il faut prendre ses forces dans ce qui est commun à tout, comme une ville dans la loi, et bien plus fortement encore. Car toutes les lois humaines sont nourries de l'unique loi du divin, elle domine tout autant qu'elle le veut, suffit en tout, et surpasse tout. (114)

Pour parler avec intelligence, il faut puiser dans l'Intelligence Universelle qui est commune à tous, qui nous dirige tous et qui nous dépasse tous! Nos paroles seront alors simples, parfaites, inébranlables et exprimeront directement et fidèlement la Loi fondamentale. Il est évident que si le Logos s'exprime à travers nous, tout ce qui fait partie de ce Logos lui obéit, y compris les dormeurs même s'ils ne s'en rendent pas compte: tant pis pour eux, ils souffriront de ne pas avoir suivi la Loi de la nature des choses.

21. Le peuple doit combattre pour la Loi comme pour ses murailles. (44)
22. La loi, c'est encore d'obéir à la volonté de l'Un. (33)

Car la survie et la prospérité de chacun dépend de son obéissance à la volonté de l'Un. En effet, lorsque les dormeurs prennent le pouvoir, ils emmènent avec eux la cité dans le sommeil: la mort.

23. Penser juste est la plus haute vertu, et la sagesse consiste à dire des choses vraies et à agir selon la nature en écoutant sa voix. (112)

La sagesse signifie aussi d'agir selon les lois de la nature en écoutant sa voix intérieure qui est celle du Logos.

24. L'esprit de l'homme n'a pas de pensées, mais celui de Dieu en a. (78)

Cela découle du fait que la pensée est commune à tous, qu'elle est le Logos (12, fr. 113) et que tout est la manifestation de celui-ci, pensée incluse.

25. La sagesse consiste en une seule chose, à connaître la pensée qui gouverne tout et partout. (41)

Il faut agir en accord avec la Pensée Universelle. On est alors vraiment juste, sage et invincible parce que notre volonté va dans le même sens que celle du Logos.

26. Il est sage d'écouter non pas moi-même, mais mes paroles et de confesser que toutes choses sont un. (50)

Héraclite prétend ici qu'il va puiser ses paroles dans la grande source de l'Intelligence Universelle et non dans les opinions personnelles. Celui qui s'accorde ainsi avec le Logos, comme Héraclite, parle le langage de la nature, de l'Un lui-même.

27. À tous les hommes il est accordé de se connaître soi-même et de penser juste. (116)

Tous les hommes sont égaux devant Dieu: ils ont tous les mêmes moyens et la même chance de parvenir à la grande conscience (i.e. la vraie conscience de soi et non du «moi»). Certains cependant ont plus de génie que d'autres pour réussir.

28. Ces gens qui ne savent ni écouter ni parler. (19)
29. Thalès, le premier astronome. (38)
30. Homère était astrologue. (105)
31. Ce sont de mauvais témoins pour les hommes que les yeux et les oreilles, quand ils ont des âmes barbares. (107)
32. Les yeux sont témoins plus exacts que les oreilles. (101a)
33. Quel est donc leur esprit, leur raison? Ils font confiance aux chanteurs des rues et prennent pour maître la foule. Ils ne savent pas que la plupart des hommes sont mauvais et que peu sont bons. (104)

Il vaut mieux ne rien dire que de dire des faussetés sur le Logos et ainsi faire dévier le chemin de quelqu'un dans le mauvais sens. Évidemment il y a beaucoup d'âmes barbares comme Thalès et Homère, qui observent les astres (astres dans le sens de dieux; signes astrologiques grecs: Licorne, Lion, Vierge, etc.) sans vraiment ni les voir, ni les écouter (trop aveuglés dans leurs illusions) et qui transmettent leurs fausses perceptions à tout le monde, ce qui les aveugle encore plus car la population fait plus confiance aux chansons qu'au langage difficile de l'Intelligence.

34. Homère méritait d'être chassé des jeux et de recevoir les verges, de même qu'Archiloque. (42)

Franchement, ils le méritaient bien!

35. La présomption? Une maladie sacrée. La vue? Une tromperie. (46)
36. Le soleil a la largeur d'un pied d'homme. (3)

Avec l'exemple de Thalès, d'Homère et d'Archiloque, on remarque qu'il faut faire attention à ce que l'on voit, car la vue est trompeuse... Ainsi en tenant en l'air son pied face au soleil, on arrive facilement à la conclusion du fragment (36). Seule la pensée, notamment la capacité de mettre en doute ce que l'on voit, de faire des hypothèses et de déduire correctement peut nous renseigner sur la réalité possible. Le Logos possède

ceux qui recherchent la pensée juste plutôt que le témoignage des sens.

37. Ne nous empressons pas de porter un jugement sur les choses essentielles. (47)
38. La nature aime à se cacher. (123)
39. L'harmonie invisible vaut mieux que celle qui est visible. (54)

Il est préférable que la nature se cache car elle oblige ainsi l'homme à se dépasser «soi-même» pour parvenir aux grands secrets. À ce moment là, il aura peut-être atteint la sagesse nécessaire pour ne pas déséquilibrer la vraie harmonie qui était protégée par son invisibilité (une chance!).

40. Le roi dont l'oracle est à Delphes, ne parle pas, ne dissimule pas, il indique. (93)
41. Ambiguïté: approche . (122)
42. D'une bouche inspirée, la sibylle fait entendre des paroles sans agrément, sans parure et sans fard, *à travers des millénaires*, par la vertu du dieu. (92)

C'est pourquoi, quand cette nature s'exprime d'une manière ambiguë comme par les paroles de la Sibylle, elle cherche à aider les hommes en les protégeant en même temps de leur manque de maturité (bombes atomiques, auto-destruction). Par ces paroles obscures, la nature (Logos) indique, incognito, la voie d'approche, comme le roi dont l'oracle est à Delphes.

43. Il faut que les philosophes soient avertis de bien des choses. (35)

C'est vrai!

44. Le fait d'apprendre beaucoup (*polymathie*) n'instruit pas l'intelligence. Autrement il aurait instruit Hésiode et Pythagore, ainsi que Xénophane et Hécatée. (40)

L'intelligence, c'est de connaître le Logos, le Savoir Infini et non pas les connaissances multiples

qui elles, resteront toujours finies et longues à assimiler.

45. Les chiens aboient contre tous ceux qu'ils ne connaissent pas. (97)

La peur animale de l'inconnu mène à la phobie de la connaissance.

46. Les hommes se trompent, relativement à la connaissance, de la même manière qu'Homère, qui fut pourtant le plus sage des Hellènes. Des enfants, occupés à se débarrasser de leur vermine, l'abusèrent en lui disant: «Ce que nous voyons et prenons, nous le laissons; tout ce que nous ne voyons ni ne saisissons, nous l'emportons.» (56)

Tout est énergie et nous nous baignons dans ce fleuve (19, fr. 12) en perpétuel mouvement: même les dormeurs qui, pensant se sauver, sont tout de même emportés par le courant. Ils se débarrassent de leur «bibites» qu'ils ont aperçues en oubliant le reste car ils ne tirent pas les conséquences de certains indices fournis par la nature mais dont leur conscience individuelle ne tient pas compte.

47. Tout reptile se nourrit de terre. (11)
48. Si toutes choses devenaient fumée, on connaîtrait avec les narines. (7)

Ainsi les intellectuels se nourrissent de connaissances: de par leur nature, ils ne peuvent pas vraiment concevoir autre chose. Chacun se complaît dans la facilité de ses habitudes.

49. Ce n'est pas ce que pensent la plupart de ceux qu'on rencontre; on a beau les instruire, ils ne savent pas encore qu'ils se figurent savoir. (17)
50. Propre à l'âme est le Logos qui s'augmente lui-même. (115)

Rien de ce qu'ils apprennent dans les livres ne leur indique que tout le savoir de l'univers se trouve enfoui à l'intérieur d'eux-mêmes et que celui-ci, pour la plus grande joie de l'univers, s'augmente de lui-même,

comme un autodidacte, des hommes (malgré leurs sottises) et de la vie qu'il a créés.

51. Je me suis cherché moi-même. (101)
52. On ne peut trouver les limites de l'âme, quelque chemin qu'on emprunte, tellement elles sont profondément enfoncées. (45)
53. Ceux qui recherchent de l'or remuent beaucoup de terre et trouvent peu de métal. (22)

L'âme de l'homme est infinie car elle est une manifestation de l'infini Logos, aussi appelé l'Un. Ainsi, si l'on espère trouver les limites de son âme, on risque de chercher longtemps! Aussi longtemps qu'un chercheur d'or fouillant le large lit d'une rivière de plusieurs kilomètres, dans l'espoir d'y trouver quelques pépites aussi grosses que des dents de lait! Mais...

54. Sans l'espérance, on ne trouvera pas l'inespéré, qui est introuvable et inaccessible. (18)

II- LE FEU, LE COMBAT ET LES CONTRAIRES

55. Le soleil est chaque jour nouveau. (6)

De même que le Logos est infini, toutes ses manifestations le sont aussi.

56. On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve, *ni toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car par la promptitude et la rapidité de sa transformation,* elle se disperse et se réunit *à nouveau, ou plutôt, ni à nouveau, ni après, c'est en même temps qu'*elle se rassemble et *qu'*elle se retire, *qu'*elle survient et s'en va. (91)

Par l'énergie du feu, l'univers ressemble à une grosse marmite dont les ingrédients sont agités perpé-

tuellement par l'ébullition. À chaque instant, des éléments s'assemblent et se séparent, se rassemblent et se reséparent en d'infinies combinaisons toujours en mouvement, par un hasard qui n'en est pas un réellement.

57. Ce monde-ci, le même pour tous les êtres, aucun des dieux ni des hommes ne l'a créé; mais il a toujours été et il est, et il sera un feu toujours vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure. (30)
58. *Le soleil qui préside aux révolutions périodiques et les surveille, délimite, distribue, suscite et manifeste les métamorphoses et* les saisons qui apportent tout. (100)
59. Le froid devient chaud, le chaud devient froid, le mouillé devient sec, l'aride devient humide. (126)

Quand le feu s'éteint, l'eau ne bout plus et tous les éléments se rassemblent au fond dans un tas, sans mouvement ni organisation même temporaire, dans un chaos qui ressemble à la mort. On peut faire le rapprochement avec la légende du dieu Shiva qui après s'être oublié dans sa danse (le mouvement des nouilles), se rassemble sur lui-même (le tas de nouilles au fond); le feu est mort et la vie repartira seulement lorsqu'il se rallumera avec le nouveau début de la danse, le début d'une nouvelle saison qui apportera tout. Un recommencement perpétuel de l'infini vers l'infini.

60. C'est à bon droit qu'Héraclite blâme Hésiode d'avoir fait certains jours fastes, d'autres néfastes, et de n'avoir pas su que tous les jours ont une seule et même nature. Chaque jour est comme tout autre jour. (106)
61. La foule a pour maître Hésiode. On pense que c'était un grand savant que cet homme qui ne savait pas distinguer le jour de la nuit. Et en effet, c'est une seule et même chose. (57)
62. Dieu est jour et nuit, hiver et été, surabondance et famine. Mais il prend des formes variées, tout de même que le feu quand il est mélangé d'aromates et qu'il est nommé suivant le parfum de chacun d'eux. (67)

Tous les jours et toutes les nuits sont de même nature car ils viennent tous de la manifestation de l'Un, du Logos. Mais cependant, l'Unique prend des formes variées quand il s'exprime, comme les multiples ramifications d'un même tronc commun, du même arbre. Seul le dormeur ne voit pas cette communion des choses mais il se donne cependant la prétention de juger et de séparer le bien du mal, l'utile de l'inutile et le vrai du faux.

63. Pour Dieu tout est bon et beau et juste; les hommes tiennent certaines choses pour justes, les autres pour injustes. (102)

64. L'eau de la mer est à la fois très pure et très impure; pour les poissons, elle est potable; pour les hommes elle est imbuvable et nuisible. (61)

65. Car si ce n'était pas de Dionysos qu'on mène la pompe, en chantant le cantique aux parties honteuses, ce serait l'acte le plus éhonté; mais c'est le même, Hadès ou Dionysos, pour qui on est en folie et en délire. (15)

66. Bien et mal sont tout un. Les médecins taillent, brûlent, torturent de toute façon et, faisant aux malades un bien qui ressemble à une maladie, ils réclament une récompense qu'ils ne méritent guère. (58)

Pourtant, il n'y a pas de faussetés ou de vérités, de justes et d'injustes pour Dieu; il n'y a que la réalité, sans jugements ni préjugés. En fait, la fausseté et la vérité ne sont que les deux pôles, le principe masculin et féminin, d'une même réalité. Dans l'exemple de Dionysos (65, fr. 15), le bien et le mal, l'insulte et la joie s'annulent comme deux charges électriques opposées. Dieu peut bien être indifférent à tout cela et même s'en amuser! Et pendant ce temps, le Logos Universel (Dieu) s'augmente de lui-même par les hommes qu'il a créés (50, fr. 115).

67. S'il n'y avait pas d'injustice, on ignorerait jusqu'au nom de la justice. (23)

68. Joignez ce qui est complet et ce qui ne l'est pas, ce qui concorde et

ce qui discorde, ce qui est en harmonie et ce qui est en désaccord; de toutes choses, une et, d'une, toutes choses. (10)
69. Ils ne comprennent pas comment ce qui lutte avec soi-même peut s'accorder: mouvements en sens contraire, comme pour l'arc et la lyre. (51)
70. L'arc a pour nom Bios (la vie) et pour oeuvre, sa mort. (48)

Ainsi il ne faut pas éliminer radicalement la polarité dans chaque chose. Non, car c'est par le combat de ces deux pôles que tout se fait (forces attractives et répulsives dans l'atome, liaisons chimiques), que tout existe et que l'homme évolue.

71. Dans la circonférence d'un cercle, le commencement et la fin se confondent. (103)
72. Immortels, mortels; mortels, immortels; notre vie est la mort des premiers et leur vie notre mort. (62)
73. Ce qui est en nous est toujours un et le même: vie et mort, veille et sommeil, jeunesse et vieillesse; car le changement de l'un donne l'autre, et réciproquement. (88)

Le cercle a toujours été le symbole de l'éternité du Logos (de Dieu) chez les philosophes grecs; ce dessin où l'on ne peut distinguer le début de la fin car ils sont fusionnés, ils font un comme les deux aspects d'une même chose (du Logos autrement dit). Tout ce qui meurt se décompose, se recycle et sert à la vie dans une autre forme, ainsi de suite et la boucle se referme. Ainsi le changement de l'un donne l'autre, et réciproquement.

74. Les transformations du feu sont, en tout premier lieu, la mer; et la moitié de la mer est terre, la moitié prestère (vent tourbillonnant). La terre devient mer liquide et est mesurée avec la même mesure qu'avant de devenir terre. (31)
75. Le feu vit la mort de la terre et l'air vit la mort du feu; l'eau vit la mort de l'air et la terre celle de l'eau. (76)
76. Car par le changement, ceci est cela, et par le changement, cela est à son tour ceci.

Rien ne se perd, rien ne se crée, mais tout se transforme comme dans les réactions chimiques où tous les éléments se combinent entre eux selon des proportions strictes et constantes.

77. Pour les âmes, mourir c'est se changer en eau; pour l'eau, mourir c'est devenir terre; mais de la terre vient l'eau, et de l'eau vient l'âme. (36)

Même chose pour les âmes, ce matériel subtil qui meurt en se condensant en matière physique de moins en moins malléable et vivante; mais c'est aussi de cette matière que se distillent les âmes, et ce de la même façon que toutes les réactions chimiques sont réversibles.

78. De toutes choses il y a échange contre le feu et du feu contre toutes choses, comme des marchandises contre de l'or et de l'or contre des marchandises. (90)
79. La foudre gouverne l'univers. (64)

Tout existe et se crée grâce à ce feu et au mouvement continu qu'implique le combat; même l'équilibre dans la nature est dynamique (exemple: l'équilibre de dissolution dans les solutions chimiques).

80. (Feu): famine et abondance. (65)
81. Tout sera jugé et dévoré par le feu qui surviendra. (66)
82. La guerre est le père de toutes choses et le roi de toutes choses; de quelques-uns elle a fait des dieux, de quelques-uns des hommes; des uns des esclaves; des autres des hommes libres. (53)
83. Il faut savoir que la guerre est commune, la justice discorde, que tout se fait et se détruit par discorde. (80)

C'est ce bouillonnement d'énergie qui dirige l'univers commun à tous, qui provoque les combats où les plus forts et les mieux préparés, ceux qui sont éveillés, survivent et atteignent la liberté réelle qui est celle des dieux.

84. Quand ils sont nés, ils veulent vivre et trouver la mort, ou plutôt

ils veulent se reposer et ils laissent des enfants pour la mort. (20)
85. Qui se cachera du feu qui ne se couche pas? (16)
86. Même le Cycéon se décompose si on ne l'agite pas. (125)

De leur côté, les dormeurs deviennent esclaves de leurs illusions en refusant illusoirement le combat et en préférant un repos qui ressemble à la mort. Pourtant, tout se décompose comme le Cycéon (boisson fait d'un mélange de vin et de fromage) si on ne l'agite pas.

87. C'est la maladie qui rend agréable et bonne la santé, la faim, la satiété, la fatigue, le repos. (111)
88. Ce qui est contraire est utile et c'est de ce qui est en lutte que naît la plus belle harmonie; tout se fait par discorde. (8)
89. Terre sèche: âme la plus sage et la meilleure. (118)
90. À Priène, vivait Bias, fils de Teutamès, dont la renommée dépasse celle des autres. (39)
91. Ceux qui sont morts dans les combats, les dieux et les hommes les honorent. (24)
92. Les plus grandes morts obtiennent les destinées les plus grandes. (25)
93. Un homme vaut à mes yeux dix mille personnes, s'il est le meilleur. (49)

Pourquoi refuser les épreuves lorsque ce sont elles qui nous font apprécier les bons côtés de la vie en plus de nous sécher l'âme (allusion à la poterie: seul un vase qui a cuit peut résister à l'usage), nous donnant la sagesse tel Bias, admiré des hommes et des dieux, car il a acquis sa gloire en résistant aux épreuves du feu; il n'y a pas de gloire sans périls et pas de plus belle lutte que celle du feu.

94. De là, ils s'élèvent et deviennent les gardiens vigilants des vivants et des morts. (63)
95. Sans le soleil, malgré les autres astres, il ferait nuit. (99)
96. Le soleil ne franchira pas ses limites, sinon les Erinnyes, auxiliaires de la justice, sauront bien le découvrir. (94)

97. Les limites de l'aube et du soir sont l'ourse, et, en face de l'ourse, la frontière de Zeus serein. (120)

De la terre des hommes, Bias s'élèvera vers les régions divines pour diriger à son tour les humains et les aider à se réveiller. Sous la surveillance des Erinnyes, lui et les autres ne dépasseront pas les bornes, les limites fixées par Zeus; c'est à dire l'aube et le crépuscule séparés par la voie lactée (la frontière), symbole de la polarité, des contraires (j'avoue que je suis difficile à comprendre).

98. Il y a une chose que les meilleurs préfèrent à tout: la gloire éternelle à ce qui est périssable; mais la foule se rassasie comme un vil bétail. (28)
99. Les ânes préfèrent la paille à l'or. (9)
100. Si le bonheur résidait dans les plaisirs du corps, nous proclamerions heureux les boeufs quand ils trouvent des pois à manger. (4)

Le savoir et la sagesse du Logos sont les seuls héritages que l'on conserve éternellement. Les connaissances, les biens matériels, l'argent ne nous servent plus après notre mort et l'on se retrouve alors esprit, sans expérience ni outils, tel un bébé qui devra renaître jusqu'à ce qu'il comprenne enfin! Mais les dormeurs, comme les ânes, sont si aveugles qu'ils ne voient pas la différence entre la paille et l'or, symboliquement tous deux de couleur jaune. Mais leur choix tombe sur la paille car c'est un plaisir facile et à court terme, au contraire de l'or qu'il faut chercher à la sueur de son front avant de jouir des résultats éternels.

101. Pour les âmes, devenir humides c'est plaisir ou mort. Tous nous vivons la mort, et tous nous vivons notre mort. (77)
102. L'homme ivre se laisse conduire par un jeune enfant; il titube et ne sait où il marche, car son âme est humide. (117)
103. Mieux vaut cacher son ignorance, *mais c'est difficile dans le relâchement et l'ivresse.* Il vaut mieux cacher son ignorance *que l'étaler en public.* (95)

104. Que la richesse ne vous manque jamais, Éphésiens, pour que votre inconduite apparaisse au grand jour. (125a)

Pauvres dormeurs (et pauvres d'esprit)! Déconnectés de la réalité (ils se croient pourtant réalistes), ils buteront sur toutes les embûches de la vie et se feront facilement berner par plus forts qu'eux, tels des ivrognes esclaves de leur humidité (alcool, liquide: nouvelle allusion à la poterie), qui ne peuvent plus cacher leur ignorance.

105. Les Éphésiens feraient bien de se pendre tous ensemble et d'abandonner leur ville aux marmots, eux qui ont exilé Hermodore, l'homme le plus précieux d'entre eux, en disant: que nul d'entre nous ne soit le plus précieux, ou sinon qu'il le soit ailleurs et avec d'autres. (121)
106. Il ne vaudrait pas mieux pour les hommes qu'arrivât ce qu'ils souhaitent. (110)
107. Les porcs se vautrent dans la boue, les oiseaux dans la poussière ou la cendre. (37)

«Les gens n'aiment pas que l'on soit différent d'eux» (George Brassens), surtout quand c'est par sa supériorité d'esprit. Dommage car les Éphésiens auraient pu bénéficier largement de la sagesse d'Hermodore. Tant pis pour eux, ils auront ce qu'ils souhaitent: la déchéance. Comme chaque animal peut se salir à sa façon, les Éphésiens auront des orgies à la hauteur de leur nature.

108. Ils cherchent en vain à se purifier, tout en se souillant du sang des victimes. C'est comme si, après s'être sali avec de la boue, on voulait se nettoyer avec de la boue. Et on tiendrait pour déraisonnable quiconque voudrait leur reprocher leur conduite. Ils adressent encore des prières à des statues et c'est comme si l'on parlait à des maisons, ne sachant pas ce que sont les dieux et les héros. (5)

C'est l'attitude de beaucoup d'hommes: faire pardonner ses péchés par le représentant de Dieu d'une religion, fondée sur une idéologie tout aussi vide de sens

que les raisons de vivre de ces mêmes hommes.

109. Ce qui attend les hommes après la mort, ce n'est ni ce qu'ils espèrent, ni ce qu'ils croient. (27)

Au lieu d'essayer d'améliorer leur vie réellement, ils inventent des dieux à leur image et un paradis où ils n'auront plus cette fois d'efforts à fournir pour y satisfaire leur instincts bestiaux. Ils auront tout une surprise en voyant qu'on ne peut échapper au combat universel sans devenir chaos et disparaître.

110. Les cadavres sont plus à rejeter que le fumier. (96)
111. Le plus bel ordre du monde est comme un tas d'ordures rassemblées au hasard. (124)
112. Le Temps est un enfant qui joue au trictrac: royauté d'un enfant! (52)

Pourquoi les hommes adorent-ils leurs morts comme des dieux? Ces cadavres ne peuvent même pas servir d'engrais utilisable pour les pots à fleurs. Ils devraient tous les jeter comme un tas d'ordures, pêle-mêle, dans un ordre qui serait enfin celui du Logos, un ordre tout aussi arbitraire que celui du temps qui joue au «backgammon», comme un enfant.

L'univers est fait pour rigoler!

III- SYNTHÈSE - PROLOGUE

Cette troisième partie se compose d'idées visant à prolonger et à préciser celles déjà énoncées par les annotations des deux premières parties. Ces idées ne sont pas tirées directement des fragments d'Héraclite mais elles peuvent en être déduites tout en respectant la pensée de celui-ci, enfin... je l'espère!

1. L'aveuglement des dormeurs

Si les dormeurs n'installent pas au plus tôt la sagesse dans leur vie, pour pouvoir suivre la loi du Logos, ils restent exposés aux forces aveugles (dans le sens d'indifférentes) de la nature (les lois de la nature et du Logos sont les mêmes). Héraclite disait: «Le peuple doit combattre pour la loi comme pour ses murailles.» C'est une question de survie et de prospérité (21 et 25). Ainsi, si l'on s'oppose à l'ordre des choses, en agissant dans un sens contraire à la volonté du Logos (comme un homme qui nage à contre-courant dans le fleuve: 15 et 19), on risque la désintégration car on ne peut lutter contre l'immensité. Cependant, il ne faut pas croire que l'Intelligence Universelle agit bien cruellement envers les êtres qui s'opposent à elle: elle ne s'en préoccupe même pas! Mais si par ineptie on heurte l'Infini, les forces contre lesquelles on entre en opposition sont si colossales qu'on est disloqué; rien de plus naturel! Imaginons une petite mouche se cognant sans arrêt contre une vitre: elle finira par se tuer si elle continue ainsi, mais pourquoi la vitre aurait-elle quelque chose à se reprocher? Les humains agissent surtout comme ce minuscule insecte, prenant plaisir à s'opposer à l'harmonie de l'univers et aux lois du Logos: étant dormeurs, ils n'ont qu'une conscience aveugle et restreinte de la réalité, de leur appartenance à l'univers. Ils finiront à travers cette lutte insensée par réaliser leur propre destruction; c'est l'un des aspects sages et merveilleux des lois du Logos. Bref, c'est le seul combat de tout l'univers dont l'issue ne mène à rien, sinon au chaos.

2. Savoir et connaissances

Il faut vraiment faire la distinction entre le savoir

et les connaissances. Ces dernières, qui auront toujours des limites déterminées, s'incluent facilement dans le premier qui, lui, est infini, comme l'univers. On acquiert ces connaissances par la scolarité et les études avancées de façon à posséder les compétences nécessaires à une bonne situation: les avantages matériels. Mais ces connaissances officielles n'opèrent pas de transformations en nous; on reste le même avec ses inquiétudes et ses faiblesses, tandis que le grand savoir, le savoir du Logos qui ne donne peut-être ni situation, ni prestige, nous transforme et nous élève dans la conscience de soi et des choses. Évidemment, les dormeurs ne recherchent que les connaissances (et le confort physique qui y est associé), mais celles-ci ne les suivent pas de l'autre côté où finalement ils se retrouvent nus comme des bébés, rien dans les poches et dans la tête, destinés à recommencer jusqu'à ce qu'ils comprennent enfin! Tandis que le savoir qui nous fait grandir, nous accompagne pour l'éternité.

3. L'arbre: symbole de l'Univers (l'Uni...que)

L'arbre est un magnifique exemple du fonctionnement de l'Univers. À différentes époques de l'année, les fleurs, les feuilles et les fruits tombent; ils se décomposent ensuite pour devenir un engrais qui est absorbé par les racines de l'arbres. Il en est de même des êtres. Tous sont placés quelque part sur cet arbre, tantôt comme racines, tantôt comme écorce, feuilles, fleurs ou fruits. Tous y ont une place et un rôle à y jouer. C'est ce que l'on pourrait appeler l'Arbre de la Vie. Quand un homme meurt, il est de nouveau absorbé par l'Arbre, mais bientôt il réapparaît sous une autre forme. Rien ne se perd, rien ne se crée, mais tout se transforme.

4. Polarisation

Le nombre deux est celui de la polarisation, son symbole. C'est le un devenu positif et négatif. Dans le jeu du Tarot, il est représenté par la papesse (comme la sibylle) qui tient un livre ouvert sur ses genoux. Cette carte renferme le mystère du bien et du mal ainsi que tous les autres concepts polaires. La vie est fondée sur l'existence des contraires, des polarités; sur le fait que tout se crée et n'existe que par le combat. C'est pourquoi celui qui a beaucoup d'amour doit s'attendre à attirer la haine; de même le noble se heurtera toujours à l'ignominie. Il en est ainsi parce que sans oppositions, aucun travail ne serait possible. Alors il faut accepter les obstacles de la vie avec entrain car ce sont eux qui nous feront grandir.

5. Lexique

Logos: la Raison, l'Intelligence Absolue présente partout. Loi fondamentale et logique de l'Univers.
Feu: l'énergie motrice du combat qui assure les transformations continuelles.
Combat: provoqué par le Feu, c'est ce dont dépend l'existence de toutes choses.
Dormeur: humain qui n'a pas conscience de l'existence du Logos.

TABLE DES MATIÈRES

PHI-ZERO

Revue étudiante de Philosophie
Volume X, numéro 2-3
Décembre 1982

PHI ZERO
Département de philosophie
Université de Montréal
Case postale 6128, succursale A
Montréal, Québec
H3C 3J7

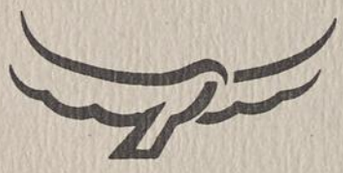
Étudiants	**$7.00**
Particuliers	**$10.00**
Institutions	**$15.00**

CONSIDÉRATIONS

Revue de philosophie
Vol. 5, No. 3

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