PER
P-453

La petite revue de philosophie

AUTOMNE 1989



CAMUS • NIETZSCHE • KANT

Collège Édouard-Montpetit, Longueuil, Québec

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

Direction
Ghyslaine Guertin, département de philosophie (Édouard-Montpetit)
Marc Chabot — par intérim — département de philosophie (F.-X. Garneau)

Comité de rédaction
Pierre Aubry, département de physique (Édouard-Montpetit)
Louisa Defoy, bibliothécaire (Notre-Dame)
Claude Gagnon, département de philosophie (Édouard-Montpetit)
Claude Giasson, département de philosophie (Édouard-Montpetit)
Nadia Khouri, département de philosophie (Dawson)
Alain Lavallée, techniques administratives (Édouard-Montpetit)
François Leroux, département de philosophie (Édouard-Montpetit)
Philippe Thiriart, département de psychologie (Édouard-Montpetit)

Administratrice déléguée : Christiane Gosselin
Directrice de l'édition : Louise Pinard

Correcteurs d'épreuves
Gilbert Bataille — François D'Apollonia — Alain Morency
Jacques Ruelland — Claude Giasson —Philippe Thiriart

Maquettiste : Philippe Côté

Composition
Atelier de composition LHR
22, Place Balzac
Candiac (Qc)

Impression
Les ateliers Marc Veilleux, inc.
203, chemin des Pionniers
Cap-Saint-Ignace (Qc)

Distribution

En abonnements
Renée Asselin
Services de l'édition
Collège Édouard-Montpetit

En librairies
Diffusion Parallèle Inc.
815, rue Ontario Est
Montréal (Qc) H2L 1P1

Secrétariat : Anny Vossen et Céline Davidson

Correspondance
Lyne Auger
Secrétariat général — Collège Édouard-Montpetit
945, chemin de Chambly, Longueuil (Qc) J4H 3M6

Dépôt légal : Bibliothèque nationale, 4e trimestre de 1989
Bibliothèque nationale du Canada : ISSN 0709-4469

Périodique semestriel — prix du numéro : 6,00 $ (5,00 $ étudiants)
— abonnement institutionnel annuel : 18,00 $

Membre de l'Association des éditeurs de périodiques culturels québécois

Volume 11, numéro 1, automne 1989

La petite revue de philosophie

Liminaire

Ce numéro de *La petite revue de philosophie* est un numéro libre. Peut-être même qu'il faudrait insister sur cette idée de liberté puisque le concept, nous le retrouvons dans presque tous les articles de cette parution.

C'est peut-être qu'il est impossible de penser sans la liberté, sans une recherche de liberté, sans être habité par un désir de liberté.

Liberté existentielle, liberté dans la modernité, liberté artistique, liberté de jugement, liberté esthétique, liberté de la langue, liberté d'esprit, liberté de et dans la ville...

Dire est une affirmation de liberté, écrire est un acte de liberté. Impossible de se diriger dans le siècle sans elle.

Signalons aussi que ce numéro ouvre ses pages à des collaborations du Japon, de la Belgique et des États-Unis.

Mais le principal tient dans le fait de poursuivre notre travail. Le principal tient dans le fait de continuer d'ouvrir nos pages à toutes les collaborations possibles. D'ailleurs, pour rendre cet objectif plus évident, le Comité de rédaction tient déjà à avertir ses lecteurs que, dès l'automne prochain, la revue s'appellera *Horizons philosophiques*.

Voici donc un «numéro libre...». Voici des textes qui, nous l'espérons, sauront vous aider à passer l'automne, à attendre l'hiver, à retrouver le printemps...

Marc Chabot

Éthique et violence dans la révolte d'Albert Camus

Jacques J. Zéphir

> *Jamais* autant que de nos jours on ne s'est interrogé sur la nature et la signification de la violence parmi les hommes. Notre époque présente ainsi deux évolutions parallèles : *c'est dans le temps où la violence devient plus massive, et plus systématique, qu'elle fait aussi davantage question*. Jadis subie avec résignation par une humanité qui l'acceptait comme une de ces fatalités contre lesquelles elle n'imaginait pas qu'on pût se révolter, la violence est aujourd'hui contestée, interpellée : elle suscite une protestation dont la clameur s'enfle et s'élève partout où la violence se déchaîne. À ce titre *les doctrines et les mouvements qui font de la non-violence un idéal* et un moyen pour combattre la violence *ont une signification historique*.
>
> René Rémond

Aujourd'hui, le mot révolte est un mot-clef qui ne laisse plus personne indifférent. C'est que tout un chacun

— à sa façon, bien entendu — est un révolté. Il reste à savoir, toutefois, contre quoi il se révolte. Est-ce contre les exigences du fisc qui le somme de déclarer exactement ses revenus de l'an dernier? Est-ce contre la hausse incessante des prix qui menace l'équilibre du budget familial? Est-ce contre le péril d'une troisième guerre mondiale qui met en danger la survie de la civilisation occidentale? Enfin, est-ce contre les ambiguïtés de la condition humaine où, malgré les grands exploits de la technique moderne, l'homme n'arrive pas encore à enrayer le mal, la souffrance, la tyrannie, les injustices, les inégalités, le meurtre et la violence?

Que ce dernier problème dépasse et recouvre tous les autres, il n'est point, je pense, d'homme lucide pour le nier. Nous ne pouvons donc que savoir gré à Albert Camus de l'avoir posé dans toute son ampleur, en publiant en 1951 le recueil de réflexions qu'il intitulait *L'Homme révolté**.

Avec cet essai — qui est certainement le plus important de son œuvre — Albert Camus introduit d'une manière précise l'un des problèmes les plus actuels et les plus brûlants posés à la conscience contemporaine : comment convient-il de réaliser dans la vie concrète et quotidienne une révolte à la fois authentique et humaniste? Bien entendu, dans la pensée de Camus, il s'agit d'une révolte réelle, efficace dont le but est d'apporter aux hommes plus de justice, de liberté et de bonheur. Autant dire que cette révolte entend véritablement changer, révolutionner les

* *Avertissement* : Les références aux œuvres d'Albert Camus renvoient aux deux tomes de l'édition de la «Bibliothèque de la Pléiade». Le chiffre I signifie que la citation est tirée du premier tome : *Théâtre, Récits, Nouvelles*. Préface de Jean Grenier, textes établis et annotés par Roger Quilliot (*Les Justes, La Peste, La Chute*). Paris, Gallimard, 1962, 2090 p. Le chiffre II signifie que la citation est tirée du second tome : *Essais*. Introduction par R. Quilliot, textes établis et annotés par R. Quilliot et L. Faucon. *Lettres à un ami allemand, Actuelles I* (Chroniques 1944-1948), *L'Homme révolté, Actuelles II* (Chroniques 1948-1959). Paris, Gallimard, 1965, 1975 p.

structures sociales, tout en respectant certaines valeurs, en vue d'améliorer la condition de l'homme dans un univers absurde.

Il est important de souligner, cependant, que la révolte préconisée par celui-ci n'est pas n'importe quelle forme de résistance à une oppression ou de protestation contre l'autorité arbitraire d'un pouvoir établi. Se plaçant au-dessus de la violence irrationnelle, de la colère aveugle, la révolte authentique, selon Camus, comporte une exigence morale, admet l'existence de certaines valeurs. À la différence du ressentiment[1], elle offre un caractère positif, puisqu'elle vise à faire respecter des droits, suppose de la mesure, accepte des limites, entend sauvegarder sa pureté et surtout tend à défendre ce qui, dans l'homme, est irréductible. En somme, dans *L'Homme révolté*, Camus, après avoir étudié les raisons pour lesquelles la révolte au XIX^{e} siècle et celle d'aujourd'hui se sont dégradées, a voulu montrer comment elle peut être rétablie dans sa vérité et son authenticité. Pour lui, la révolte véritable est une «ascèse[2]» qui, pour conserver sa pureté, ne saurait ignorer certains principes d'éthique.

I

D'une façon générale, cette conception de la révolte, telle qu'elle se trouve exposée surtout à la fin de *L'Homme révolté*[3], a déçu les intellectuels français aussi bien de

1. À ce propos, Camus écrit : «Aussitôt que la révolte, oublieuse de ses généreuses origines, se laisse contaminer par le *ressentiment*, elle nie la vie, court à la destruction et fait se lever la cohorte ricanante de ces petits rebelles, graines d'esclaves, qui finissent par s'offrir, aujourd'hui, sur tous les marchés d'Europe, à n'importe quelle servitude. Elle n'est plus révolte ni révolution, mais rancune et tyrannie» (II : *L'Homme révolté*, p. 707).

2. Voir II : *L'Homme révolté*, p. 418, où Camus qualifie la révolte d'«étrange ascèse».

3. Voir «La pensée de midi» dans II : *L'Homme révolté*, p. 681-714.

gauche que de droite. Pour beaucoup, la révolte camusienne, bien que jugée remarquable à bien des égards, est trop timide, trop idéaliste, trop prudente. Selon certains, l'auteur doit enfin choisir : ou bien la révolte est un humanisme divertissant, au sens pascalien, ou bien la révolte est une lutte, un combat véritable où le révolté agit en militant qui entend mourir irréconcilié avec l'existence absurde. À leur dire, la révolte qui est en soi un état violent, un déchirement toujours à vif, s'avère tout à fait incompatible avec cette éthique de la mesure, de la limite, de la pureté et de la non-violence que Camus s'acharne, cependant, à considérer comme conditions nécessaires à toute révolte authentique.

Ainsi, pour André Breton, une révolte dans laquelle on introduit la «mesure» est une «révolte vidée de son contenu passionnel[4]» et dans laquelle il ne reste rien. Pour d'autres, si Camus admet que les structures actuelles de la société sont mauvaises, c'est-à-dire oppressives pour des masses d'hommes, négatrices de leur liberté et de leur dignité, il est évident que sa conception de la révolte qui place l'accent sur la mesure, la non-violence, la pureté, est utopique et inefficace. Car, à leur sens, comment peut-on prétendre séparer le mouvement de la révolte — qui est protestation, opposition, refus — de l'usage de toute violence? L'action efficace, la révolution réelle, seules capables d'apporter des changements véritables, doivent-elles être freinées par des principes moraux aussi douteux que la mesure, la non-violence, la pureté? En somme, la révolte authentique est-elle encore possible sans l'acceptation du risque d'être exposé à des compromissions, à de la violence?

En dépit de ces objections, la position camusienne reste formelle et catégorique : «Pour être, l'homme doit se

4. «Dialogue entre André Breton et Aimé Patri» dans *Arts*, 16 novembre 1951, p. 3.

révolter, mais sa révolte doit respecter la limite qu'elle trouve en elle-même[5].» Ailleurs, la même idée est exprimée : «La révolte [...] n'a jamais affirmé dans son mouvement le plus pur que l'existence d'une limite, justement, et l'être divisé que nous sommes[6].» Plus loin, l'auteur renchérit : «Plus la révolte a conscience de revendiquer une juste limite, plus elle est inflexible[7].» «En même temps qu'elle suggère une nature commune des hommes, écrit-il également, la révolte porte au jour la mesure et la limite qui sont au principe de cette nature[8].»

Ces déclarations, parmi beaucoup d'autres du même genre, n'ont pourtant pas reçu le suffrage des censeurs de Camus qui refusent d'admettre que la révolte puisse être en soi limitée. Ainsi d'après Roger Mehl, il y a un terrible arbitraire dans cette conception puisque, s'il faut en croire l'auteur, la révolte véritable devrait mettre des limites même à la liberté[9]. Bien entendu, c'est à cause de ces limites que Camus entend imposer à la révolte, que Sartre s'en prend à lui et l'accuse tout simplement de n'avoir jamais rien compris à sa théorie de la liberté :

> Et si vous aviez consacré quelques minutes à réfléchir sur la pensée d'un autre [évidemment cet autre dont il est ici question c'est Sartre lui-même], vous auriez vu que la liberté ne peut être freinée : qu'est-ce qui la freinerait? Et qu'a-t-elle besoin qu'on la freine? Une voiture ne peut être sans freins, parce qu'elle est faite pour en avoir; mais la liberté n'a pas de roues. Ni de pattes, ni de mâchoires où mettre un mors : elle

5. Il : *L'Homme révolté*, p. 645.

6. *Ibid.*, p. 652.

7. *Ibid.*, p. 688.

8. *Ibid.*, p. 697.

9. Voir «De la révolte à la valeur (*L'Homme révolté*)» dans *Foie et vie*, n° 6, novembre-décembre 1952, p. 516-532.

> n'a pas de rapport avec les freins, elle n'en est ni pourvue, ni dépourvue; et comme elle se détermine par son entreprise, elle trouve ses limites dans le caractère positif, mais nécessairement *fini* de celle-ci[10].

Roger Mehl et Sartre n'ont pas tout à fait tort: leur objection est sérieuse. En effet, comment Camus arrive-t-il à concevoir une révolte qui serait à la fois un moteur et un frein? N'y a-t-il pas quelque naïveté de sa part à s'étonner que des révoltés, qui ont lancé un défi à Dieu, développent tout d'un coup des réflexes de mesure, des scrupules d'innocence, des principes de non-violence dans l'exercice de leur révolte? Si vraiment le révolté veut aboutir à des résultats, lui est-il possible d'écarter *a priori* tout recours à la force, à la violence? D'ailleurs, au nom de quel Dieu, de quelle autorité, de quelle valeur doit-il imposer une limite, une mesure à sa révolte? L'on comprend pourquoi Francis Jeanson, dans la polémique qu'il a engagée avec Camus peu après la parution de *L'Homme révolté*, n'a pas hésité à l'accuser de croire que «la révolution ne peut demeurer valable, c'est-à-dire révoltée, qu'au prix d'un échec total et quasi immédiat [...][11]». «En somme, fait-il observer à Camus, vous avez choisi la défaite et vous lui avez donné du ton [...][12].» «Vous baptisez Révolte le consentement et le voici dédouané. Par la même occasion vous changez l'indifférence en courage, l'inaction en lucidité et la complicité en innocence[13].»

Comme on le voit, cette forme de révolte, respectueuse de la morale qu'exposait Camus dans *L'Homme*

10. Voir «Réponse à Albert Camus» dans *Les Temps Modernes*, nº 82, août 1952, p. 344.

11. Voir «Pour tout vous dire...» dans *Les Temps Modernes*, nº 82, août 1952, p. 366.

12. *Ibid.*, p. 367.

13. *Ibid.*, p. 381.

révolté, fut loin d'obtenir l'approbation unanime des commentateurs. Camus, qui tolérait mal la critique, se défendit âprement. Plusieurs polémiques retentissantes s'en suivirent. Les objections et les mises au point affluèrent de partout. Et, à l'époque, tout philosophe digne de ce nom en France se fit un point d'honneur d'apporter des précisions sur le problème si controversé de la révolte.

Les objections formulées par Gabriel Marcel à la conception camusienne de la révolte paraissent à la réflexion plus nuancées, plus sérieuses et plus objectives. Voilà pourquoi il convient de leur accorder ici plus d'attention, en les analysant de plus près.

Il est important de savoir pour commencer que la position de Gabriel Marcel dans ce débat n'est pas celle d'un dénigreur, jaloux de l'immense popularité de l'auteur de *L'Homme révolté*. Sur plusieurs points, d'ailleurs, il tombe d'accord avec Camus et il est un des rares philosophes à lui donner «absolument raison de souligner l'élément de valeur ou plus exactement de justification que comporte nécessairement la révolte[14]». Cependant, le grand reproche qu'il adresse à la conception camusienne, c'est que, si elle est logique et irréfutable sur le plan purement intellectuel et rationnel, elle n'est pas recevable sur le plan existentiel :

> Certes, on ne peut que souscrire, je dirai presque sans réserve, à la pensée ou à l'intention [...] [de Camus]; mais si on cherche à se représenter concrètement les chances d'efficacité que présente l'attitude [de révolte] ici préconisée, on est obligé de reconnaître qu'elles sont pratiquement à peu près nulles[15].

14. Voir «L'Homme révolté» dans *La Table Ronde*, nº 146, «Albert Camus», février 1960, p. 81.

15. *Ibid.*, p. 92.

On le voit, le verdict de Gabriel Marcel est catégorique et sans appel. Et les motifs qu'il invoque à l'appui d'une telle condamnation ne le sont pas moins. En effet, d'après lui, sur le plan existentiel où il faut se placer pour en parler :

> la révolte [...] consiste en ce qu'elle est toujours, en ce qu'elle est fondamentalement le surgissement d'un *je* ou d'un *nous* [...] qui se dresse contre celui qu'on peut dans tous les cas désigner sous le nom d'envahisseur [...]. Et la révolte est la réponse, non pas dans les mots ou dans l'idéal, mais dans l'existence de cette transgression elle-même [16].

Ainsi donc, pour Gabriel Marcel, si la définition ci-dessus est exacte, on ne voit pas très bien comment, dans la très grande majorité des cas de révolte, il peut être encore question de pureté, de mesure et de limite :

> La révolte se déclenche lorsqu'une certaine situation est jugée intolérable; il faut y mettre un terme à tout prix. Mais, à tout prix, cela ne peut pas ne pas vouloir dire en fait : par tous les moyens [...]. Il ne peut plus être question de regarder en arrière, ou encore d'avoir égard à quoi que ce soit. Le propre de la révolte est de foncer, et foncer, c'est d'une certaine manière foncer aveuglément. S'il en est bien ainsi, on devra se garder de parler de pureté à propos de la révolte, ou plus exactement ce mot sera ici chargé des plus redoutables équivoques [17].

Il est donc clair que, pour Gabriel Marcel, la révolte, «dans les modalités existentielles selon lesquelles elle s'exerce [18]», ne saurait rester pure, innocente, sans haine

16. *Ibid.*, p. 82.

17. *Loc. cit.*

18. *Ibid.*, p. 83.

et sans violence. Dans le concret, la distinction «entre le tyran en tant que tel et le tyran en tant qu'individu[19]», la délimitation «entre la haine purifiée par le sentiment de la justice et une haine proprement impure[20]», ne sont que de pures abstractions au fond hypocrites.

Également contestable lui paraît cette idée si chère à Camus : la pureté d'intention chez le révolté. Car, en aucune manière, il ne voit — bien entendu, sur le plan purement existentiel où il se place — comment la révolte pourrait se réduire à une intention ou à une disposition intérieure. Dans son esprit — et c'est pour lui l'évidence même :

> La révolte est au contraire irruption dans l'existence, et qui dit irruption dit violence. [Or] la violence est de toute manière une chute, une chute dans un monde qui réside en deçà de celui où on peut parler de pureté ou d'impureté [...] dans un monde infra-humain [...] bien au-dessous de l'animal. Il n'y a pas et il ne doit pas y avoir de violence sans culpabilité[21].

En somme, selon Gabriel Marcel, le problème éthique de la révolte concrète, c'est-à-dire de la pureté, de la mesure, de la limite et de la non-violence dans son exercice, se présente comme insoluble et débouche nécessairement dans une impasse. Ce qui revient à dire que la noble tentative camusienne dans *L'Homme révolté* de réconcilier éthique et révolte, de prôner, comme seule authentique, la révolte pure, sans haine et non violente, est utopique et inacceptable.

Si Gabriel Marcel est l'un des critiques français à avoir exposé d'une façon aussi formelle les raisons qui

19. *Loc. cit.*

20. *Loc. cit.*

21. *Ibid.*, p. 83-84.

l'opposaient à la conception camusienne de la révolte, on ne doit pas oublier que la plupart des autres sont presque unanimes à reconnaître comme irrecevable la thèse soutenue par Camus dans *L'Homme révolté*. Comme le rappelle Jean Onimus : «Entre mesure et démesure, il n'y a pas de synthèse humaine possible. Entre le respect du relatif et la passion de l'absolu, il n'y a pas de compromis[22].»

De l'avis général des censeurs de Camus, la révolte, en réalité, est précisément l'envers de la prudence, de la mesure et de la non-violence. Si, avec Camus, l'on admet des limites à la révolte, du même coup l'on doit reconnaître la dissolution, la désintégration de la révolte. Ainsi que le souligne Jean-Jacques Brochier avec dédain et ironie, «cette forme de révolte ne conteste rien, c'est de l'idéalisme au ventre mou[23]». En définitive, de leur point de vue, ils ne saisissent pas comment, dans une révolte authentique, la mesure peut arriver à étouffer complètement les germes de violence, de passions qui semblent former *l'essence même* de toute révolte digne de ce nom.

En outre, pour beaucoup d'autres encore, les préoccupations morales de Camus ne sont ni plus ni moins qu'exagérées, surtout dans le cas d'un révolté comme lui qui proclame la non-existence d'un Dieu. D'ailleurs, font-ils remarquer, n'est-il pas existentiellement impossible, dans un monde absurde, d'être un révolté véritable, tout en voulant satisfaire les exigences d'une conscience pure et droite? La réalité de notre condition humaine demande ici un choix décisif. Prétendre ménager la chèvre et le chou n'est-ce pas, somme toute, faire preuve de naïveté?

22. Voir «Albert Camus ou la sagesse impossible» dans *Cahiers Universitaires Catholiques*, n° 7, mai 1952, p. 386.

23. *Albert Camus, philosophe pour classes terminales*, Paris, André Balland, 1970, p. 13.

Il est indéniable que les objections soulevées par la conception camusienne d'une révolte pure et non violente furent nombreuses et que les critiques adressées à l'auteur de *L'Homme révolté* s'avérèrent franchement hostiles. Cependant, ces objections et ces critiques, par leur multiplicité même, nous font voir deux choses : d'une part, l'extraordinaire complexité de la question de moralité dans la révolte; et, d'autre part, l'actualité brûlante d'une réflexion sérieuse sur le rôle et la place de la violence dans la révolte.

Notre ambition ici n'est pas tellement d'apporter une solution personnelle à ce problème que d'essayer d'élucider objectivement la position de Camus sans simplifier ou falsifier sa pensée.

II

Il est indéniable que, de nos jours, la mesure, la non-violence, avec leurs humbles vertus de respect et de justice, jouissent d'une mauvaise réputation. Prononcer le mot de «mesure» devant les jeunes révoltés de notre époque, livrés à l'idolâtrie d'une idéologie quelconque, au lyrisme de l'héroïsme, c'est se couvrir de ridicule. Dans un monde comme le nôtre, sans axe et sans boussole, affranchi de toute limite, la démesure est devenue plus facile que la mesure, la violence moins suspecte que la non-violence. Une sorte de conformisme de la révolte a mis à la mode les attitudes de défi, de rébellion, de brutalité. La non-violence est considérée aujourd'hui comme une voie moyenne, donc médiocre, comme un complexe de subalterne craintif, comme un paravent de conformisme hypocrite, bref comme la peur de l'engagement effectif. Quant à la mesure, elle passe pour un confort intellectuel, un conservatisme de la facilité bourgeoise et des valeurs toutes faites. Les temps actuels sont ceux de tous les excès, de tous les essais. On essaie l'homme comme une voiture

aux limites de sa vitesse. Héros du vice et martyrs de la pureté s'affrontent et comparent leur performance. La palme reviendra à celui qui aura conduit l'homme le plus loin dans la démesure et hors de ses frontières. Caligula ne demandait que la lune; les révoltés d'aujourd'hui exigent beaucoup plus. Nous vivons à une époque d'héroïsme; l'exceptionnel, la démesure sont devenus notre climat normal. Sous prétexte de l'urgence de la situation, de la nécessité d'un changement instantané, les révoltés se confèrent à bon compte un idéal noble et radical qui autorise toutes les cruautés, toutes les violences. Camus l'avait bien prévu et, déjà en 1950, il écrivait :

> La démesure est un confort toujours et une carrière parfois. *La mesure*, au contraire, *est une pure tension*. Elle sourit sans doute et nos convulsionnaires voués à de laborieuses apocalypses l'en méprisent. Mais ce sourire resplendit au sommet d'un interminable effort : il est une force supplémentaire[24].

Comme on le voit, pour Camus, dans notre monde moderne, l'héroïsme véritable doit consister à sauvegarder la mesure dans la révolte. À son sens, la violence est si en vogue par les temps qui courent qu'il faut souvent des âmes d'élite pour maîtriser les mouvements spontanés et instinctifs de la révolte. D'après lui, le sens de la mesure, de la limite, de la relativité est une difficile conquête, indispensable cependant au vrai révolté. Car la révolte authentique n'entend pas seulement lutter contre les injustices de ce monde, mais elle a encore pour devoir de combattre toutes les idéologies impérialistes et radicales, qui veulent asservir maintenant les hommes sous prétexte de leur construire un éden dans l'avenir.

Allant donc à contre-courant, Camus enlève à la démesure et à la violence leur fascinant halo d'héroïsme et

24. II : *L'Homme révolté*, p. 704.

de grandeur. Son admiration va au révolté authentique qui ne prend pas le raccourci de la violence, mais qui s'engage dans l'action concrète avec conscience, mesure et lucidité, «décidé, comme il le dit, à refuser pour sa part l'injustice et les concessions[25]».

Dans les admirables quarante dernières pages de *L'Homme révolté*, toute la tâche de Camus est de tenter de dessiner les exigences et les assises de la «vraie révolte, celle qui est créatrice de valeurs[26]». Dans des passages pleins d'enseignement — peut-être trop lyriques au gré de quelques-uns —, il trace quelques repères du chemin de crête si étroit que doit suivre la *Révolte* pour garder son authenticité. Entre la solution chrétienne de l'espoir en une vie meilleure après la mort, dont il ne veut pas, et celle du nihilisme cynique dont la fin, érigée en Absolu, justifierait tous les moyens, Camus préconise une révolte modérée, limitée et non-violente. Et ceci, non par veulerie ou manque de courage, comme l'ont prétendu certains, mais parce que c'est le seul moyen, à son sens, de ne pas bafouer les exigences d'une révolte consciente, rationnelle et humaine.

Cela dit, ne nous méprenons cependant pas sur la lucidité et le réalisme de Camus. Car il est le premier à admettre que la révolte est d'abord dans un mouvement démesuré et passionnel. «Quoi que nous fassions, écrit-il en effet, la démesure gardera toujours sa place dans le cœur de l'homme à l'endroit de sa solitude[27].» Mais, dans son exigence de pureté, ce théoricien de la révolte soutient que la démesure n'est qu'*un premier mouvement* qui, pour rester humain, doit arriver à faire place à la mesure et à la

25. *Ibid.*, p. 685.

26. *Ibid.*, p. 578.

27. *Ibid.*, p. 698.

non-violence. Plus que tout autre, il est conscient de la terrible tension qui se joue au cœur de la révolte et se rend compte combien il est difficile d'éloigner d'elle les germes de violence et d'orgueil qu'elle traîne inévitablement dans son sillage.

Avec Camus, il convient donc de voir maintenant comment, à partir de la démesure, la révolte doit finir par admettre la nécessité de la mesure pour assurer sa pureté originelle qui est de s'élever contre l'oppression et l'injustice, tout en sauvegardant la liberté et la dignité humaine.

* * *

Dans *L'Homme révolté*, c'est à partir de la distinction, et même de l'opposition entre le révolutionnaire et le révolté véritable — ces deux frères ennemis, comme on l'a dit — que Camus devait arriver à prouver la nécessité de la mesure dans la révolte authentique.

Selon Camus, en effet, le révolutionnaire est un réformateur qui, partant d'un idéal doctrinaire, abstrait, préconçu et utopique, prétend l'imposer *a priori* aux faits de la vie concrète. Comme ces faits résistent, la révolution aboutit inévitablement et normalement à la violence, au désordre, à la démesure. Voilà pourquoi Camus, dans son livre, s'acharne à critiquer longuement les principes philosophiques déterministes, les applications historiques, les prophéties utopiques démenties par l'évolution actuelle de la révolution socio-économique de Karl Marx et de ses disciples. D'après lui, le monde reste aussi absurde, après comme avant les cataclysmes révolutionnaires, les bains de sang causés par les communistes dans le monde moderne.

À l'encontre de ces révolutionnaires sans scrupule, pour qui tous les moyens sont bons pourvu qu'ils soient efficaces et conduisent au triomphe de la cause, Camus

estime le vrai révolté plus soucieux d'éthique et de valeurs morales dans le choix des moyens. D'après lui, le révolté authentique, tout en ayant l'ambition de changer les structures d'une société injuste, n'entend pas imposer à tous un nouveau mode de vie, basé sur une doctrine absolue ou un système infaillible. À ses yeux, la vraie révolte ne doit poursuivre que des fins relatives dont la seule prétention est d'améliorer, autant que faire se peut, la condition humaine dans l'univers. Elle doit cheminer sur une route vertigineusement étroite, à égale distance des abîmes incarnés par ce qu'il appelle «le Yogi et le Commissaire[28]» et nous ouvrir entre Dieu et l'Histoire «un chemin difficile où les contradictions peuvent se vivre et se dépasser[29]».

C'est que, dans la pensée camusienne, les révolutions idéologiques ne sont pas moins dangereuses que les religions qui trop souvent aboutissent au sectarisme, aux inquisitions et à la tyrannie. Les parties les plus développées de *L'Homme révolté* sont consacrées précisément à la critique des grandes révolutions des cent dernières années qui ont bouleversé notre planète. Avec une logique rigoureuse, Camus nous montre comment les grandes révolutions de l'Histoire se sont dégradées par leur fanatisme, leur volonté d'efficacité, leur absolutisme et comment elles ont abouti à la démesure, à la violence, à la terreur et au meurtre légal.

Fort de cette expérience de l'histoire, convaincu que, dans un monde absurde, le mal ne pourra jamais être éliminé complètement, Camus soutient que la révolte authentique doit respecter certaines valeurs, être guidée par certains principes. D'après lui, la seule révolte capable d'arriver à une réforme constructive et durable de notre société,

28. *Ibid.*, p. 693.

29. *Loc. cit.*

susceptible de combattre et de diminuer la «peste» dans le monde, c'est une révolte active et limitée, constante mais relative, implacable mais mesurée, tenace mais non violente, et par-dessus tout une révolte qui, à cause de sa haine de l'absolutisme, du sectarisme, serait soucieuse des droits et de la liberté de la personne humaine. Par conséquent, à ses yeux, ce qui fait le succès d'une révolution, c'est moins le système politique, le parti, l'idéologie que le respect de ces principes. «La politique [...], écrit-il, doit se soumettre à ces vérités[30].» Et la seule forme de révolution, pense-t-il, capable de faire avancer l'histoire et soulager la douleur des hommes, c'est celle qui «le fait sans terreur, sinon sans violence[31]». Tout le reste serait secondaire.

Toutefois, dans la lutte que mène l'homme révolté authentique pour faire valoir ses droits, c'est contre la violence que Camus se montre le plus acharné. À aucun moment, il ne dissimule son aversion pour ce qu'il considère comme une démesure. Sur ce point, il ne craint pas de heurter de front cet esprit sectaire passionné et fanatique que l'on trouve d'ordinaire chez les professionnels de la révolte qui condamnent la mesure et qui prêchent l'engagement à fond et sans limite. Avec cette lucidité qui lui est coutumière, plus que tout autre, il sent tous les dangers de ce mal contagieux. Pour sortir de l'impasse d'une réaction en chaîne, causée par le moindre acte de violence, il conseille comme antidote au révolté de faire un effort surhumain pour préserver dans l'action le sens de la justice et la conscience des conséquences. En somme, même dans le feu de l'action, le révolté authentique, selon lui, doit rester *un homme* et se laisser guider par la raison et non par la passion aveugle.

30. *Ibid.*, p. 701.

31. *Loc. cit.*

À ce propos Camus, dans *Actuelles*, cite cette boutade tristement célèbre qu'il attribue à Goering : «Quand on me parle d'intelligence, je sors mon revolver[32].» Face à ce mépris où le violent tient en général l'intelligence, Camus exalte l'idée que *la raison froide* doit commander l'action chez l'homme lucide. Car c'est elle qui lui permet de déterminer où est la mesure, la justice, et l'empêche de courir à sa destruction, en s'adonnant à des mouvements irréfléchis, inintelligents. Oubliant pour un court moment le scepticisme foncier qu'il a toujours marqué à l'égard de la raison humaine, il affirme sa confiance dans l'avènement d'une ère idéale : «Ce n'est pas la haine qui parlera demain, mais la justice elle-même, fondée sur la mémoire[33].» Ainsi donc, à l'encontre des révolutionnaires qui combattent «avec les seules ressources de la colère aveugle, attentifs aux armes et aux coups d'éclat plutôt qu'à l'ordre des idées, entêtés à tout brouiller, à suivre [leur] pensée fixe[34]», le révolté véritable, pour Camus, agira sous la dictée de l'intelligence et de la raison, d'où procède le sens de la mesure, de la limite et de la relativité de l'action entreprise.

C'est que, dans la pensée camusienne, la mesure n'est pas le contraire de la révolte. À l'encontre de la plupart des révolutionnaires contemporains pour qui révolte et violence sont inséparables, l'auteur de *L'Homme révolté* soutient que «c'est la révolte qui est mesure, qui l'ordonne, la défend et la recrée à travers l'Histoire et ses désordres[35]». À son sens, la mesure ainsi née de la révolte ne peut donc survivre que par la révolte. Elle est un conflit constant, perpétuellement suscité et maîtrisé par l'intelligence, une tension continuelle :

32. «Défense de l'intelligence» dans II : *Actuelles I*, p. 315.

33. «Le temps du mépris» dans II : *Actuelles I*, p. 259.

34. II : *Lettres à un ami allemand* (Deuxième lettre, décembre 1943), p. 231.

35. II : *L'Homme révolté*, p. 704.

> Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde, elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres. La révolte, la séculaire volonté de ne pas subir dont parlait Barrès, aujourd'hui encore, est au principe de ce combat. Mère des formes, source de vraie vie, elle nous tient toujours debout dans le mouvement informe et furieux de l'histoire[36].

Ainsi que l'implique ce passage, la révolte n'est pas une attitude ou une action facile. Elle présuppose réflexion, intelligence, lucidité et maîtrise de soi. Elle exige refus du mensonge, inquiétude de la justice et souci de la liberté d'autrui. Elle impose à l'esprit, à la conscience, une perpétuelle tension. Ce n'est ni plus ni moins, comme nous le disions plus haut, qu'une «ascèse», avec tout ce que cela comporte et exige.

Bien plus, dans la pensée de Camus, la révolte sincère et authentique se présente nécessairement comme une prise de position en faveur de la vie et non du meurtre. Elle ne saurait pactiser avec la violence qui détruit le bien le plus précieux de l'homme : son existence. Voilà pourquoi l'auteur de *L'Homme révolté* affirme dans les dernières pages de son essai que «la révolte ne peut se passer d'un étrange amour[37]». Car «la révolte est amour et fécondité ou elle n'est rien[38]».

Qu'est-ce à dire sinon que la vraie révolte n'est pas uniquement conscience des droits du révolté lui-même, mais également de ceux des autres :

> Loin de revendiquer une indépendance générale, le révolté veut qu'il soit reconnu que la liberté a ses limites partout où se

36. *Loc. cit.*

37. *Ibid.*, p. 707.

38. *Loc. cit.*

> trouve un être humain, la limite étant précisément le pouvoir de révolte de cet être. La raison profonde de l'intransigeance révoltée est ici. Plus la révolte a conscience de revendiquer une juste limite, plus elle est inflexible. Le révolté exige sans doute une certaine liberté pour lui-même; mais en aucun cas, s'il est conséquent, le droit de détruire l'être et la liberté de l'autre. Il n'humilie personne. La liberté qu'il réclame, il la revendique pour tous; celle qu'il refuse, il l'interdit à tous[39].

Il en résulte que la révolte camusienne tire sa valeur non seulement de son refus du poids qui accable l'individu, mais encore de celui qui asservit l'homme. Camus insiste sur l'idée que le révolté authentique ne peut prétendre succéder à ceux qu'il combat sans compromettre la pureté de sa révolte. Le vieux système mensonger du monde «deux poids, deux mesures» est justement ce qu'il refuse et ce qui constitue l'objet même de sa révolte. En conséquence, sa protestation n'est pas individuelle, mais se fait contre les conditions communes et intolérables faites aux exploités, aux humiliés et aux opprimés de toutes sortes :

> Ceux qui ne trouvent de repos ni en Dieu ni en l'histoire se condamnent à vivre pour ceux qui, comme eux, ne peuvent pas vivre : pour les humiliés. Le mouvement le plus pur de la révolte se couronne alors du cri déchirant [...] : *s'ils ne sont pas tous sauvés, à quoi bon le salut d'un seul*[40] !

Ainsi le désir du révolté authentique n'est pas d'abattre l'oppression pour en créer une nouvelle forme à son profit, car «la révolte, oublieuse de ses généreuses origines, [qui] se laisse contaminer par la [violence], nie la vie, court à la destruction [...]. Elle n'est plus révolte ni révolution, mais rancune et tyrannie[41]».

39. *Ibid.*, p. 688.

40. *Ibid.*, p. 707. C'est moi qui souligne.

41. *Loc. cit.*

En outre, ce sens de la mesure est, aux yeux de Camus, indispensable au révolté authentique. Car c'est grâce à elle que ce dernier arrivera à limiter les pouvoirs que la révolte aura mis à sa disposition et à maîtriser les tendances de violence innées qu'il pourrait encore entretenir à l'égard des vaincus. En ce sens, si l'homme révolté, en prenant la place de ceux qu'il a combattus, hérite de leur démesure et de leur violence, il enlève toute valeur à sa révolte et en perd d'un coup tout le bénéfice. Car, en lui, comme chez ceux qu'il gouverne désormais, il trahit l'élan qui l'avait suscitée. Et il ne reste plus en lui ainsi qu'en ceux qui le suivent que la démesure, traduite en tyrannie et en terreur et dont le but est de forcer la volonté d'autrui, ce qui est contraire, bien entendu, au principe de liberté pour tous que préconise la véritable révolte.

On ne saurait trop le souligner, cet appel à la mesure que lance Camus dans la révolte, ne doit pas être interprété comme un manque de courage ou de conviction dans le refus qu'il faut opposer au mal. Sa mise en garde contre la violence et la démesure s'inspire davantage de principes moraux et métaphysiques. Surtout, elle résiste à cette volonté d'absolu qui entache tout acte de révolte dénué de limite. Dans un langage tout autant éloigné de la phraséologie naïve que du réalisme brutal, voici ce qu'il dit à ce sujet :

> *La mesure* [...] nous apprend qu'il faut une part de réalisme à toute morale : *la vertu* toute pure est meurtrière, et qu'il faut une part de morale à tout réalisme : *le cynisme* est meurtrier. C'est pourquoi le verbiage humanitaire n'est pas plus fondé que la provocation cynique. L'homme enfin n'est pas entièrement *coupable*, il n'a pas commencé l'histoire, ni tout à fait *innocent* puisqu'il la continue. Ceux qui passent cette limite et affirment son innocence totale finissent dans la rage de la culpabilité définitive. La révolte nous met au contraire sur le chemin d'une culpabilité *calculée*. Son seul espoir, mais invincible, s'incarne à la limite dans des meurtriers innocents[42].

Donc, contrairement à bien des professionnels de la violence et de la révolution, Camus reste persuadé que la révolte authentique doit respecter une morale fondée sur des valeurs indispensables comme la liberté et la justice pour tous, le droit également de tous à la vie et au bonheur. Ainsi qu'il le déclare très clairement : «La valeur positive contenue dans le premier mouvement de révolte suppose le renoncement à la violence de principe [...], car une action qui, pour réussir, suppose un cynisme de la violence nie [...] la révolte elle-même[43].» D'après lui encore, «la liberté la plus extrême, celle de tuer, n'est pas compatible avec les raisons de la révolte[44]».

III

On le voit, la mesure et la non-violence sont, dans la conception camusienne, indispensables à la révolte authentique. Néanmoins, si les arguments de l'écrivain nous touchent par leur sincérité et leur noblesse, ils sont loin, nous l'avons dit, d'avoir eu le don d'emporter l'adhésion de ses censeurs. Au contraire, la position de Camus, selon eux, paraît plutôt intenable et pose à l'esprit réfléchi une foule d'objections. En effet, cette mesure, invoquée avec tant de force, est-elle possible? Ne va-t-elle pas enlever à la révolte sa dureté, émousser sa puissance de choc? En outre, Camus, en soutenant sa nécessité devant certaines circonstances inévitables exigeant son usage, ne va-t-il pas se trouver seul, à mi-chemin, transfuge pour les uns, traître pour les autres, incompris de tous? Après tout, une révolte qui préconise la non-violence, la mesure, la limite peut-elle être considérée comme beaucoup plus qu'*un mot* employé arbitrairement ou par habitude pour masquer la lâcheté, la peur de l'engagement?

42. *Ibid.*, p. 699-700. C'est moi qui souligne.

43. *Ibid.*, p. 690.

44. *Ibid.*, p. 686.

Comme toujours, quand on touche un point de la pensée de Camus, il convient d'établir des nuances, de faire des distinctions pour arriver à saisir cette pensée dans sa complexité véritable, car un schéma simplifié finit par la trahir et la falsifier.

Voilà pourquoi — avant même d'essayer de répondre à ces objections ou d'expliquer les fines nuances de la pensée camusienne — il est nécessaire de voir en quoi consistent les principes de base de sa conception. En effet, il n'est nullement indifférent de savoir que, si Camus se prononce nettement en faveur de la non-violence, en réalité il considère *le principe de non-violence absolue* autant que *de violence absolue* comme des positions également critiquables :

> La non-violence absolue fonde négativement la servitude et ses violences; la violence systématique détruit positivement la communauté vivante et l'être que nous en recevons. Pour être fécondes, ces deux notions doivent trouver leurs limites[45].
>
> Je crois que la violence est inévitable [...]. Je ne dirai donc point qu'il faut supprimer toute violence, ce qui serait souhaitable, mais utopique, en effet[46].

C'est que l'homme, pour Camus, ne vit pas sur les cimes de l'absolu; il doit descendre dans les contingences de la vie quotidienne et respecter les lois de la relativité et des limites qui gouvernent la réalité. Qu'est-ce à dire sinon que Camus, tout en étant *en théorie* pour la non-violence, est, pourtant, le premier à admettre qu'*en pratique*, dans la vie concrète, la violence est parfois «existentiellement inévitable» car, comme il n'a pas peur de le constater, «seule

45. *Ibid.*, p. 695.

46. II : «Réponse de Camus à Emmanuel d'Astier de la Vigerie», p. 355.

dans le monde d'aujourd'hui une philosophie de l'éternité peut justifier la non-violence[47]».

C'est que — ne l'oublions pas — *le mal*, pour le romancier de *La Peste*, est une réalité, une fatalité inhérente à la condition humaine. Croire qu'il puisse être supprimé complètement, c'est beaucoup plus dangereux qu'une simple utopie : c'est avoir la tentation d'utiliser des moyens totalitaires pour faire triompher le *bien absolu*, ce qui est, en réalité, *retourner au mal* et l'étendre, au lieu de le combattre. Au contraire, le vrai révolté, selon Camus, est un être lucide. Il est conscient du mal qui l'environne dans un monde absurde. Il n'est pas moins conscient du mal qui est inhérent à sa condition propre de créature humaine. Et c'est contre le mal sous toutes ses formes que bute sa révolte. Voilà pourquoi :

> S'il y a révolte, c'est que le mensonge, l'injustice et la violence font, en partie, la condition du révolté. Il ne peut donc prétendre *absolument* à ne point tuer ni mentir sans renoncer à sa révolte, et accepter une fois pour toutes le meurtre et le mal. Mais il ne peut non plus accepter de tuer et mentir, puisque le mouvement inverse qui légitimerait meurtre et violence détruirait aussi les raisons de son insurrection[48].

Rigoureuse dialectique qui montre bien que si *le mal* (autrement dit, *la violence* ici) ne peut être accepté et doit être repoussé avec horreur, il est cependant inévitable, puisqu'il est parfois présent en l'homme, indépendamment de son libre arbitre. Camus a donc raison de croire que «le révolté ne peut [...] trouver le repos. *Il sait le bien et fait malgré lui le mal*[49]».

47. Il : *L'Homme révolté*, p. 690.

48. *Ibid.*, p. 689.

49. *Loc. cit.* C'est moi qui souligne.

Ainsi, devant le dilemme violence ou non-violence, le révolté choisira dans son action la violence limitée lorsqu'elle est inévitable. S'il doit agir en révolutionnaire, il le fera, mais ici encore sous certaines conditions. À l'encontre donc de ce qu'on pourrait croire de prime abord, Camus reconnaît que la violence est parfois nécessaire, mais, pour lui, la violence «doit [...] conserver *son caractère provisoire d'effraction*, être toujours liée, si elle ne peut être évitée, à une responsabilité personnelle, à un risque immédiat[50]».

Ailleurs, il précise que les cas d'effraction à la violence doivent demeurer, en principe, exceptionnels et limités, même s'ils doivent être utilisés en fait : «Il faut apporter une limitation à la violence, la cantonner dans certains secteurs quand elle est inévitable, amortir ses effets terrifiants en l'empêchant d'aller jusqu'au bout de sa fureur[51].» En outre, «la violence ne peut être qu'une limite extrême qui s'oppose à une autre violence, par exemple dans le cas de l'insurrection[52]». De même, ajoute-t-il, que le révolté authentique refusera d'avance «la violence au service d'une doctrine ou d'une raison d'État[53]», car «l'action révoltée authentique ne consentira à s'armer que pour des institutions qui limitent la violence, non pour celles qui la codifient. Une révolution ne vaut la peine qu'on meure pour elle que si elle assure sans délai la suppression de la peine de mort; qu'on souffre pour elle la prison que si elle refuse d'avance d'appliquer des châtiments sans terme prévisible[54]».

50. *Ibid.*, p. 695.

51. Il : «Réponse de Camus à Emmanuel d'Astier», p. 355-356.

52. Il : *L'Homme révolté*, p. 695.

53. *Loc. cit.*

54. *Loc. cit.*

Comme le prouvent bien ces passages, la violence, pour Camus, — dans le court moment où elle doit s'exercer, lorsque «l'excès de l'injustice rend la [non-violence] impossible[55]» — obéira non à une idéologie, mais *aux valeurs humaines* et *aux institutions qui l'expriment*. En d'autres termes, la révolte étant, dans son principe, protestation contre la mort, doit refuser la légitimation du meurtre. D'autre part, la révolte étant exigence de liberté, il lui faut respecter l'individualité et la liberté d'autrui. Ce sont là des *limites* que la révolte ne saurait mépriser ou ignorer sans perdre sa pureté, son authenticité. En somme, la vraie position camusienne, devant la problématique de violence et de non-violence dans la révolte, se résume ainsi : la révolte authentique doit être mesurée, non violente; mais au cas où la non-violence est impossible, où le révolté «ne peut pas toujours ne point tuer, directement ou indirectement, il peut mettre sa fièvre et sa passion à diminuer la chance du meurtre autour de lui. Sa seule vertu sera [...], enchaîné au mal, de se traîner obstinément vers *le bien*[56]».

En définitive, la violence, aux yeux de Camus, reste donc toujours à la fois inévitable et injustifiable. Le révolté authentique doit lui conserver toujours «son caractère d'effraction provisoire», «son caractère de rupture, de crime» et s'arranger pour la resserrer dans les limites du possible.

* * *

Parmi les œuvres de Camus, il s'en trouve deux : *Lettres à un ami allemand* et *Les Justes*, qui non seulement illustrent la position camusienne, mais précisent sa pensée sur ce problème délicat.

55. *Loc. cit.*

56. *Ibid.*, p. 689.

Dans *Lettres à un ami allemand*, l'écrivain justifie l'obligation qu'avait le révolté français de se jeter dans le combat et même d'employer la violence contre les troupes allemandes de la guerre et de l'occupation. D'après lui, le révolté français n'avait plus le choix des moyens : à la force meurtrière et sanglante de l'ennemi, il ne pouvait qu'opposer la force, ce qui s'accordait mal, bien entendu, à sa conception d'une révolte non violente. Sur ce point, pourtant, il s'est exprimé avec une parfaite clarté :

> La situation nous imposait de nous battre, malgré tout, contre les Allemands. Par le simple fait que nous vivions, que nous espérions et que nous luttions, il nous a bien fallu affirmer quelque chose[57].

Mais, ici encore, il convient de bien comprendre l'attitude de Camus à l'égard de la violence. Car s'il approuve le révolté français dans la lutte violente que celui-ci mène contre l'ennemi, il soutient que le Français ne devait pas oublier — même au plus fort du combat — qu'il a beaucoup de choses en commun avec l'Allemand. Ce dernier est sans doute l'ennemi, celui qu'il faut combattre. Mais, pas un instant, le vrai révolté ne doit oublier qu'il est aussi un être vivant avec lequel il partage la condition humaine :

57. Il : *Lettres à un ami allemand* (Deuxième lettre, décembre 1943), p. 232. Ailleurs, Camus parlant des Français obligés de faire la guerre, écrivait : «Des hommes, naturellement (p. 1488) pacifiques par métier et par conviction, qui détestaient la guerre et se refusaient de haïr aucun peuple, ont été forcés, dans les années 40, à la guerre. Pour que quelque chose soit alors sauvé du désastre, ils n'ont pu qu'essayer de ne pas céder à la haine. Un déchirement vécu de façon si extrême mérite au moins la considération. [...] Oui, si *jamais combat fut droit*, ce fut bien celui-là où l'on entrait après avoir fait la preuve qu'on ne l'avait pas voulu. [...] D'une certaine manière, on nous avait contraints à la bonne cause.» Il : *Préface à L'Allemagne vue par les écrivains de la résistance française* de Konrad Bieber (Genève, Droz, 1954, p. 1487-1488). Camus, faisant encore allusion à sa participation aux événements des années 40, parlera de «cette expérience d'un grand désir de paix trahi, et contraint à une guerre insupportable». (*Ibid.*, p. 1488).

> Dans le temps même, écrit le Français, où je jugerai votre atroce conduite, je me souviendrai que vous et nous sommes partis de la même solitude, que vous et nous sommes avec toute l'Europe dans la même tragédie de l'intelligence. Et malgré vous-même je vous garderai le nom d'homme[58].

Ce respect de la *personne humaine* ne se dément jamais chez le vrai révolté camusien. Et s'il faut appliquer à l'ennemi une loyauté dont il ne semble pas digne, cela ne fait qu'augmenter la nécessité de la révolte, de la lutte pour sauvegarder des principes, des valeurs immuables. Nous l'avons déjà vu, il ne saurait y avoir «deux poids et deux mesures». Peu importe si l'ennemi ne suit pas l'exemple qui lui est donné. Ce qui compte, c'est que le révolté qui, par principe, réclame ses droits, reste conséquent avec lui-même : «Pour être fidèles à notre foi, déclare le Français, nous sommes forcés de respecter en vous ce que vous ne respectez pas chez les autres[59].» À travers le Nazi, ces paroles s'adressent à l'Allemand, et bien plus encore, à l'homme tout court, sans distinction de race ou de nationalité. Le révolté authentique refuse de condamner l'homme en son âme et conscience. L'on sent que sa violence ne se porte pas sur l'Allemand, sur l'homme, mais sur le Nazi.

À l'encontre donc d'un ennemi sans scrupules, sans foi ni loi, le vrai révolté comprend la nécessité de surmonter l'aveuglement de la colère et de la haine. Si, finalement, il se voit dans l'obligation de recourir à la violence, au meurtre, c'est parce qu'il ne peut agir autrement : «Il nous a fallu, écrit le révolté français à son ami allemand, entrer dans votre philosophie, accepter de vous ressembler un peu[60].» Et, plus loin, il précise avec amertume :

58. *Ibid.* (Quatrième lettre, juillet 1944), p. 242.

59. *Loc. cit.*

60. *Loc. cit.*

«Nous avons été obligés de vous imiter *afin de ne pas mourir*[61].»

Ainsi donc, obligé de «renoncer à la haine où [il] tenait toute guerre[62]», le révolté ne peut éviter de suivre cette règle de la thérapeutique qui veut que la guérison s'achète au prix du sang versé au cours de l'opération. N'ayant le choix ni des armes, ni des moyens, il tient quand même à proclamer, à chaque coup qu'il assène, qu'il ne fait que suivre les règles inhumaines d'un jeu qu'il condamne. Cette amertume persistera chez le révolté français jusqu'à sa dernière lettre à l'ami allemand car, comme il le dit, il «sait de science certaine que la haine et la violence sont choses vaines par elles-mêmes[63]» et que «c'est une naïveté criminelle qui croit encore que le sang peut résoudre des problèmes humains[64]».

Comme on peut le voir, jusque dans cette guerre où la violence ne s'est plus laissé refréner, l'homme révolté de Camus garde la lucidité, la pureté, le sens de la mesure et des limites. À chaque pas, il se demande *s'il agit en accord* avec ses principes. À mesure qu'il avance dans la voie de la liberté, sa mansuétude, sa générosité s'accroissent au-delà de ce que l'on pourrait attendre d'un combattant, d'un révolté. S'il ne peut tout à fait éviter l'usage de la force violente, il faut du moins lui accorder qu'il ne s'en sert qu'à contrecœur, comme une fatalité inéluctable à laquelle il ne saurait échapper. Ainsi que Camus le fait dire au révolté français :

> Nous avons admis l'idée que, dans certains cas, *le choix est nécessaire*. Mais notre choix n'aurait pas plus d'importance

61. *Loc. cit.* C'est moi qui souligne.

62. *Ibid.* (Première lettre, juillet 1943), p. 223.

63. *Ibid.* (Première lettre, juillet 1943), p. 222.

64. II : *Actuelles I*, p. 178.

> que le vôtre s'il n'avait pas été fait dans la conscience qu'il était inhumain et que les grandeurs spirituelles ne pouvaient se séparer[65].

Ce texte est plein d'enseignements et prouve bien que, quand l'usage de la violence s'avère nécessaire, l'on retrouve toujours chez le révolté camusien la volonté de garder la lutte à un niveau humain, ce qui présuppose le contrôle des passions et des instincts irrationnels. Sur ce point, Camus ne s'est jamais démenti. Et ce qui fait la force de ses écrits, c'est bien leur effort inlassable de préserver les droits sacrés de l'homme, de la personne humaine. Voilà pourquoi même si l'homme révolté ne peut pas toujours éviter la violence, il peut et doit, selon l'éthique camusienne, chercher par tous les moyens à résorber les risques «de meurtre autour de lui[66]». En somme, une fois de plus, la révolte mesurée cherche le moindre mal, en refusant aussi bien de choisir le pire que d'accepter purement et simplement l'abstention. Car il importe de rechercher d'une façon obstinée plus de justice et de liberté pour tous, sans rien «ajouter à l'atroce misère de ce monde[67]».

Il ressort donc de tout ceci que le révolté authentique — loin d'être un défaitiste, un abstentionniste — doit être considéré comme un homme d'action, un homme de devoir. Devant la sombre détermination de faire valoir ses droits d'homme libre, le révolté renonce temporairement à ses objections de principe contre la violence. La grave conscience de faire un devoir auquel il ne peut moralement se dérober l'emporte sur toute autre considération. En face du choix où il est acculé, révolte ou esclavage, il réussit, sinon à triompher complètement de ses scrupules,

65. Il : *Lettres à un ami allemand* (Troisième lettre), p. 235.

66. Il : *L'Homme révolté*, p. 689.

67. Il : *Lettres à un ami allemand* (Première lettre, juillet 1943), p. 223.

du moins à «faire taire sa passion de l'amitié[68]», son goût de la non-violence. Adossé au mur, il n'a plus peur d'opposer la violence à la violence, la force à la force, même si elle est meurtrière. Seulement, même dans le feu de l'action, il entend agir d'une façon lucide et consciente, humaine et morale, sans se laisser emporter aux extrémités faciles des émotions incontrôlables, de l'agressivité bestiale.

* * *

La pièce intitulée *Les justes* nous renseigne également sur l'éthique de la violence dans la révolte camusienne. En effet, elle ne montre pas seulement que la violence inévitable doit être limitée, elle reconnaît surtout la culpabilité inhérente à tout acte de violence et l'exigence d'une certaine réparation pour conserver la pureté dans la révolte.

Le héros des *Justes*, Kaliayev, nous montre bien la lutte douloureuse, les hésitations torturantes par où doit passer le révolté authentique avant de se décider au meurtre et à l'assassinat. Pour Kaliayev, le meurtre reste le meurtre et *rien* ne peut justifier cette violence. Tout en protestant de son aversion pour l'acte de violence qui lui est imposé par les circonstances, il accomplit quand même la mission qui lui est confiée. Comme il le déclare à la Grande-Duchesse qui lui rend visite en prison : «Je vous jure que je n'étais pas fait pour tuer[69].» «Mais c'est cela l'amour, tout donner, tout sacrifier sans espoir de retour[70].» Il convient de noter que si Kaliayev consent à *tuer* d'abord et à *mourir* ensuite, ce n'est ni pour une idée, ni pour une idéologie.

68. *Loc. cit.*

69. I : *Les Justes*, p. 350.

70. *Ibid.*, p. 351.

Sans hésitation, il pourrait reprendre à son compte les paroles de Rambert dans *La Peste* :

> J'en ai assez des gens qui meurent pour une idée. Je ne crois pas à l'héroïsme, je sais que c'est facile et j'ai appris que c'était meurtrier. *Ce qui m'intéresse, c'est qu'on vive et qu'on meure de ce qu'on aime*[71].

Nulle part mieux que dans ce passage, Camus ne fait autant ressortir le contraste existant entre la véritable révolte qui est amour de l'homme, et la révolte meurtrière et violente qui est conséquence logique de l'idéologie. Contrairement à beaucoup de penseurs de son époque, il n'a jamais pu finir par admettre la légitimation rationnelle de la violence dans la révolte au nom d'une idéologie qui justifierait les moyens par la fin. Car, si haute que soit la fin, elle ne peut tolérer en toute conscience, dit-il, «les camps d'esclaves sous la bannière de la liberté, les massacres justifiés par l'amour de l'homme ou le goût de la surhumanité[72]». L'histoire contemporaine, comme le montre bien *L'Homme révolté*, nous offre, hélas, trop d'exemples de ces rationalisations illégitimes, où «l'action n'est plus qu'un calcul en fonction des résultats, non des principes[73]» et où «le vainqueur a toujours raison[74]» :

> Nous vivons [affirme Camus] dans la terreur parce que nous vivons dans le monde de l'abstraction, celui des bureaux et des machines, des idées absolues et du messianisme sans nuances. Nous étouffons parmi les gens qui croient avoir absolument raison, que ce soit dans leurs machines ou dans leurs idées[75].

71. I : *La Peste*, p. 1351.

72. II : *L'Homme révolté*, p. 413.

73. *Ibid.*, p. 542.

74. *Ibid.*, p. 544.

75. II : «Ni victimes, ni bourreaux», p. 332.

Il en résulte que la révolte authentique ne peut se passer d'un «étrange amour» pour l'homme. Elle refuse le salut et les paradis hypothétiques, promis par certaines idéologies ou par l'Histoire, s'ils doivent être payés de la haine, de la violence et de l'injustice. C'est que l'honneur de la révolte, affirme Camus, est de «tout distribuer à la vie présente et à ses frères vivants [...]. La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent[76]». Si Kaliayev s'engage donc dans l'action révolutionnaire, c'est parce qu'il aime les hommes et veut améliorer leur condition dans la société et dans le monde. Mais, pour ce faire, il n'entend pas renier la justice. Comme il l'explique :

> Moi, j'aime ceux qui vivent *aujourd'hui* sur la *même terre que moi*, et c'est eux que je salue. C'est pour eux que je lutte et que je consens à mourir. Et *pour une cité lointaine*, dont je ne suis pas sûr, je n'irai pas frapper le visage de mes frères. *Je n'irai pas ajouter* à l'injustice vivante pour une justice morte[77].

En somme, qu'est-ce à dire, sinon que, pour le révolté camusien, «il n'y a pas de salut individuel, ni de bonheur dans la solitude; la justice est d'être heureux tous ensemble et ce paradis humain n'admet pas de réprouvés[78]». Les hommes sont solidaires. Il n'est donc pas possible de vouloir le bonheur, la justice et la liberté pour les uns au détriment des autres. Au fond, que peut valoir une justice sans amour et sans liberté pour tous?

Rien donc d'étonnant à ce que Kaliayev, après s'être acquitté de sa mission en jetant la bombe qui devait tuer le Grand-Duc Serge, accepte de mourir sur l'échafaud et refuse le pardon de la Grande-Duchesse. C'est qu'il tient à

76. II : *L'Homme révolté*, p. 707.

77. I : *Les Justes*, p. 339.

78. Pierre-Henri Simon, *Théâtre et destin* (Paris, A. Collin, 1959), p. 208.

témoigner d'une part qu'il n'est pas tout à fait innocent et que, *d'autre part*, le meurtre ne se justifie que s'il se rachète par la mort du meurtrier. En effet, contraint d'être un assassin pour le salut de l'humanité, il n'a quand même aucun doute sur sa culpabilité. Au seuil de cette catastrophe, il n'espère plus qu'une seule chose, que le sacrifice de sa vie pourra redonner une certaine pureté à son acte. Bref, «tuer pour la justice et mourir pour se purifier d'avoir tué[79]», c'est, pour Kaliayev, *la seule façon* d'assurer l'innocence et la pureté de sa révolte.

Dès lors l'intérêt des *Justes* dans le problème éthique posé par la violence nécessaire, c'est de montrer la situation complexe et presque insoluble que doit affrontrer souvent le révolté authentique qui ne peut ni tuer sans renier, ni s'abstenir de tuer sans abdiquer. Ainsi que le dit Camus en parlant de ces «justes» : «Un si grand oubli de soi-même, allié à un si profond souci de la vie des autres, permet de supposer que ces meurtriers délicats ont vécu le destin révolté dans sa contradiction la plus extrême. On peut croire qu'eux aussi, tout en reconnaissant le caractère inévitable de la violence, avouaient cependant qu'elle est injustifiée. *Nécessaire et inexcusable*, c'est ainsi que *le meurtre* leur apparaissait[80].» C'est également l'illustration pathétique du drame de conscience chez le véritable défenseur de la justice qui se voit dans l'obligation de recourir à des moyens violents et injustes pour l'instaurer. Les seules issues qui restent donc au révolté pur quand la violence s'avère inévitable, c'est *d'abord* de «limiter les dégâts», comme le fait Kaliayev en refusant de jeter, à la première occasion, une bombe qui tuerait inutilement des innocents, ce qui revient à admettre que toute violence n'est pas permise et doit être mesurée. Ensuite, c'est de payer de sa

79. *Ibid.*, p. 210.

80. II : *L'Homme révolté*, p. 575.

propre vie le meurtre qu'il aura été obligé de commettre. «Celui qui tue, écrit Camus, doit payer de sa personne[81]», car «quand les principes défaillent, les hommes n'ont qu'une manière de les sauver, et de sauver leur foi, c'est de mourir pour eux[82]». Ailleurs explique-t-il encore :

> Au niveau de l'histoire, comme dans la vie individuelle, le meurtre est ainsi une exception désespérée ou il n'est rien. L'effraction qu'il effectue dans l'ordre des choses est sans lendemain. Il est insolite et ne peut donc être utilisé, ni systématique, comme le veut l'attitude purement historique. Il est la limite qu'on ne peut atteindre qu'une fois et après laquelle il faut mourir. Le révolté n'a qu'une manière de se réconcilier avec son acte meurtrier s'il s'y est laissé porter : accepter sa propre mort et le sacrifice. Il tue et meurt pour qu'il soit clair que le meurtre est impossible. Il montre alors qu'il préfère en réalité le *Nous sommes* au *Nous serons*[83].

C'est bien en tout cas la situation des meurtriers délicats : incapables de justifier le meurtre qu'ils trouvaient pourtant nécessaire, ils ont imaginé de se donner eux-mêmes en justification et de répondre par le sacrifice personnel à la question qu'ils se posaient, car «nul n'[a] le droit d'attenter à l'existence d'un être sans accepter immédiatement sa propre disparition[84]». Pour eux comme pour tous les révoltés jusqu'à eux, le meurtre s'est identifié au suicide : «Une vie, pensent-ils, est alors payée par une autre vie et, de ces deux holocaustes, surgit la promesse d'une valeur[85]».

De tout ceci il résulte que l'usage de la force et de la violence chez le vrai révolté est le fruit de longs et pénibles

81. *Ibid.*, p. 451.

82. *Ibid.*, p. 537.

83. *Ibid.*, p. 685-686.

84. Il : *Actuelles II* (Lettres sur la révolte), p. 747.

85. Il : *L'Homme révolté*, p. 575-576.

débats intérieurs. Le «Juste» finit par s'y résigner, mais c'est *à contrecœur*. La violence meurtrière lui répugne, va contre ses principes et il ne croit pas à son efficacité pour instaurer le règne de la liberté et de la justice dans le monde, car même si «une vie est payée par une autre vie[86]», il restera toujours vrai cependant, pour Camus, «qu'une vie ravie ne vaut pas une vie donnée[87]».

IV

À l'encontre du révolté camusien, il est intéressant de faire remarquer que le véritable héros sartrien ne se fait pas de scrupules sur les choix des moyens dans son action. C'est que, pour Sartre, le révolté trop préoccupé de pureté et de valeurs morales est un être timoré dont il faut se méfier. Sa position est en réalité celle-ci : étant donné que Dieu n'existe pas, le problème du bien et du mal, tout autant que celui de la violence dans la révolte, *ne se posent même pas* et ne peuvent que stériliser, paralyser l'action révolutionnaire. Voilà pourquoi Sartre, à l'opposé de Camus, n'éprouve que mépris pour les révolutionnaires «aux mains propres» qui se soucient trop d'honneur, de dignité et de valeurs morales. À son sens, ces «Révoltés» ne vivent pas dans la réalité, ne s'engagent pas dans l'Histoire, mais sont des rêveurs, des idéalistes isolés dans la «République des Belles Âmes».

Camus n'ignorait pas cette façon de concevoir la révolte, mais trop lucide sur ses conséquences, il lui a toujours refusé son assentiment :

> Faute de *valeur supérieure* qui oriente l'action, on se dirig[e] dans le sens de l'efficacité immédiate. Rien n'étant vrai ni faux, bon ou mauvais, la règle sera de se montrer le plus efficace,

86. *Ibid.*, p. 576.

87. *Chroniques II*, p. 199.

> c'est-à-dire *le plus fort*. Le monde alors ne sera plus partagé en justes et en injustes, mais en maîtres et en esclaves. Ainsi [...], au cœur de la négation et du nihilisme, le *meurtre a sa place privilégiée*[88].

Cette divergence de vues entre Camus et Sartre sur le problème de la violence, bien entendu, marque sans conteste ce qui les sépare. Mais elle souligne, en outre, combien Camus, tout en s'intéressant aux problèmes les plus actuels de la société contemporaine, était surtout préoccupé de leur apporter des solutions conformes à la morale.

Voilà pourquoi, si l'on peut dire que, pour Camus, la révolte est indubitablement l'idée maîtresse de sa pensée, encore convient-il de préciser que «tout n'est pas permis» dans la révolte camusienne. Comme nous venons de le voir, le dilemme violence ou non-violence dans la révolte est un *problème éthique sérieux* que le révolté camusien ne peut en toute lucidité ignorer s'il entend conserver à la révolte son «authenticité première». Le début de *L'Homme révolté* nous le laisse clairement entendre :

> La question est de savoir [...] si toute révolte doit s'achever en justification du meurtre universel, ou si, au contraire, sans prétention à une impossible innocence, elle peut découvrir le principe d'une culpabilité raisonnable[89].

C'est donc *sur le plan de la morale* que se place d'emblée Camus dans son essai sur la révolte. À son avis, ce point de vue supplante celui de l'efficacité où Sartre et beaucoup d'autres[90] préfèrent envisager la question, ce

88. II : *L'Homme révolté*, p. 415.

89. *Ibid.*, p. 420.

90. Ainsi voici ce que Frantz Fanon soutient : «La violence des victimes est toujours une affirmation purificatrice.» *Les Damnés de la terre*, Paris, François Mas-

qui explique toutes les objections qui ont été soulevées par sa conception d'une révolte innocente et pure. «Ni victimes, ni bourreaux[91]», telle est, en définitive, *la gageure* que doit soutenir le révolté camusien. Car son but, en fin de compte, est avant tout d'améliorer la condition de l'homme, victime d'injustices et d'oppressions, et non de continuer l'œuvre de destruction universelle entreprise par les tyrans et les meurtriers professionnels.

Bien entendu, chacun est libre de refuser une telle conception qui, à la vérité, ne prétend nullement apporter une solution définitive au problème de la violence et de la non-violence dans la révolte. En effet, la position de Camus sur ce problème épineux — loin d'être absolue et catégorique — se présente, nous l'avons vu, toute en nuances et en distinctions. De telle sorte qu'il est également erroné d'affirmer que Camus est tout à fait *pour* ou tout à fait *contre* la violence dans la révolte. La vérité semble bien être la suivante : d'une façon générale, la violence répugne à Camus qui croit qu'il est préférable de l'éviter. Cependant, il est obligé d'admettre que parfois, la violence devient inévitable et, dans ces conditions, il se voit dans la nécessité de tolérer son utilisation *relative et limitée*, en nous mettant en garde contre les risques d'abus faciles de ce moyen, somme toute meurtrier et, partant, inhumain, pour celui qui croit encore à la justice et à la liberté pour tous. En définitive, on peut dire que, pour Camus, la révolte véritable réside dans sa valeur morale positive plutôt que négative. Dépassant la colère aveugle, la violence destructrice, elle préconise davantage l'action concrète et authentique pour

pero, 1968, p. 44. Plus loin, il ajoute : «Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse [le révolté] de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux. [...] *La violence hisse le peuple à la hauteur du leader.*» (*Ibid.*, p. 51). Ici, c'est moi qui souligne.

91. Titre donné par Camus à l'un des chapitres de II : *Actuelles I*, p. 329.

autant qu'elle respecte la mesure, la limite, la raison froide et l'amour des autres.

Maintenant, croire que Camus, devant le dilemme violence ou non-violence dans la révolte, hésite, se contredit et manifeste une certaine peur de l'engagement, c'est bien mal le comprendre, ou du moins, ne pas saisir les nuances subtiles de la problématique de la violence dans l'éthique camusienne. Comme l'a fait remarquer avec justesse Gabriel Marcel, il existe certains problèmes auxquels *il est «existentiellement» impossible d'apporter une solution définitive*, c'est-à-dire «une satisfaction possible». Car «dans l'ordre du crucifiant toute satisfaction est [parfois] littéralement impensable; et *cette impensabilité est constitutive de la condition tragique de l'homme*[92]».

C'est précisément cette attitude «existentielle» que garde Camus face au problème de la violence, en refusant de se déclarer absolument *pour* ou absolument *contre*. Il est même le premier à reconnaître que, dans la révolte, il existe des paradoxes, plus précisément ce qu'il appelle «*des antinomies apparemment insolubles*[93]», dont un des modèles en politique serait justement l'opposition de la violence et de la non-violence. Sur ce point, il tombe d'accord avec Gabriel Marcel qui disait : «La crucifixion, c'est cette absence [de pouvoir s'affirmer d'une manière catégorique et sans appel sur certains problèmes] qui présente en quelque façon le caractère d'une déréliction[94].» Il est indéniable que l'attitude de Camus est celle d'un homme sincère, honnête et lucide qui se méfie autant des sentiments de lâcheté que des forces aggressives et aveugles qui ani-

92. Gabriel Marcel, «L'Homme révolté», *La Table Ronde*, n° 146, Albert Camus, février 1960, p. 91. C'est moi qui souligne.

93. Il : *L'Homme révolté*, p. 690.

94. Gabriel Marcel, art. cit., p. 91.

ment trop souvent les révoltés. C'est l'attitude d'une conscience vivante plus préoccupée de morale, de justice, de pureté que de cette sorte d'efficacité révolutionnaire, nourrie d'utopie et d'erreurs, qui, sous prétexte de libérer l'homme, le conduit presque infailliblement au despotisme, à la terreur et au meurtre universel.

Bien sûr, on peut trouver l'attitude de Camus trop sage, trop pure, trop prudente et penser avec Sartre que la révolte camusienne «s'est d'abord changée en moralisme, aujourd'hui elle n'est plus que littérature, demain elle sera peut-être immoralité[95]». Après tout, on ne saurait demander à des esprits pour lesquels la morale n'a aucun sens, aucune portée, aucun prix, de donner leur accord à une conception où le souci de l'éthique occupe une place si prépondérante. Voilà pourquoi il ne faut pas s'étonner de ce que la position camusienne sur la violence — quels que soient ses mérites par ailleurs — ne reçoive jamais de la part de ses pairs, encore moins de ses censeurs, une adhésion sans réticence ou sans réserves.

Quand tout aura été dit, cependant, on devra reconnaître en toute objectivité qu'elle a indéniablement le don de nous pousser à la réflexion, à la recherche de la vérité humaine, ce qui est loin d'être négligeable et dénué de toute valeur. Sartre lui-même, qui avait rompu avec l'auteur de *L'Homme révolté*, à la suite d'une polémique tristement célèbre[96] et qui avait souligné leur divergence d'opinions sur ce problème, devait finir par rendre cet hommage à Camus dans un article qu'il publia à l'occasion de la mort de ce dernier :

95. Jean-Paul Sartre, «Réponse à Albert Camus» dans *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 125.

96. Voir la polémique entre Camus d'une part et Sartre et Jeanson d'autre part dans *Les Temps Modernes*, n° 82, août 1952 : A. Camus, «Lettre au directeur des Temps Modernes», p. 317-333; Jean-Paul Sartre, «Réponse à Albert Camus», p. 334-353; Francis Jeanson, «Pour tout vous dire», p. 354-383.

> Nous étions brouillés lui et moi : une brouille ce n'est rien — [...] tout juste une autre manière de vivre ensemble et sans se perdre de vue dans le petit monde étroit qui nous est donné. Cela ne m'empêchait pas de penser à lui, de sentir son regard sur la page du livre, sur le journal qu'il lisait et de me dire : «Qu'en dit-il? Qu'en dit-il en ce moment?» [...] On vivait *avec ou contre sa pensée*, telle que nous la révélaient ses livres [...] *mais toujours à travers elle*. Il représentait en ce siècle, et contre l'Histoire, l'héritier actuel de cette longue lignée de moralistes dont les œuvres constituent peut-être *ce qu'il y a de plus original dans les lettres françaises*. Son humanisme têtu, étroit et pur, austère et sensuel, livrait un combat *douteux* contre les événements massifs et difformes de ce temps. Mais inversement, par l'opiniâtreté de ses refus, il réaffirmait au cœur de notre époque, contre les machiavéliens, contre le veau d'or du réalisme, *l'existence du fait moral*. Il *était* pour ainsi dire cette *inébranlable affirmation*. Pour peu qu'on lût ou qu'on réfléchît, on se heurtait *aux valeurs humaines* qu'il gardait dans son poing serré [...]. *Il fallait le tourner ou le combattre* : indispensable, en un mot, à cette tension qui fait la vie de l'esprit[97].

Que peut-on ajouter, en vérité, à un éloge aussi vibrant et aussi sincère? Qu'il vienne d'un adversaire de Camus, qui n'est nul autre que Sartre, lui enlève, bien entendu, tout soupçon de parti pris. Mais, à lui seul, il n'est pas exagéré de dire qu'il constitue, encore et surtout, le témoignage le plus impartial qu'on ait porté sur l'influence de l'éthique, à la fois intransigeante et hautement humaniste (dans le sens le plus noble du terme), de Camus sur la pensée contemporaine.

Jacques J. Zéphir
Professeur à The City University of New York

97. Jean-Paul Sartre, «Albert Camus», dans *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 126-127.

Aparté sur le sens de la douleur
Nietzsche et la modernité

Daniel Jacques

> Le non-sens de la douleur, et non la douleur elle-même est la malédiction, qui a jusqu'à présent pesé sur l'humanité, — or, l'idéal ascétique lui donnait un sens !
>
> *Généalogie*, III, 28.

Le monde moderne nous pose problème, car nous vivons notre présent d'une manière fort singulière et peut-être — qui sait — unique dans l'histoire. Nous sommes pour nous-mêmes en tant qu'époque et destin une question. Ce repli caractéristique de nos consciences nous fait être tels que nous sommes. Voilà pourquoi la modernité demeure, en son fond, une question ouverte sur notre actualité en quête de sens.

Il est de coutume aujourd'hui de désigner par le concept de modernité un ensemble de transformations ayant marqué l'histoire occidentale. Ce complexe d'événements a produit une rupture envers les traditions maîtresses de l'époque médiévale ou antique. La question de la modernité et le problème posé par l'évaluation du sens de cet événement-rupture se confondent. Selon quel projet notre

présent a-t-il émergé de cette scission dans le cours de l'histoire? Enfin, il reste à savoir si ce présent constitue un gain, un progrès réel pour nos sociétés, car il n'est pas impensable qu'un jour notre activisme débridé et notre soif d'ordre et d'efficacité soient jugés en termes de déclin.

Nos mots trahissent nos appartenances... Délaissons les vaines définitions de la modernité et tentons plutôt de suivre docilement ce qui s'offre ici comme question sur la valeur intrinsèque de notre présent. Il n'y a plus alors de chemin sûr pour l'esprit, on avance dans l'ombre. Il importe d'être prudent, d'être sceptique. Nous avons choisi une brèche parmi d'autres, au hasard, par caprice même : Nietzsche.

1. Le mépris

Loin de nous la prétention de dire parfaitement — en admettant que la chose soit possible — ce que Nietzsche a disposé comme jugement sur la modernité. Le texte nietzschéen est un labyrinthe d'où nombre de lecteurs ne reviennent jamais. Nous allons ici simplement rendre compte de nos dernières lectures de certains textes de Nietzsche concernant la modernité. L'intérêt premier de notre interprétation — du moins nous le pensons — tient au fait qu'elle permet une explication cohérente du caractère ondoyant et déroutant de la pensée de Nietzsche : son côté labyrinthique. Nous pensons le texte nietzschéen comme étant une «machine» devant opérer, selon le projet de son auteur, la sélection et l'ordonnance des divers points de vue sur son fonctionnement et son «utilité» dernière. Nous rejoignons ainsi sur certains points essentiels la lecture de Nietzsche présentée par Jaspers[1].

1. Karl Jaspers, *Nietzsche et le christianisme*, Minuit, 1949.

Pour penser avec Nietzsche, il faut savoir réfléchir à reculons, parcourir à rebours le chemin de la critique. Nous devons donc partir de la fin pour en revenir à l'origine, du jugement de valeur posé par Nietzsche sur la modernité au «sens» qui dirige celui-ci. Enfin, il nous faut savoir creuser un peu plus pour dégager pleinement les contours de l'évaluation d'où origine ce «sens». Au terme de ce parcours circulaire, nous aurons acquis un regard différent sur notre présent. Notre point de départ : un sentiment mais pas n'importe lequel, il s'agit ici d'un sentiment armé, fruit de longues et nombreuses «ruminations» solitaires.

Nietzsche méprise l'homme moderne. Jamais il n'a ressenti répulsion plus grande que celle que lui occasionne la vue de son siècle. La haine et le mépris, dira-t-on, ne lui sont-ils pas familiers, alors à quoi bon s'y arrêter? Justement, il est vrai que Nietzsche porte en lui un mépris recouvrant toute l'histoire humaine, pensons à Socrate ou à saint Paul, mais ce sentiment est multiple du fait de ses intensités variables. Or, parmi tous les sentiments de cette nature, celui porté envers l'homme moderne est le plus profond et le plus lourd de tous, car «nous sommes conscients» et, en un certain sens, responsables. Soyons clair, ce que nous sommes est pour Nietzsche l'objet de son plus grand mépris. Il va selon la ligne droite, seul : lâches, nous louvoyons en toute chose.

> Parvenu à ce point, je ne puis réprimer un soupir. Il est des jours où je suis affligé d'un sentiment plus noir que la plus noire mélancolie : le mépris des hommes. Et pour ne pas laisser de doute sur ce que je méprise, qui je méprise : c'est l'homme d'aujourd'hui, l'homme dont je suis, pour mon malheur, contemporain. L'homme d'aujourd'hui... son souffle impur me fait suffoquer. — À l'égard du passé, je suis, comme tous ceux qui savent, d'une grande tolérance, c'est-à-dire que j'ai la générosité de me dominer : je parcours avec une sombre circonspection cet univers démentiel deux fois millénaire, qu'on

> appelle «christianisme», «foi chrétienne» ou «Église chrétienne». Je me garde bien de tenir l'humanité pour responsable de ses maladies mentales. Mais mes sentiments changent du tout au tout, explosent littéralement, dès que je pénètre dans l'époque moderne, notre époque. Notre époque est consciente... Ce qui, autrefois, était simplement morbide, est devenu maintenant indécent : il est indécent d'être chrétien de nos jours. Et c'est là que commence mon dégoût[2].

Ce dégoût est beaucoup plus qu'un sentiment. Il est la forme achevée d'un jugement critique mettant en scène la volonté directrice de l'entreprise philosophique de Nietzsche. Il est question ici de juger de ce que notre conscience nous ouvre comme possibilité d'existence, car ce mépris est un aboutisssement, le fruit dernier de ses pensées sur ce présent qui est le sien et, peut-être, encore le nôtre. Il est, par conséquent, pour nous essentiel de percer le sens profond de ce mépris.

L'homme moderne est méprisable parce qu'il est conscient, certes, mais il y a plus, car ce mépris de Nietzsche prend sa source dans le refus des modernes d'accepter ce qui s'offre par cette ouverture de la conscience. Il se refuse à voir... par lâcheté. Ce refus est le moment originaire de la duplicité caractéristique de l'homme moderne. Ce que Nietzsche hait le plus c'est cette immense mascarade qui suit obséquieusement la mensongère et vertueuse proclamation d'un idéal commun de sincérité.

> C'est de cette modernité-là que nous étions malades, — de cette paix pourrie, de ce lâche compromis, de cette «vertueuse» malpropreté du «oui» et du «non» modernes[3].

La philosophie nietzschéenne n'a de cesse de reprendre pour soi cette volonté de sincérité. Il est vrai, par ail-

2. *L'Antéchrist*, 38.

3. *L'Antéchrist*, 1.

leurs, que l'accomplissement de ce vouloir en est la négation dernière. Nietzsche entend briser le mensonge qui infecte la modernité et mettre ainsi fin au règne de la duplicité. Le mensonge combattu ici est uniquement celui des faibles. Le mensonge de la bêtise, car cette lutte n'a rien à voir avec le «vertueux», au sens entendu par Machiavel, mensonge des puissants, celui de l'intelligence souveraine et créatrice. La philosophie critique nietzschéenne émerge d'abord tout naturellement de cette volonté de sincérité indiciaire de l'idéal ascétique pour, par la suite, engager son dépassement. La philosophie pour naître en ce monde ne doit-elle pas savoir user du masque du prêtre afin d'assurer sa survie jusqu'à la venue de son jour?

L'homme moderne n'est pas moins malade que ses prédécesseurs. Le ressentiment qui anime les valeurs dominantes de la culture moderne poursuit la même entreprise de négation, la même volonté réactive. La modernité n'est que la forme avancée de cette affaiblissement millénaire de l'homme, la phase terminale d'un long dérapage de l'histoire. Pourtant, il est «autre», en un sens différent, car, bien qu'il soit le plus atteint, il est aussi le plus conscient. Du moins, devrait-il l'être, mais sa faiblesse le force au mensonge, à la bêtise, à la duplicité. Il sent le jour poindre en lui, mais lui préfère encore la nuit, l'opacité délirante de la foi. Plus encore, la cohérence de cette foi, entendons ici la nécessité d'être sincère en tout, l'oblige à s'avancer vers le matin. Son refus de poursuivre le brise, il se scinde et devient dupe de lui-même. L'homme moderne n'a pas la grandeur requise pour répondre à son idéal de sincérité.

Voyons les choses autrement. Qui sont les modernes, qui sont les ennemis? Ils sont légions, prenons-en deux: Rousseau et Kant.

Rousseau, le premier des modernes[4] — je m'interroge encore à savoir en quel sens il faut savoir entendre ici

le terme «premier» —, est le parfait modèle de la falsification opérée par la modernité philosophique. Comme s'il était légitime de séparer l'entendement et le sentiment ! Rousseau et ses «rêveries», nous dirait Nietzsche, a réussi l'impossible — et toute l'Europe y a cru — en isolant science et morale : chacun sur son île... pas de contamination. Ainsi on ne saurait juger de l'un par l'autre. Entendons, on ne saurait soumettre les «bons» sentiments aux rigueurs de l'analyse critique. On ne peut ici s'empêcher, avec Deleuze, de rappeler les «bons» mots de Leibniz à ce propos :

> L'étrange déclaration de Leibniz pèse encore sur la philosophie : produire des vérités nouvelles, mais surtout «sans renverser les sentiments établis»[5].

Rousseau aurait pu en dire tout autant. La subjectivité est un jeu, un jeu de langage permettant d'étourdir et, tout à la fois, réconforter la galerie, dissimuler aux regards de tous l'effritement silencieux mais inéluctable de l'autre monde, celui de notre éternité promise. Il y a autre chose : Rousseau cache Machiavel ! Il légitime à contresens le ravin, sans fond, séparant les idéaux des gestes. C'est la faute à la société ! Nous fûmes tous «bons» autrefois... Même la «grandeur» du prêtre, car il y en eut une, est devenue imposture dans ces royaumes où même les rois sont minuscules.

Kant — envers lequel Nietzsche a pourtant une dette : la critique — est l'autre grand menteur, le prêtre travesti. Kant, en bon disciple de Rousseau, légitime à sa manière la séparation de l'éthique et de la science : la raison se fait «pratique» et «théorique». La philosophie critique de Kant,

4. Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, Paris, Gallimard, 1974, p. 139.

5. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1983, p. 119.

par delà les apparences, n'en est pas une. Tout au plus sommes-nous, selon Nietzsche, en présence d'un laborieux processus de légitimation de l'éthique traditionnelle. On tente au mieux de rendre la morale inaccessible à la critique.

> ... Nietzsche estime que l'idée critique ne fait qu'un avec la philosophie, mais que Kant a précisément manqué cette idée, qu'il l'a compromise et gâchée, non seulement dans l'application, mais dès le principe[6].

Tout cela n'est que perversion et duplicité : un faux juge, de faux témoins pour un faux procès. Nietzsche tentera de renverser Kant, reprenant le projet d'une critique philosophique à l'origine. Le masque du prêtre, du fait d'un trop long compagnonnage, colle au visage du philosophe. Il risque l'étouffement. L'œuvre critique de Nietzsche est un décapant pour l'esprit. Elle est un autre souffle pour la bête philosophique. Nietzsche proclame, armé de son marteau, la fin de la grande falsification : Dieu est mort et ce sont les hommes qui l'ont tué. Que vienne un autre monde et la fin de la duperie moderne.

2. Le déclin et la crise

L'homme moderne est un décadent. Les Lumières ne sont pas un progrès pour l'humanité. En accord avec Rousseau — pour la première et dernière fois — il envisage la modernité comme déclin. Les Lumières sont un fléau, car, par delà les apparences trompeuses, elles se révèlent être non pas la négation de l'idéal moral traditionnel mais bien plutôt son accomplissement hypocrite. Le socialisme, l'anarchisme et la démocratie ne sont que des mutations successives du même idéal, de la même volonté de nier

6. *Ibid.*, p. 100.

toutes différences, toutes distances entre les hommes. La révolution est la fille du christianisme puisque sa volonté est la même. Du prêtre juif de l'Ancien Testament aux girondins de la Révolution française, un même projet de vengeance se poursuit. L'ordre politique moderne est, par delà les «bons sentiments», une machination démente construite en vue de rendre toute individualité anthentique impossible. Nos idéaux d'égalité nivellent tout par le bas, abolissant ainsi toutes différences entre le «noble» et le vulgaire. Cette politique malade a pour effet final une uniformisation globale du genre humain : une perte pure et simple de toute singularité.

> Notre politique est malade de ce manque de courage ! La mentalité aristocratique est ce qui a été miné le plus souterrainement par le mensonge de l'«égalité des âmes». Et si c'est de croire aux prérogatives du plus grand nombre qui fait des révolutions, et en fera encore, — c'est le christianisme, n'en doutons pas, ce sont les jugements de valeurs chrétiens que toute révolution transpose dans le sang et le crime[7].

La culture moderne accomplit et parfait le destin engagé et poursuivi par le christianisme. L'homme décline, car la grandeur humaine est devenue impossible du fait de la domination des valeurs négatrices de la Vie. Au terme de cette «autre» chute, l'homme est devenu ce vivant qui, étrangement, en est venu à désirer la mort. La vie est devenue, ou deviendra si ce n'est déjà fait, abjecte pour les puissants comme pour les faibles : tous désormais égaux, sans différence, face à la souffrance redevenue «insignifiante» au sens fort. Le projet critique d'inversion de toutes les valeurs a pour but d'engager la possibilité d'un progrès, la naissance d'une culture saine favorisant la Vie.

7. *L'Antéchrist*, 43.

La duplicité des modernes est le symptôme psychologique attestant l'existence du déclin de l'homme. Ce fractionnement du vouloir, cet émiettement des «âmes», si l'on peut encore utiliser le mot, génère un effritement des valeurs. Le déclin s'accompagne d'une crise des consciences. Ce présent de crise constitue le lieu originaire de l'œuvre de Nietzsche. Il a pour centre un événement silencieux bien qu'immense : la mort de Dieu. Nietzsche tente de penser par delà cette mort. Que faire de ce vide vertigineux? Quel est le poids de la responsabilité de l'homme-déicide? À quand la fin de l'homme? Nietzsche tente de penser par delà la modernité[8].

La modernité est une époque de crise, car ce qui se meurt en elle c'est l'idéal. La chute de Dieu entraîne à sa suite celle de l'idéal ascétique. La question est maintenant de savoir si notre culture a encore un «sens». La disparition de cet idéal, n'est-elle pas aussi celle de notre éducation, de notre politique et de notre morale; bref, en langage nietzschéen, de tous les moyens nécessaires à l'élevage de la bête humaine? Tous les anarchistes et nihilistes des temps modernes sont les hommes-symptômes de cette dissolution globale du monde humain. La modernité est le présent de cette crise, non pas que la fin de tout idéal y soit accomplie, mais elle s'y avance, inexorable. La pensée de Nietzsche se veut être le pont qui conduira l'homme du nihilisme — volonté de néant — au gai savoir, affirmation libre de la Vie.

Une question surgit : quelle est l'origine de cette crise, de cette conscience douloureuse? Plus simplement, il nous reste à dévoiler l'origine propre de la modernité. Pour ce fait, il nous faut revenir à *L'Antéchrist*.

8. *Zarathoustra*, IV.

3. Science et modernité

Jaspers a très bien vu le caractère paradoxal de la conception nietzschéenne de la science moderne et plus encore de ses rapports avec le christianisme[9]. Nietzsche se veut être le médecin-philologue qui diagnostiquera le mal de notre civilisation moderne. On ne saurait nier la présence dans les écrits de Nietzsche d'un «certain» positivisme lié à cette entreprise de chirurgie philosophique. Prenons un exemple, au passage, qui parle de soi. Il écrit dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, texte inédit de 1873 : «Qu'est-ce qu'un mot? La transcription sonore d'une excitation nerveuse[10].» Cette conception du langage repose sur une compréhension du corps qui relève entièrement de la science moderne. Il serait inexact, comme en fait foi la citation suivante, tirée d'un texte de 1888, de croire qu'il s'agit là simplement d'une tendance de jeunesse.

> Nous ne possédons à l'heure actuelle de science que dans la mesure exacte où nous sommes décidés à accepter le témoignage de nos sens[11].

Nietzsche affirme, par ailleurs, que la science est l'ennemie de la religion. Le prêtre hait la critique. Il n'a nul besoin de rigueur lorsqu'il déploie son explication sur l'origine du monde, l'existence de la souffrance, la finalité de l'ordre naturel. La foi lui suffit ! Tout au contraire, l'esprit scientifique est source de doute et de scepticisme. Nous — le troupeau parle — qui devons apprendre à croire,

9. Karl Jaspers, *Idem*, p. 76.

10. Friedrich Nietzsche, «Vérité et mensonge au sens extra-moral», dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.

11. Friedrich Nietzsche, «La "raison" dans la philosophie», 3, dans *Crépuscule des Idoles*, Paris, Gallimard, 1974, p. 37.

qu'avons-nous à faire de la science? Plus encore, dira le prêtre, l'essentiel est invisible et inaccessible aux sens, extérieur au domaine de l'expérience. Le savoir est un crime pour qui vit du mensonge. On connaît la suite... D'ailleurs, laissons la parole à Nietzsche, il sait si bien trouver le ton et la couleur pour dire ces choses :

> A-t-on vraiment compris la fameuse histoire qui se trouve au commencement de la Bible — celle de la peur «infernale» que Dieu a de la science?... On ne l'a pas comprise [...]. Le prêtre ne connaît qu'un seul grave danger : c'est la science, la saine notion de cause et d'effet[12].

Les grandes découvertes sont celles qui concernent les méthodes. La modernité s'ouvre sur l'une d'entre elles : Descartes. Galilée et Bacon, promoteurs de la science expérimentale. Enfin, les sens peuvent mettre un frein au délire de la raison. Une volonté de savoir nouvelle prend place dont le premier modèle est Descartes. La science moderne permet alors l'émergence d'un savoir en état de rupture, tout au moins de tension, par rapport aux acquis de la métaphysique chrétienne.

La science n'est pas une invention moderne. Elle existait dans le monde grec. La science grecque contenait virtuellement les possiblités actualisées à l'époque moderne : «l'unité de la science; la science de la nature, associée à la mathématique et à la mécanique, était sur la meilleure voie...[13]», mais il faudra attendre la modernité. Pourquoi? D'abord, parce que le christianisme a privé l'humanité des fruits de la culture grecque. Explication première, explication facile... Il existe une raison beaucoup plus profonde. Les conditions morales nécessaires à

12. *L'Antéchrist*, 48-9.

13. *L'Antéchrist*, 59.

l'émergence d'un savoir tel que celui produit par la science moderne n'existaient pas dans le monde grec. Plus encore, jamais un Grec, selon Nietzsche, n'a senti le besoin d'un tel savoir. La science grecque est demeurée, en tant qu'exigence de vérité, en deçà de la science moderne. Il n'y avait là nulle volonté d'une telle rigueur.

Revenons au cas Descartes. La modernité s'ouvre par la découverte de la méthode expérimentale. Cet événement silencieux porte en lui un destin imprévisible. Descartes fut, selon Nietzsche, le premier parmi les savants modernes à affirmer que les animaux sont des machines. La science se développant, la distance séparant l'homme de l'animal ira en s'amenuisant jusqu'à devenir imperceptible. Toute notre physiologie va dans cette direction. Or, si telle est la réalité, que faire du libre arbitre? Rien, rien du tout ! L'âme n'est plus qu'un faux calcul. Même la conscience, le moi prétentieux, finalité de la nature, est réduite à ne plus être que le bruit du corps dans le jeu du langage. Soyons sérieux, nous dira Nietzsche, à quoi bon un autre monde puisqu'il est désormais devenu inutile de sauver ce bruit de la mort. C'est la fin d'une longue erreur... «un point, c'est tout !»

> Nous nous sommes corrigés. Nous sommes devenus en tout point plus modestes. Nous ne cherchons plus l'origine de l'homme dans l'«esprit», dans la nature «divine», nous l'avons replacé au rang des animaux[14].

Revenons sur nos pas. La modernité est un déclin puisqu'elle poursuit l'affaiblissement de l'homme engagé par le judaïsme et le christianisme. Deuxièmement, la modernité est une crise, car en elle prend place une conscience nouvelle dont l'origine est à rechercher dans le

14. *L'Antéchrist*, 14.

développement de la science moderne. Enfin, l'homme moderne est un être de duplicité parce qu'il porte en lui la crise et le déclin.

> S'imagine-t-on vraiment que la ruine de l'astronomie théologique, par exemple, ait été une défaite de l'idéal ascétique[15]?...

Nous n'avons pas résolu notre paradoxe, tout au plus avons-nous traversé l'un des versants du texte de Nietzsche. La science est l'ennemie de la religion. Les textes de *L'Antéchrist* tranchent en ce sens. Pourtant, Nietzsche dans la dernière dissertation de la *Généalogie* laisse entendre que l'ennemi véritable de l'idéal ascétique, donc du christianisme et de la culture moderne, n'est pas la science. Plus encore, il affirme là qu'une même volonté, une même soif de vérité, anime le prêtre et le savant. L'un est-il l'ancêtre de l'autre? Leur combat, leur opposition, seraient-ils semblables à ceux du fils en quête du pouvoir de son père? Bref, une histoire de famille...

> Tous deux, la science et l'idéal ascétique, se tiennent sur le même terrain — je l'ai donné à entendre; — ils se rencontrent dans une commune exagération de la valeur de la vérité [...], et c'est ce qui fait d'eux nécessairement des alliés[16].

La science moderne est une mutation à l'intérieur de l'espace de sens généré par le christianisme. Elle est la forme dernière prise par cette logique du ressentiment. Le désir du savant moderne de ne dire que le vrai, ce qui est objectif et rigoureux, est une expression de la même volonté de vengeance qui anime l'histoire depuis ses origines. Nietzsche dit de la science qu'elle est ainsi «la force de progrès qui régit l'évolution» de l'idéal ascétique. Elle

15. *Généalogie*, III, 25.

16. *Généalogie*, III, 25.

est, en ce sens, l'accomplissement dernier de cette volonté de sincérité produite par le christianisme. On comprend mieux ici pourquoi un tel projet n'a pu prendre racine dans le monde grec. L'instinct grec, dans ce qu'il conserva de sa vigueur première, ne pouvait se résoudre à un tel asservissement de la vie à la vérité. Il fallut pour voir cela attendre les modernes. Le travail du savant moderne exige une patience, une minutie, un effacement de soi dont seul un chrétien est capable. Il faut savoir être démocrate : avoir le sens des petites choses.

La mise à mort de la dogmatique chrétienne par la critique scientifique prend place au sein de la logique démente du ressentiment. La mise à mort de Dieu est une conséquence «naturelle» au déploiement dans l'histoire de la cohérence propre de l'idéal ascétique, car l'athée est encore sincère, il veut le vrai. L'Idéal ascétique ne peut conduire l'homme moderne qu'à sa propre fin.

> L'athéisme absolu, loyal [...] n'est donc pas en opposition avec cet idéal, comme il semble au premier abord; il est au contraire une phase dernière de son évolution, une de ses formes finales, une de ses conséquences intimes, — il est la catastrophe imposante d'une discipline deux fois millénaire de l'instinct de vérité, qui, en fin de compte, s'interdit le mensonge de la foi en Dieu[17].

La science n'est pas l'ennemie de la religion. Il faut chercher ailleurs. Platon, en chassant les poètes, a montré qu'il savait où tendre l'oreille, une oreille malade par ailleurs. L'artiste est l'ennemi véritable de tout ascétisme. L'artiste promet un autre monde libre de tout ressentiment. L'art authentique est l'expression juste, puisqu'il est libre du mensonge comme de la vérité, de la volonté de puissance.

17. *Généalogie*, III, 27.

4. Le sens de la douleur

Puisque la modernité se meurt, il faut savoir donner le rude traitement, appliquer le scalpel critique à la blessure; sonner le glas des valeurs anciennes. Nietzsche ne cherche pas à éviter le vide, il y plonge. Pour que puisse naître le surhomme, il faut que l'homme meure.

La vie quotidienne de l'homme moderne clame, pour qui sait entendre, le déclin de tout idéal. Tout est hypocrisie, tout est minuscule, même le plaisir et surtout le bonheur. Il ne reste plus que ces chrétiens étêtés — sans Dieu — : humanistes ou révolutionnaires en quête d'une paix pourrie pour l'homme.

Qu'est-ce alors que ce présent qu'est notre modernité? Pour répondre à cette question, il importe de relire le dernier aphorisme de la *Généalogie*. Nietzsche y pose l'affirmation suivante : les hommes ne supportent pas la douleur absurde. La souffrance n'est «digestible» pour l'homme que si elle a un sens, s'il existe une «Raison» pour la légitimer. Comprenons bien : l'homme ne hait pas la douleur, parfois même il l'aime et la cultive. Le supplice fut autrefois l'occasion d'une fête. Mais pour qu'il y ait fête précisément, il importe avant tout qu'il y ait «sens».

Pour que la vie soit possible, il importe que la douleur soit digestible. Le sens est une condition essentielle de l'existence humaine. L'homme n'est possible que là ou subsiste un idéal. La souffrance ne doit pas demeurer sans signification, sans raison. Il faut toujours savoir disposer ses douleurs en ordre, organiser ses cruautés selon ses valeurs.

> Si l'on fait abstraction de l'idéal ascétique, on constatera que l'homme, l'animal-homme, n'a eu jusqu'à présent aucun sens[18].

18. *Généalogie*, III, 28.

La modernité marque le terme de la domination de l'idéal ascétique, soit de la volonté «réactive». Il se meurt avec elle, en elle. Il s'ensuit que la modernité engage le retour de l'homme au non-sens. La peur de Zarathoustra : redevenir un singe ! Ce présent de notre modernité est un présent dramatique. Ce présent est celui du retour de la souffrance à son insignifiance originelle. Ce retour est celui de la volonté de néant, celle de l'homme qui veut la mort : Schopenhauer. Le nihilisme est la forme prise aujourd'hui par cette perte de sens qui afflige la vie. La vie est désormais coupable, la mort préférée, puisque la douleur absurde des hommes accuse. Ainsi la vie humaine devient impossible, car les hommes ne savent plus souffrir.

> Aujourd'hui que l'on avance toujours la douleur comme premier argument contre l'existence, comme le problème le plus fatal de la vie, on fera bien de se rappeler le temps où l'on portait un jugement contraire...[19]

Le combat de Nietzsche contre la modernité est un combat pour la Vie. Une question pourtant demeure : au nom de quoi cette vie vaut-elle encore d'être sauvée? Il n'y a pas de réponse et il ne peut pas, selon notre lecture, y en avoir, car la vie ne saurait être évaluée par un vivant. Elle est sans valeur, simplement par delà le bien et le mal. Nietzsche cherche un possible pour l'homme, un «sens» différent afin de permettre la Vie[20]. Un nouveau matin ! Une nouvelle nuit viendra : est-ce l'éternel retour?

L'idéal ascétique ne sait plus soutenir la douleur aux yeux des hommes. Plus même, cet idéal dans son déclin multiplie la souffrance sans offrir de «grandeur» susceptible de la rendre recevable. Il faut savoir entendre le chant

19. *Généalogie*, II, 7.

20. Gilles Deleuze, *Idem*, p. 137.

du coq ! La modernité est un retour, mais aussi une ouverture... L'homme est un pont qu'il faut maintenant dépasser. Qu'est-ce qui peut engager ce dépassement? Il faut pour l'homme une foi nouvelle. L'œuvre de Nietzsche a pour fin de permettre ce travail sur l'histoire. La critique du nihilisme moderne doit permettre une naissance, un moment créateur prochain. La destruction du «sens» est chez Nietzsche l'une des modalités nécessaires à la désignation d'un «sens» autre. Si tel est le but de l'œuvre-machine de Nietzsche, il importe qu'elle puisse sélectionner et ordonner les moments de l'interprétation constitutive de son travail sur l'histoire. C'est par ce travail créateur que la critique nietzschéenne surpasse toutes les formes du nihilisme moderne. La destruction est ici le geste d'un vouloir actif, affirmateur. Il faut savoir résister à la séduction de contempler à vide, sans volonté, la souffrance, la voie de Schopenhauer, notre «nouveau bouddhisme» européen. Voilà l'homme qu'il faut surpasser : l'homme qui veut la mort. La dernière et la plus raffinée des formes de la volonté réactive.

5. Le projet

> Pour que l'on puisse bâtir un sanctuaire, il faut qu'un sanctuaire soit détruit : c'est la loi — qu'on me montre un cas où elle n'a pas été accomplie[21].

L'entreprise philosophique nietzschéenne est liée par une intimité essentielle à la critique. Le généalogiste, médecin et interprète, doit savoir reconnaître par delà le phénomène, en son sens, le type de volonté qui s'y trouve agissante. Exemple, la Révolution française, signe par excellence de notre modernité, demeure, en son fond, l'expression de la volonté de vengeance qui anime la culture

21. *Généalogie*, II, 24.

occidentale. La démocratie est la forme politique prise par cette haine de la Vie.

L'œuvre de Nietzsche préfigure celle du philosophe artiste. Zarathoustra n'est pas Dionysos, il est son prophète. Par son travail de négation elle ouvre l'avenir et annonce la venue d'un sens différent permettant l'organisation de la violence — la cruauté — et la légitimation de la douleur — la mémoire. Dionysos est la fiction devant opérer la symbiose de cette mémoire nouvelle et de cette cruauté ancienne. Laissons à d'autres le délicat — si ce n'est le plus difficile — problème que posent les rapports entre Dionysos et le Crucifié. On se rappelle ici que Nietzsche, pendant sa période de folie, signa de ces deux pseudonymes ses derniers écrits. Le Christ est un «idiot», certes, mais comment faut-il entendre ce terme? Il est possible que Nietzsche renvoie ici son lecteur à l'ouvrage de Dostoïevski qu'il admirait, par ailleurs, en tant que psychologue puisqu'il a dit de lui qu'il fut le seul à lui avoir appris quelque chose en ce domaine. Le Christ comme Dionysos ne connaît pas la vengeance, le ressentiment ou la mauvaise conscience. Qui est l'être du «Oui» créateur, thaumaturge, législateur et artiste? Dionysos, certes ! Mais qui est Dionysos?

6. Problèmes d'interprétation

Il existe, selon nous, une tension dans l'œuvre de Nietzsche, une opposition, parmi d'autres, qui mérite toute notre attention comme interprète. Une bonne lecture, à notre point de vue, doit pouvoir expliquer les contradictions offertes par le texte. Du moins tenter de le faire, car l'appel à l'incohérence dissimule trop souvent la myopie du lecteur.

Nietzsche est-il un prophète ou un sceptique? Qui est l'homme du doute? Qui est l'homme de la vérité?

Nous avons tous ressenti la séduction du prophète au marteau, de celui qui vit sur les cimes et va selon l'unique ligne droite : le casseur de mensonges. Cette homme a le ton de la «vérité». Il a l'odeur des prophètes. Il sait ce qu'il faut pour l'homme... Il porte la volonté qui sait reconnaître la «grandeur».

Nietzsche sait fort bien, comme Tocqueville par ailleurs, qu'un ton prophétique est toujours un ton plébéien. L'aristocrate dans le geste comme dans l'écrit a le sens de la forme avant tout; il se garde bien d'être visionnaire et exalté. Peut-être avons-nous là une piste permettant de comprendre ce surprenant mystère que constitue la popularité de Nietzsche en Amérique?

Que faire alors du sceptique? Comment concilier ces assurances avec les appels, multiples et renouvelés, à la retenue et à la prudence intellectuelles? Lorsque le prophète annonce la fin des temps, où est l'homme sans convictions, car les «convictions sont des prisons»? L'homme au marteau est-il un homme «ouvert»?

> Il ne faut pas s'en laisser conter : les grands esprits sont des sceptiques[22].

Bien sûr la question est truquée et il n'est pas certain que Nietzsche ait à y répondre. Elle demeure néanmoins intéressante...

Devant l'embarras du choix nous optons pour une solution élégante qui, bien que cohérente, n'exclut pas toutes les autres. Les masques du philosophe sont multiples ! Mais parmi tous, celui de l'artiste n'est-il pas aujourd'hui le plus séduisant? Nous le pensons ! L'art est la figure la plus juste qui soit du libre pouvoir que l'homme a de transfi-

22. *L'Antéchrist*, 54.

gurer la réalité selon son vouloir. C'est dans la pratique de l'art que l'homme parvient au don de soi, à la liberté, dans le geste créateur. Il est question ici de «légèreté». Un masque pour la philosophie, dégagé des anciennes lourdeurs. L'art contre la science ou l'artiste devant le prêtre : où est le philosophe? Derrière l'un et l'autre ou, mieux encore, devant l'un et l'autre.

Qu'est-ce alors que l'histoire, si ce n'est le champ d'expérience des diverses fictions humaines? Le sceptique pense l'histoire comme typologie des fables de l'homme, variation — sans fin : le cercle — sur le thème de la douleur. Le Christ ou Dionysos, ou, Dionysos ou le Christ? L'histoire est la constellation ouverte des mondes-mythes que l'homme s'est offerts gratuitement, sans raison. Il n'existe aucune «Logique» liant entre elles les fables de l'homme, ni dans la naissance, ni dans la mort. Il n'existe de «cohérence» qu'à l'intérieur de l'espace de sens ouvert par un mythe : une métaphore oubliée devenue monde. La Raison n'est jamais qu'une expression singulière adoptée par la volonté, en toute gratuité. Avec la modernité, notre fable a atteint la sénilité. Notre présent est celui d'une fin, la mort d'un Idéal.

> L'histoire universelle [...] brise chez Nietzsche l'unité de sa forme et devient le champ d'expérience des fictions humaines; l'histoire est «le grand laboratoire» (XIII, 32). L'humanité n'avance pas, elle n'existe même pas. Son aspect général, c'est celui d'un énorme laboratoire où quelques essais réussissent... et où il en échoue d'innombrables (XV, 204)[23].

Parvenu là, le sceptique pose une question au prophète : qui est Dionysos? à quoi, à qui sert-il?

Le sceptique a une singulière vision de l'homme : un réservoir inépuisable de métaphores permettant d'ordon-

23. Karl Jaspers, *Idem*, p. 63.

ner selon une infinité de variations les figures multiples et ondoyantes de la douleur et de la joie. Il n'existe de communauté humaine que là où il y a communauté de sens.

Le prophète, d'une certaine façon, est un artiste : il sait jouer du mensonge. L'artiste a le pouvoir — il est la liberté exprimée — de créer du sens. Le philosophe artiste, législateur et médecin, en son jour, sans masque, opérera la grande transmutation susceptible de redonner sens à la vie humaine. Les valeurs ont l'étrange pouvoir de justifier pour tous — même le supplicié — la souffrance commise.

Conclusion

Pour Nietzsche, la modernité est une perte de signification. Elle est aussi une occasion de gain, nous y reviendrons. La réaction des modernes face à la souffrance — leur pessimisme — est le signe d'un déclin. Nous ne savons même plus être chrétiens convenablement. Bouffons, même dans la maladie. Nous avons la conscience indécente.

Notre nihilisme sonne le glas de tout idéal. L'événement premier de notre modernité est le retour de la souffrance à son non-sens originel. Puisque nos raisons de souffrir sont mortes, la vie nous est devenue d'un poids insupportable. Nous voilà sensibles... Cet éclatement de la Raison — de nos raisons— fait de notre présent un temps de crise.

Le premier signe de notre condition, à nous modernes, est certes notre duplicité. Nous ne savons plus être fidèles à nos erreurs. L'homme moderne est faux et petit. Il ignore comment mentir avec «noblesse». Tous ont appris la mort de Dieu et pourtant rien ne change. Nous voilà trop faibles pour regarder le vide que nous avons creusé. Mieux vaut s'entendre pour ignorer la tempête. Mais, en nous, silencieux, le ressentiment poursuit sa logique folle et

s'avance, de son propre élan, par sincérité envers lui-même, vers sa propre mort.

En un sens, la philosophie de Nietzsche est une pensée heureuse, légère. Tout au moins sait-elle promettre un avenir possible. En attendant le jour, nous qui sommes à l'aube ou tout près, il nous reste nos bonheurs «pitoyables». Notre modestie nous étouffe! Notre christianisme dégénéré, conscient ou non, de droite ou de gauche, poursuit au sein de la modernité l'uniformisation des hommes. Toute notre culture et notre éducation tendent à l'extinction de ce qu'il reste aujourd'hui d'individualité authentique. À quand la grandeur dans la joie?

Pour finir — notre manière de briser la fascination — une petite distance, presque une critique envers cette vision de la modernité offerte par Nietzsche. Tout ce mépris n'a, semble-t-il, de sens que s'il est bien vrai qu'il «manque» quelque chose dans l'homme moderne. Or, manque-t-il quelque chose en l'homme? Voilà une question qui nous renvoie bien loin en arrière, à Pascal peut-être.

Daniel Jacques
Département de philosophie, Cégep Garneau

Fracture endo-coloniale
Autour d'un anniversaire et de quelques identités

Robert Hébert

pour Maskou, chien du Labrador

Au commencement était la surprise

Voilà, c'est parti : la plus forte tempête de neige depuis quarante ans. Que les philosophes au soleil de l'intelligible se rappellent *ad nauseam* des arpents de neige du cosmopolite mais néanmoins patriote Voltaire, ou encore des castors bricoleurs de Guillaume Raynal, «peuple républicain» qui dans la zoologie fantastique de l'abbé rendaient honteux «cet excès de négligence ou de paresse» de vos ancêtres très dévots. Caractériser et composer des identités pour les comparer ne vont pas sans quelques caricatures, visions superficielles. Là-dessus restez songeurs. Sur mon bureau depuis plusieurs semaines, voici le numéro du printemps 1986 de la revue *Dialogue* qui fête son 25^{e} anniversaire de publication. En bonne et due forme, comme un test pour le socratique Rapport Symons *To know ourselves* (1975) sur les études canadiennes, une invitation avait été lancée autour du thème «Philosophie au Canada» et donc au Québec puisque toute une partie (quelconque) fait toujours partie d'un tout (quelconque) ou l'au-

tre — il suffit de le nommer et d'en écrire le mode d'intégration, ou l'intégrité : histoire de la philosophie, spécificité du travail philosophique, réseaux institutionnels d'enseignement, de production et de communication, questions de bilinguisme et de biculturalisme, discussions d'œuvres et de noms propres, avenirs possibles *whatever*, bref, la souffleuse nationale permettait toute une largeur de vue sur la question. À la surprise des responsables de la revue et à la plus grande surprise des lecteurs et lectrices que nous sommes, les sept textes de fond (y compris un *reply*) tous intéressants, audacieux ou symptomatiques, sont venus de la communauté anglophone. Protocolaires, les deux très courtes introductions en français ont du mal à couvrir le hic, les bienfaits du pluralisme et du potentiel diglossique étant quelque peu annulés par le contre-exemple tenu en main; ajoutez pour malheur que la liste des livres reçus pour recension compte vingt-six titres, tous anglais et la plupart envoyés des presses américaines. Y aurait-il un problème quelconque?

Ou plutôt, quel même problème va de nouveau se créer devant les yeux? Le retour spectral de quel même cliché? Pensez tout d'abord à vos propres étudiants qui auraient aimé comparer *a mari usque ad mare*, être informés, situer l'excellence de vos recherches, votre enseignement, votre érudition canado-québécoise. Pensez aux lecteurs étrangers, abonnés d'outre-mer, voisins continentaux du Sud. Que ruminera par exemple le professeur à la Australian National University qui fait une recherche sur l'histoire de la philosophie dans l'histoire des pays du Commonwealth, le philosophe norvégien dans son espace scandinave et nordique, camérounais dans son espace pan-africain, l'intellectuel au Mexique, en Hongrie ou en Pologne, au Portugal, curieux — soyez fiers de vos productions géo-localisables —, intéressés *a priori* par la spécificité et l'ironie prometteuse d'un lieu américain francophone au nord du 45^{e} parallèle. Et maintenant le philoso-

phe français chargé de mission par un Ministère très très national, préparant une visite éclair à Montréal pour pagayer hardiment et aller faire une série de conférences «sérieuses» à Baltimore ou Chicago, la tête d'affiche de Harvard ou de la Californie de passage à McGill à travers l'enclave quasi française? Tous animés, peut-être par surcroît d'itinéraires et de rendez-vous rayonnants, animés du fantasme d'une québécitude bon vivant, dé-stressante et dés-obligeante. Eux savent bien que l'enclave fourmille d'activités philosophiques et de gens brillants. Aussi auront-ils raison d'écouter leur petit doigt très civilisé, décodeur : la philosophie contemporaine au Québec ressemble à tout ce qui se passe ailleurs mais un processus d'émancipation philosophique par l'acte même de la philosophie n'interdit en rien, semblerait-il, une sédimentation accélérée de *double-binds* ineffables. Vous avez probablement conscience de ce dont ils ont conscience, vous vous grattez la tête jusqu'à la racine d'un «Que faire?», pousserez-vous la gratitude jusqu'à les applaudir à dix doigts pour cette intuition-éclair?

Surgit ici la dimension tact et tactique. Afin d'éviter les méprises géniales du lecteur sous son ampoule, le comité de rédaction de la revue bilingue *Dialogue* aurait pu retarder la publication de ces textes et pressentir au hasard du trottoir quelques candidats à l'énigme, ou les disperser dans le calendrier normal de production ou même, avec l'accord des auteurs et de quelques traducteurs de circonstance, proposer les articles de fond à la revue unilingue *Philosophiques* comme on offre un remontant à son voisin. Mais la décision de la rédaction fut prise. Ne regrettez rien pour avoir attendu. *Dialogue* prend les devants, des philosophes canadiens vont affronter de sang-froid cette question-piège des histoires nationales de la philosophie ou des identités culturelles en philosophie, via l'intérêt productif d'y répondre de plein fouet. Question qui de façon subtile fut calmement liquidée dans le capharnaüm

des années 1970. Toute stimulation fait boule de neige sur la pensée : je m'attarderai à *Dialogue* parce que ce titre signale une condition commune en philosophie et je ne serai ici que le re-traducteur francophone des textes inspirants de J.T. Stevenson, Leslie Armour et surtout Thomas Mathien qui ouvre une brèche importante sur une théorie éco-biologique de l'histoire des milieux philosophiques.

La fable des formes

3 Way Light large base
Use in Mogul 3-Way socket
Burn with base down

Inscription sur une boîte
d'ampoule Sylvania Canada
Quincaillerie Pascal, 1984

Présence de la communauté anglophone et absence de la communauté francophone sont donc remarquées, remarquables. Mais comment donner du sens à ce qui ne s'est pas donné? Comment interpréter la chose sans trop la réduire à un accident, à un jeu de phases ou en remettre par un délire substantiel? Problème banal et quotidien des amoureux du rendez-vous avec l'histoire. Ma première impression est que cette absence anodine renvoie à un dispositif de saturation actuelle dans les idées ainsi qu'à une longue tradition de silences dans l'imprimé universitaire. Comment en fait, à partir de cet anniversaire, prêter attention à ce qui détermine spécifiquement ces philosophes canadiens-français et québécois, en chair ou en os? et quel est l'avenir de ces déterminations bien encodées? C'est au pourtour de ces zones frontalières du dit et du non-dit, du patent et du latent que ce texte est écrit. Et malgré la lourdeur apparente de l'intervention, ne seront proposés ici que des pistes de recherche car je ne suis qu'*un rechercheur*. Comment s'orienter dans la pensée, sans

perdre le nord? Petites idées, pensées fugaces, *fliegende Gedanken* ou images de songe comme les traduisait le bibliothécaire et philosophe Leibniz.

J'aimerais tout d'abord clarifier le sens de l'événement *Dialogue* (et le sens de ma réaction à cet événement) en situant le topo de la question, ou du moins ce qu'il ne peut plus être à date. Où en est l'histoire de la philosophie au Québec, c'est-à-dire où en est l'évolution du Sujet historico-philosophique du Canada francophone?

Première épiphanie :
comment comprendre le miracle paradoxal de l'excès?

D'une part, il ne s'agit plus de montrer avec ébahissement, prouver, proclamer qu'un souci, une praxis engagée, une langue de la philosophie existent bel et bien en Amérique du Nord, ni se faire le porte-parole d'une communauté quelconque, offensée et «magannée» dans son hyper-ego parce qu'elle ne serait pas universellement applaudie, ou, dans une coulée documentaire débattre avec conviction la question post-«monolithiste» des *n* tendances, options, polarisations idéologiques, écoles ou annexes euro-étatsuniennes dans la province de Québec.

Tout cela est en partie réglé par les premières évidences de votre abécédaire historique. Assurément, vous n'êtes pas surgi d'une vague époque Néanderthal. Voyagez dans le temps, essayez les manettes de la machine. A) Depuis la cruciale décennie 1770 (Acte de Québec, invasion américaine qui aura transplanté l'imprimeur-journaliste Fleury Mesplet, ami de Franklin et disciple de Voltaire), enseignement officiel de la philosophie et mentions modernes de la philosophie (paléo-clivage intéressant) sont rétablis dans la nouvelle ancienne colonie avec une coloration très particulière, environnement intriguant et tropismes vers les Lumières toujours actuels — l'enseignement de la discipline *ancilla theologiae* ayant participé

un siècle auparavant à la création onirique de la Nouvelle-France, exactement comme elle fut enseignée en France «chrétienne et lettrée» et dans l'Europe de la Contre-Réforme. B) À mon humble avis, deux siècles plus tard, après les éclats de la cruciale décennie 1970 où toutes les tendances se sont enregistrées dans une série de Rapports et autres confessions doxographiques qui dorment aujourd'hui dans le congélateur du ministère de l'Éducation, la communauté philosophique (et littéraire d'avant-garde qui s'abreuve directement aux sources) ressemble davantage à une machine à fabriquer-conserver du pop-corn et du quant-à-soi plutôt conjoncturel, avec couvercle mais sans mémoire — et souhaitons bonne chance au porte-parole qui entreprendrait de rassembler tout cela au nom d'un redressement ou d'un sentiment quelconque de l'honneur. C) Enfin, un repérage fin de la circulation des imprimés sur l'espace des communautés trans-atlantiques dans la longue durée de l'après-Conquête jusque sous les nouveaux vents de l'après-Référendum, une biblio-chronologie internationale des sources territoriales de la pensée dressant un parallèle entre noms propres («issus» de Grande-Bretagne, France, Italie catholique, États-Unis, Allemagne et autres pays via une certaine France traductrice) et continuum lectoriel de la province de Québec (via mentions, signatures locales et autres marques éditoriales) montrerait non seulement «le poudroiement indéniable et constant des idées étrangères sur l'ensemble» (Hare et Wallot, sur la période 1801-1810), une contemporanéité remarquablement ajustée — entre autres, sur des fragments de sources et à l'échelle réduite, — mais aussi un raffinement extrême dans les affiliations antithétiques des intelligentsias autour de ces quatre matériaux traditionnels de la philosophie (dans l'ordre proclamé de votre «survivance» : politique, religion, littérature et techno-sciences). Communication trans-atlantique à partir du littoral américain, domaine philosophique de toute éducation : longue

tradition de tourisme officiel et privé depuis la fin des années 1820 (demandes de patronage tutélaire, recyclages de la bourgeoisie, pèlerinages organisés, magasinages universitaire et intellectuel), écho d'alliances et d'amicales (entre elles, souvent inimicales) métropolitaines, rhizomes secrets, embranchements et boutures de familles d'esprit les plus idiosyncrasiques, polémiques perlées ou larvées, alimentées par certains noms propres (individus, toponymes, écoles), documents exogènes et tendances rivales au cœur des dogmes et des consensus les plus apparents. Oui, à défier la matière grise de tous les archivistes et futurs taxonomistes indiscrets, d'autant plus que cette prolifération endo-conflictuelle des idées n'a jamais été incompatible avec l'idée (très américaine) et l'enjeu d'un Nouveau Monde regénéré, à l'abri, régénérant.

S'il y a un problème spécifique pour vous aujourd'hui en tant que lecteurs et lectrices, c'est celui d'expliquer normalement, de penser jusque dans ses conséquences ultimes non pas le manque, «le désert», mais le miracle paradoxal de cet excès de pensée, excédent d'une histoire philosophique que l'on maintient en général soit dans une «ignorance» crasse entretenue par les *literati* et le haut-gratin universitaire du jour qui pratique spontanément un étrange *self-durhamisme*, soit alors comme objet de mépris et de censure lorsqu'elle devient prétexte à des endiguements néo-orthodoxes (comme ce fut le cas pour le genre littéral «logique, épistémologie, philosophie des sciences» *contra* le genre ghettoïsé «néo-scolastique/métaphysique/québécoiseries») dont les justifications et les procédés institutionnels mériteraient un jour d'être expliqués par quelque sociologue *hard-core*. Travail de longue haleine que cette narration historiographique du Québec philosophique : quelle est l'origine de cette désertion de ses propres origines? quelles furent, quelles sont actuellement les conditions de ce manque-à-savoir? Les documents pourtant

sont là, gardent le souffle pour les interprètes; moqueuse, la structure de ce Sujet historico-philosophique en évolution n'est pas nécessairement poussiéreuse. Amateurs de chromos «canayens», prière de s'abstenir pendant quelques mois.

Deuxième épiphanie :
comment produire des idées sans calque,
sans recette et sans complaisance?

D'autre part, il ne s'agit pas non plus de bredouiller une quelconque identité ethnique qui viendrait borner l'exercice critique de la raison ou interdire la passion cosmopolite, ni à l'inverse promouvoir la mission néo-providentielle d'un confluent québécois en philosophie (plaque tournante, transculture), ni même dédramatiser les épithètes saturées «canadien», «canadien-français», «québécois» en démontrant avec calme et sang-froid qu'un prédicat territorial *x,y,z* nomme une simple tactique pour rassembler, décrire et comprendre un corpus bibliographique précis, institué et situé par l'histoire et la géographie. *What every undergraduate should know*, dirait Humpty Dumpty aux jumeaux énantiomorphes Tweedledum et Tweedledee s'il devait envisager tout le corpus en question pour le baptiser : *made in Canada* ou «tout au contraire», *made in Quebec*.

Tout cela fut (en partie) officiellement réglé par un événement localisable, précipité de l'Universel, sorte de confluent d'influences et condensation des fantasmes de tous et de toutes. Écoutez le logos à travers le miroir et les murs fraîchement peints de ce Palais des Congrès qui côtoie le Chinatown de Montréal. Curieusement ouvert par le théologien laïc, sociologue et mandataire du renouveau Fernand Dumont, président scientifique de l'Institut québécois de recherche sur la culture, accompagné par le ministre des Affaires inter-gouvernementales Jacques-Yvan

Morin, professeur de droit international et adepte du double passeport, voici le XVII[e] Congrès mondial de Philosophie 1983 (tenu cinq ans après celui de Düsseldorf, *in Deutschland*) consacré au thème très très collégien «Philosophie et culture» : séances plénières prestigieuses, sections spéciales («Dialogue et conflit des cultures», «Le Nouveau Monde : héritage ou création?»...), sections générales («Philosophie de l'histoire»...), tables rondes («La philosophie est-elle liée à la culture européenne?», «The Role of Creative Philosophy in the Progress of Culture»...), ateliers («Les philosophies nationales» : une Argentine, un Canadien anglais, un Allemand, un Nigérien sous la présidence du défricheur et déchiffreur Roland Houde). Horaire chargé pour les deux mille corps cogitant, analysant, revendiquant, suintant, établissant de nouveaux lexiques; rubriques banales pour certaines consciences *underground* de la Révolution trop tranquille en philosophie.

Un des bienfaits de ce colloque civilisé des différences et des différends résiduels fut simplement de confirmer le sens de vos inquiétudes juvéniles, l'engagement sur le terrain et dans les chantiers nationaux de l'éducation, le travail parfois épuisé d'une tierce-raison qui se savait universelle et hospitalière. Oui, on peut assumer ses origines marquantes et imaginaires, subliminales ou aveuglantes jusqu'au stigmate, affronter par ses origines religions, politiques, histoire réelle et techno-sciences tout en se démarquant des formes les plus insidieuses du nationalisme commanditaire, des néo-ethnocentrismes caves ou des universalismes creux. Admirables, Emmanuel Levinas, Leopoldo Zea, Paulin Hountondji, Richard Rorty, Leslie Armour sont les preuves vivantes que les pratiques philosophiques les plus interpellantes sont au moins territorialisables, critiques parce qu'enracinées, et lisibles pour tous. Il n'est pas sûr cependant que les philosophes québécois qui aiment se javeliser, cosmopolites typiquement prématurés qui se croient en général au-dessus de ce genre de

thématique, aient perçu, compris l'ironie fouettante de la situation alors que leur habileté géo-moderne permettait de se faufiler un peu partout, jouissant et se berçant dans les problématiques les plus contemporaines, faisant corps avec les invités, avec toute l'attention musculaire et la grande discrétion des caméléons. Comprenez par ailleurs que cette mosaïque de la rationalité planétaire n'empêche aucunement des clivages, des prédominances de problématiques de pointe, une hiérarchie corrélative de noms propres et de lieux géographiques prestigieux — par exemple, dans les deux symposiums «Réalisme et science» et «Problèmes de la référence» fort attendus pour leur charge émotivo-polémique, néanmoins prévisibles au micro, en fait prestances *kitsch* aurait proposé sur place Milan Kundera — et que le capital scientifico-culturel des centres nationaux de recherche, d'enseignement et d'édition métropolitaine ne laisse pas de transpirer où il gagne sur d'heureuses rivalités, où il fait assimiler ses œuvres en occultant le problème méta-épistémologique de ses propres procédures et de ses effets ravageurs à la périphérie. Surgit pourtant une réalité bien réelle : sources, innovations scientifiques, productions diluviennes du savoir sont également nationalisables et lisibles telles quelles. Ce que savent d'instinct historiens-archivistes, bibliographes nationaux, experts en analyse citationnelle, sociologues radicaux et probablement la population historique des ouvriers engagés sur le terrain. Devises nationales, devinez le reste de ces implications.

S'il y a un problème spécifique pour vous aujourd'hui en tant que producteurs et productrices, c'est celui de vos instruments nationaux et internationaux de travail, votre équipement institutionnel, démocratique et bibliologique de base, votre formation par des maîtres inspirants qui puissent délivrer des quantités de problèmes sur un territoire donné, enfin les matériaux d'un créneau réflexif ici repérable, ailleurs inoccupé. Comment avec des bibliothè-

ques publiques et universitaires (idéalement) sans trous, sans failles et sans les débris des idoles que brûle chaque génération d'intellectuels-girouettes, avec du texte et des écritures aventurières, inquiétantes, avec une économie éditoriale de l'imprimé (paradoxalement florissante — mais cela peut être le signe d'un autre vacuum) et un certain flair indigène, comment donc transformer des problématiques, faire avancer les connaissances ou les passions, produire une idée d'un lieu décodeur ou des idées en acte quels que soient les lieux décodés? Encore faut-il que cette communauté philosophique francophone échappe à une longue tradition d'adaptation miméo-réactive aux philosophies étrangères — simplifiées hors contexte, décantées hors histoire, habituellement tronquées de leur profondeur bibliographique et territoriale. Aux ressources d'une ingéniosité latente, on préfère le génie de la réception des idées et la praxis locale des emprunts, génie paradoxal du mimétisme et de la secondarité fiévreuse. Voilà ce qui risque de déterminer *ad vitam æternam* le bonheur intellectuel de la nation. Amateurs de pâmoisons et de dévotions euro-étatsuniennes, prière de s'abstenir pendant quelques mois. Le deuil géotopique travaille dans toutes les directions.

Une table des matières

lampe à trois intensités culot géant
Employer dans une douille goliath à 3 intensités
Opérer le culot en bas

Inscription trouvée sur une boîte
d'ampoule Sylvania Canada, *ibidem*.

Voilà balbutié le topo francophone de la question-thème «La philosophie au Canada». Voilà aussi qu'il faut témoigner d'une gratitude infinie. Il est clair que le 25e anniversaire de publication de la revue bilingue *Dialogue*

mérite d'être salué chaleureusement, fraternellement: parce qu'elle demeurera incontournable pour qui entreprendra au XXIe siècle de décrire et d'analyser le «réveil philosophique» de quelques générations au Québec, parce qu'il est toujours courageux et extraordinaire de faire être et paraître en un lieu voulu l'exercice de la raison, que ce lieu soit le point d'appui de l'escabeau académique de la nation ou un degré plus ou moins reconnu dans l'échelle internationale de la créativité. J'ai dit dans l'introduction que je m'attarderais à cette revue commémorée parce qu'elle signale une condition commune en philosophie. Quelle est donc l'origine de ce Sujet historico-philosophique que consacre le titre de *Dialogue*, qui par pudeur magnanime n'est pas *The Dualist* ni par pudeur contraire, *Monologs* (au sens dramaturgique du terme) ou *The Monist*, titre déjà enregistré par une belle revue américaine de philosophie fondée dans l'Illinois en 1888?

Troisième épiphanie :
comment assumer une histoire coloniale commune?

De par sa fonction éponyme, l'histoire de *Dialogue* est intimement liée à l'histoire américaine d'un pays jeune, comme on le disait alors, et aujourd'hui parfois sur le mode dépanneur de l'excuse. Canada : *ici rien*, archaïque «fonction de l'alibi» (Rosset)? saluez pour le moment les complexités philologiques, juridico-politiques et ethnographiques du toponyme. Pays-clé, pays-témoin de la découverte et de la destination fragmentée de l'Amérique du Nord, pays-laboratoire de tous les chocs culturels (les «Sauvages» déjà mis en posture de tierce-présence à contrôler), de tous les fantasmes et de toutes les alliances à la mitaine, décalque de rivalités impériales (télé-commandantes ou intriguantes ou «libérantes» jusqu'au XXe siècle) au sein d'une même *wilderness* qui n'a pas eu la même valeur, aventure également glorieuse en exploits pour tous ses acteurs et actrices, également et profondément religieuse

dans ses fondements, et les mauvaises langues ajouteraient, politico-délirante à souhait, unique au monde par ailleurs... Quant à la conquête militaire et diplomatique qui vous aura peut-être évité le sort administratif de la Guadeloupe, — comme dirait Montesquieu, à son fidèle compagnon : «Je définis ainsi le droit de conquête : un droit nécessaire, légitime et malheureux, qui laisse toujours à payer une dette immense, pour s'acquitter envers la nature humaine» *De l'esprit des lois*, X, 4, «Quelques avantages du peuple conquis» ...Territoire marqué depuis le Traité de Paris et la Proclamation royale de 1763 par le lent transfert de la Constitution la plus admirée d'Europe — ironie du moment anglophile des *philosophes* —, marqué par cette extraordinaire mixture d'un *modus vivendi* (*mixture* se dit spécialement d'une «medicinal preparation»), agrégat (pas nécessairement agréé par ceux-là mêmes qui le proclament) d'institutions juridiques, de modes de penser et d'affects, de références traditionnelles britanniques (et écossaises des Lumières), françaises (et romaines des éteignoirs? si l'on suit les variantes américaines de l'interprétation *whig* en histoire), orientées vers l'Europe des Mères-Patries, elles-mêmes chérissant leur exutoire, leur ex-prunelle, leur pays de Cocagne. Deux peuples discrètement mêlés, empruntant, adaptant et s'adaptant, se confrontant, se rebellant ensemble, se cantonnant et pactisant, sermonnant entre eux, survivant, négociant et s'acclimatant hier sur les rives du lac Meech : amoncellement de solitudes à l'origine du ciment de la mosaïque, ô cher Rilke mis en épigraphe aux *Two Solitudes* (1945). Admirable spécificité jurant sur l'autre spécificité alors que les références républicaines de la *First Nation* se sont un jour supportées d'une rupture avec la Grande-Bretagne et d'un discours d'isolement contre l'Europe — non sans vantardise infantile, nostalgie et complexes attachants —, et que l'événement formateur allait créer une autre philosophie de *business* à travers toutes les dimensions frontalières de l'être américain.

Défiant toute mémoire, pays donc plein de promesses étant inachevé, endo-limité par une identité retardataire (pour traduire librement une formule de l'historien Careless : «limited identities»), inachevable, ouvert aux migrations utopiques (politiques, religieuses, laborieuses-populaires, intellectuelles et académiques) mais depuis l'Acte d'Union (1840), sur le mode particulier d'une polarité historique : soit le transit canadien à travers un tonneau des Danaïdes entretenu par le *lucky welfare* et le *brain-drain* du Sud, le vampirisme manufacturier et intellectuel de l'Oncle Sam, le génie techno-heuristique de la recherche. Bref ici : un espace de colonisation à orientation nordique, espace néo-colonial qui depuis le boum socio-économique provoqué par la Deuxième Guerre mondiale et les divers décollages (séculaire, professionnel, laïc et para-politico-littéraire) de la discipline-philosophie jusque-là «officiellement» et également cantonnée dans le genre édifiant, offre aux espèces philosophiques du Canada biculturel un terrain de promotion institutionnelle quasi vierge, également illimité, tout en réunissant dans un même lieu les conditions de toute aventure colonisatrice : muscles, neurones de roseaux pensants, sources financières, planifications plus ou moins ponctuelles d'un Board of Trade fédéral-subventionnaire, d'un Saint des Saints provincial ou plus simplement, celles des intendances départementales qui gèrent le corps à corps amical des idées selon les mécanismes «naturels» du contact, de la connexion, de la cooptation pleine de promesses, selon les années de vaches grasses ou maigres. Que l'analogie «darwinienne» soit un hommage rendu aux héros qui ont sacrifié leur vie pour conquérir ces nouveaux déserts; il fallait bien frapper la monnaie d'une nouvelle ouverture sur le monde et d'un nouvel *aggiornamento*, mener à terme l'institutionnalisation du texte philosophique, signer la rationalité d'un dialogue et d'une dialectique sous-jacente qui n'interdisait pas d'étranges monologues avec les avatars

de chaque Mère-Patrie respective et respectée. Rien n'était impensable ni impossible (d'autres paradigmes et d'autres porte-parole pouvaient prendre corps et se disséminer) mais, idée fondamentale, rien ne fut arbitraire; cela seul fournit le principe même d'une enquête sur la structure et l'évolution de ce Sujet historico-philosophique qui n'a rien d'une énigme biologique.

Entre-temps, à contempler archives et albums de famille avant et après la «Révolution tranquille», s'il n'est guère étonnant par exemple de découvrir à quel point la communauté philosophique francophone du Québec institutionnel se caractérise historiquement comme un milieu endo-colonial déterminé par une géotopique de l'enclave et un élitisme pontifico-traditionnel, il est tout à fait remarquable que l'aînée (bilingue) des revues académiques de philosophie (1962) — très sérieuse, ainsi que son pendant cadet *Philosophiques* (1974) qui lui ressemble de plus en plus —, dûment branchée sur des compétences, se soit acquittée de sa mission haut la main, amassant, juxtaposant, mixant sélon des proportions fluctuantes et parfois «problématiques», agençant une mosaïque de signatures et de textes qui donnent à penser aujourd'hui les conditions communes de notre contemporanéité. Malgré une histoire en marche, menaçante ou menacée, malgré une structure de multi, d'inter et de trans-rattrapage entre les rendez-vous (souvent mal synchronisés) avec l'Histoire; et ce, moins d'un siècle après les revues professionnelles et très territoriales comme *Mind* ou *Revue philosophique de la France et de l'étranger* fondées en 1876, toujours actives, ou l'étonnant *Journal of Speculative Philosophy* fondé l'année même de la Confédération canadienne à Saint-Louis (Missouri), ville créole qui ne fut pas inconnue des *voyageurs* et vagabonds canadiens-français après la Cession.

Quatrième épiphanie :
comment écrire dans l'ironie des redondances exotiques?

Jeunesse et vieillesse d'un certain Nouveau Monde, impulsion et dérision parfois des lauriers, grandeur et servitude rétrospectives du philosophe endo-colonisateur qui n'a peut-être pas su faire sa révolution ou bien raconter le lien de son évolution institutionnelle, et qui doit un peu taire sa devise historique «Je me souviens» sans pour autant oublier d'afficher la contemporanéité de son environnement mental qu'il interprète comme la garantie même de son universalité : nous sommes maintenant entrés dans le vif du Sujet historico-philosophique même si ce dernier est absent de la table des matières de *Dialogue*. Cela peut se comprendre tantôt à l'échelle collective, tantôt sur le marchepied élitiste. Puisque l'on ne s'est pas préoccupé de donner du sens à la longue durée coloniale segmentée selon les besoins urgents et le lot de chaque génération, puisque le schéma de reconnaissance des lieux monumentaux de la philosophie «canadienne ou québécoise» n'est pas encore acquis, ruminé, réfléchi, intégré à tous les départements francophones de philosophie, personne ne se surprendra de ce que l'on n'ait pu encore proposer un schéma d'interprétation d'une même histoire transatlantique qui pourrait établir distinctions, différences ou redondances, ni surtout fournir un schéma de créativité qui pourrait ruser de l'intérieur, intégrer les matériaux coloniaux d'une histoire à un style de philosophie ou de recherche philosophique. Histoire coloniale subsumée sous un discours philosophique qui en réfléchirait la raison d'être. Au fond, le seul blocage, c'est le stigmate honteux des origines, le seul remède, une philosophie de l'histoire et une narration historiographique — pertinentes comme toute *eirôneia*. La voie qui se dessine est certes semée d'embûches, mais de grâce, ne tentez pas d'effacer le stigmate déjà là en répétant le vade-mecum des raisons exotiques (davantage stigmatisantes et folklorisantes) que les

philosophes-publicistes invités, de passage ou adoptés, déposent (ou recueillent...) sur les lèvres de leurs amis (cicérones et pieds-à-terre) très québécois depuis le bon Xavier Marmier jusqu'à Michel Serres en passant par Gilson, Marrou, de Corte, Berque, Faye, Lyotard ou Derrida — le mandat invisible d'une certaine Europe verbo-motrice en Amérique, sacré Chateaubriand. L'intérêt de philosopher ici? Au fil des exotismes: simplicité naturelle et antidécadente, calme nordique, magma pathologique à consoler, voisinage anglo-américain (confluent traducteur, plaque tournante *ad libitum*), animation viscérale et modernité exemplaire. Mais leur philosophie spontanée ou intéressée de l'histoire offre à peine du cartilage aux chiens du Labrador.

Voilà, le globe terrestre est sur la table, les fenêtres de votre bibliothèque sont givrées, quelques paires de bas traînent sur les calorifères. Déposez les trois premières épiphanies dans une boîte noire et recommencez à zéro. Abandonnez-vous à la surprise d'une intuition simple, abrupte, héritée peut-être du rire de Humpty Dumpty. À vue de nez, l'histoire entière de la philosophie au Québec ressemble curieusement à l'histoire nationale du Canada telle quelle. Foin de rêveries dans l'étable idéogonique. Exactement comme la philosophie allemande ressemble à l'histoire nationale (enclavée, «ténébreuse», ambivalente) de l'Allemagne depuis Luther; comme la philosophie française ressemble à l'histoire nationale d'une France qui ne fut jamais «éternelle» (et qui a été en partie endo-colonisée par l'Allemagne depuis la vaporeuse Mme de Staël jusqu'à l'embrouillamini heideggerien, parodie de leur linge sale); comme la philosophie espagnole (effacée en France et au Québec) ressemble à l'histoire nationale de l'Espagne depuis le Siècle d'Or jusqu'à l'école de Madrid en passant par ses disséminations «nationales» en Amérique du Sud; comme les philosophies britannique, américaine-USA., belge, italo-romaine, russo-soviétique... Ainsi un drame

pseudo-languissant se comprendrait par une autre mise en scène de déterminations, au *pro rata* d'une dramaturgie internationale. Pas très malin, *indeed*. Mais dans le domaine de son Universalité et de ses Objets, dira-t-on, en quoi aujourd'hui l'histoire de la philosophie canadienne-française se distingue-t-elle des autres *Histoires* et des autres praxis philosophiques *x,y,z*? Question ô combien subtile : des contenus spécifiques (via les thèmes politiques, religieux, littéraires)? le traitement agressif des sources-ressources de l'enclave? ou plus simplement une marque distinctive, paradoxale, celle de ne se distinguer en rien des fragments de certains lieux communs euro-étatsuniens mais néanmoins de démarquer le processus historique d'une fabrication? Reprenez le petit répertoire des justifications exotiques ci-haut et songez, par exemple, aux ressorts et aboutissants de la Révolution tranquille en philosophie. Où en est donc l'évolution de votre potentiel créateur? Sur la toile de fond d'une québécitude-*wilderness* ouverte par la création du ministère des Affaires Culturelles et du ministère de l'Éducation, force est de constater — je survole le déferlement des idées post-Berkeley-post-Mai-68 (heureux pour d'autres raisons) — le système des alliances à la mitaine dans le capharnaüm des années 1970 et après le libérant Référendum : la révolution philosophique fut la conquête d'une *rising class* récitant sur le tas la leçon des exo-Conquérants et des Lumières blanches. Néons anglo-américains et (mis à part le cas d'espèce éclairant «Études médiévales») candélabres germano-français, et encore, que des sources cotées, sûres, nul *wit*, nul risque. Mêmes habitudes et habitus de lecture : hyper-didactique de la régénérescence par la standardisation des idées, la componction institutionnelle des anciens régimes.

Puisque de toute évidence l'histoire entière de la philosophie au Québec participe de la philosophie qui l'englobe, quel est le mode de son intégrité ou de son intégration aux divers Sujets historico-philosophiques présents

dans l'enclave, qui savent par ailleurs intégrer eux-mêmes leur prédicat territorial? Choisissez parmi ces partitifs. Représente-t-elle un bloc de même nature, une portion ou pro-portion, une quantité fluctuante, une lichette, un lambeau peut-être, des bribes, des éclats-copeaux ou encore les résidus mêmes de la fragmentation (schéma à développer : la philosophie au Québec comme produite par ses porteurs de sources étranges et ses scieurs de paradigmes; ne possédant pas la clé de leur énigme, ils collectionnent les contenants et thésaurisent le bran de scie); ou autrement sur l'épiderme des Sujets, une protubérance, une excroissance pathologique, la bosse d'un choc culturel des idées?; ou, plus intéressant à condition de le démontrer, le morceau de puzzle théorétique dont l'absence serait criante, l'ingrédient actif dans l'émergence locale des propriétés définies de toute philosophie (doute radical, intériorité passionnelle)? Changez finalement de décor métaphorique : une graine de semence d'une espèce nouvelle encore innommée? À vrai dire, l'embêtant avec ce dernier «partitif» biologique lorsqu'on le soumet au microscope de l'épistémologie historique, c'est que la semence semble être déjà clivée, morte-vivante, ne parvenant à se développer qu'à l'intérieur d'un moment-sachet de graines dont toutes les espèces philosophiques (entre elles endoconflictuelles) sont repérables ailleurs, là plus anciennes, ici altérées bien qu'elles ne soient pas introduites comme une vulgaire miscellanée, et «sautant» à travers une série de moments-sachets qui s'emboîtent sans que le précédent ait été ouvert, déchiré, reconnu. La province de Québec serait ainsi le paradis de la transplantation et de la renaissance des idées, à la condition unique qu'elles soient mortes-vivantes, intégrables à un corpus amnésique ou à *n* mémoires de traumatismes bien compartimentés qui raturent l'idée même d'une origine historique. Cela se tamponnerait *fabriqué au Québec* ou «tout au contraire» *made in Canada* : jamais le négoce philosophique ne requiert de se

spécialiser dans la provenance des espèces, leur hinterland, cependant il force à oublier l'origine coloniale de l'emballage et même à exulter de la conviction qu'il n'y a aucun rapport déterminant entre marque de commerce et contenu transcendant des griffes. Confiance aveugle dans les serres chaudes. Stupéfiant, ce manque officiel d'air frais et d'espace pour matières grises au nord du 45e parallèle, n'est-ce pas? À moins que l'ensemble morcelé de toutes ces formes bizarroïdes et de leurs contenus conjoncturels explique en fait l'évolution unique et normale (malgré et grâce aux accidents de parcours) de ce germe éclos en Nouvelle-France depuis le XVIIe siècle, à l'ombre des futures *Rationes Studiorum*, et dont la profonde sécurité tantôt hors des Europes, tantôt hors de l'Amérique (dont le toponyme fut confisqué par la *First Nation* U.S.A.) ne manquerait aujourd'hui que d'être nommée, taxée par une science éco-biologique des institutions et surtout des résistances contre-institutionnelles, ordonnée et projetée sur de vastes graphiques (catégories de noms propres, dates en parallèle, figures géométriques et vecteurs), reconnue et assumée compte rendu du miracle paradoxal d'un même triomphe lisible à travers un même exotisme contemporain.

* * *

La province de Québec représente l'ultime reliquat de l'Inconscient euro-américain dans l'histoire du voisinage atlantique. Savoir cela est un bon point de départ : avec une telle expérience, il suffirait d'un rien pour basculer cet Inconscient au soleil de l'intelligible. En tout état de cause familiale et nord-américaine, personne ne sortira indemne de la profonde ironie de la situation : l'histoire entière de la philosophie canadienne-française ou québécoise possède une valeur universelle et exemplaire précisément parce qu'elle a toujours su garder contact avec des philosophies

territorialisables, elles-mêmes en instance de fragmentation et bouchant chaque «ouverture sur le monde», précisément parce qu'elle s'est constituée sur le mode endocolonial jusqu'à saturation, mais aussi jusqu'à ne plus devoir acquiescer à la loi du milieu qui fut celle du silence.

Halloween 1986 - Pentecôte 1987
Abrégé pour la Saint-Valentin 1988

Robert Hébert
Département de philosophie
Cégep Maisonneuve

Espace urbain et espace littéraire

Monique LaRue
et Jean-François Chassay

Dans *Encore une Partie pour Berri*[1], œuvre typique du roman montréalais récent, deux amies nommées Albanel et Shawanigan «s'amusent à fouiller dans les romans québécois oubliés de la précédente génération». Elles «dessinent des cartes chaque jour plus précises et détaillées d'un territoire abstrait, baroque et vaguement menaçant, une sorte de catacombe peuplée de goules et de sorciers, sous la ville». Ces deux «amoureuses» de Montréal prétendent qu'on ne peut pénétrer cette ville si on n'a pas d'abord «percé le secret de cet abîme». Faut-il passer par la fiction, pour comprendre une ville?

«La forme d'une ville change plus vite [...] que le cœur d'un mortel[2]», dit Julien Gracq. Les romans sont les archives de l'espace urbain. Qui se souviendrait par exemple du caractère quasi médiéval du Montréal industriel d'après-guerre, où la verticalité des gratte-ciel ne s'interposait pas encore dans le face à face Saint-Henri/Westmount et, plus généralement, entre le bas de la ville, gris et pauvre, et le haut, vert et hérissé de châteaux, s'il n'y avait eu *Au milieu*

Les dates indiquées sont celles de la première parution.

1. Pauline Harvey, *Encore une partie pour Berri*, Montréal, 1985.

2. Julien Gracq, *La Forme d'une ville*, Paris, 1985.

la montagne[3] de Roger Viau, *Bonheur d'occasion*[4] de Gabrielle Roy, *La nuit*[5] de Jacques Ferron, et tant d'autres expressions d'une expérience conflictuelle, aliénante, et douloureuse? La ville se stratifie historiquement, elle s'opacifie et, quand d'anciens conflits sont refoulés de la surface, l'imaginaire littéraire en conserve la trace.

Pourtant, il reste difficile de discerner si, lorsqu'on lit la description d'un lieu en regardant ce lieu, celui-ci en devient plus réel ou plus fictif. La ville est-elle moins irréelle, nous appartient-elle davantage, quand on lit les romans qui s'y déroulent? Ce n'est pas évident. La notion d'espace comprend celle d'infini, et il y a effectivement une dimension infinie à la connaissance de tout lieu. La ville résiste, autant que les romans, à notre préhension. Deux fictions se mirent.

S'il n'est donc pas possible d'ancrer la dialectique spéculaire de l'espace urbain et de l'espace littéraire, nous en diviserons néanmoins ici les moments : d'abord, nous présenterons quelques aspects de la topographie de l'espace montréalais, tel que reconstitué inductivement à partir de 175 romans se déroulant, en tout ou en partie, à Montréal. Ensuite, nous mettrons en rapport l'expérience de la ville et certains traits discursifs du roman montréalais, tels le développement de l'onomastique et de l'intertextualité.

Géographie romanesque de Montréal

Pour les sémioticiens, un espace se constitue quand, dans l'étendue indifférenciée, un lieu devient un ici par

3. Roger Viau, *Au milieu la montagne*, Montréal, 1951.

4. Gabrielle Roy, *Bonheur d'occasion*, Montréal, 1945.

5. Jacques Ferron, *La Nuit*, Montréal, 1965.

rapport à un ailleurs. Cette focalisation est constitutive d'un sens, d'une forme élémentaire. À Montréal, cette articulation fondatrice fut, bien sûr, d'origine française, et mystique. Éprouvant le besoin de revenir aux sources de la cité, certains romanciers évoquent Ville-Marie, et la vision de Jacques Ollier qui reçut de Dieu la mission de venir évangéliser les Amérindiens. L'écrivain français Robert Marteau, dans un livre intitulé *Mont Royal*[6], parle quant à lui de «l'énormité du désastre ainsi perpétré». «Un esprit ébranlé par le besoin de certitude, dit-il, couvre le forfait de la volonté divine.» Le sacré est toujours présent dans «la ville aux cent clochers», qui fut à ses heures ultramontaine et puritaine, et où continue de s'exercer, comme pour le *Satan Belhumeur*[7] de Victor-Lévy Beaulieu, attiré par les rabbins de la rue Saint-Laurent, une fascination profonde pour la dimension religieuse.

Cependant, malgré et peut-être aussi à cause de cette univoque vocation originaire, Montréal, qui devient brusquement, après la Conquête, une ville anglaise, met beaucoup de temps à devenir un ici littéraire, un lieu d'énonciation accepté de la littérature québécoise balbutiante, et retranchée dans ses villages et ses idéologies de conservation. Deux des tout premiers romans québécois se passant à Montréal s'intitulent ainsi *Les Mystères de Montréal*[8]. L'allusion à Eugène Sue, autant que la pauvreté des rebondissements et du cadre, mettent clairement la ville en relation inégale avec «La» Ville entre toutes qu'est Paris, dont Montréal ne saurait être que l'ailleurs, et le substitut à jamais insatisfaisant.

6. Robert Marteau, *Mont Royal*, Paris, 1981.

7. Victor-Lévy Beaulieu, *Satan Belhumeur*, Montréal, 1981.

8. Auguste Fortier, *Les Mystères de Montréal*, Montréal, 1893. Hector Berthelot, *Les Mystères de Montréal*, 1898.

Ville coloniale, ville provinciale, ville marginale, ville d'exil, ville isolée par son insularité et par sa septentrionalité, Montréal conserve dans son architecture quelques souvenirs du régime français, surtout dans son berceau, le Vieux-Montréal. Quand l'autoroute est-ouest ne sépare pas encore ce quartier du reste de la ville, les romanciers sont nombreux à se rattacher à un foyer d'insurrections qui abrite les mânes de Papineau. Ils le font soit avec amertume, comme Hubert Aquin qui y termine de façon ambiguë son *Prochain Épisode*[9], soit avec nostalgie comme Robert de Roquebrune, soit avec ironie, comme Jean Basile, à qui le balcon de l'hôtel de ville où de Gaulle prononça les paroles que l'on sait, rappelle plutôt la trahison de 1763. *Le Nez qui voque*[10], de Réjean Ducharme, est peut-être le plus poignant de ses romans, dans lequel Mille-Milles, qui a seize ans mais qui dans son cœur en a huit et ne veut pas vieillir, se réfugie rue Bonsecours, dans l'enfance de la ville, et fait un pacte de suicidè avec Chateaugué, pour ne pas trahir.

Le carré Saint-Louis et le quartier Saint-Denis qui l'avoisine forment également un des foyers les plus permanents de l'imaginaire montréalais. Ce quartier, d'abord résidentiel et bourgeois, est depuis toujours hanté par les écrivains et par la bohème, de Nelligan qui y habita, à Gauvreau qui y vécut ses derniers jours, pour ne parler que des poètes dont la présence est évoquée par les romanciers. Avec la construction de l'UQAM, il renoue avec sa vocation de quartier latin, et François Hébert, dans *Holyoke*[11], en profite pour y faire se côtoyer les secrétaires et les futurs intellectuels de gauche. Dans les années 70, l'ex-

9. Hubert Aquin, *Prochain Épisode*, Montréal, 1965.

10. Réjean Ducharme, *Le Nez qui voque*, Montréal, 1967.

11. François Hébert, *Holyoke*, Montréal, 1978.

hobo Jean-Jules Richard observe avec sympathie les hippies qui envahissent le *Carré Saint-Louis*[12], et dont les visions psychédéliques déforment le buste d'Octave Crémazie. Si les romans des années 80 peuvent donner l'impression que le lieu a été complètement récupéré par la nouvelle classe des «yuppies» fréquentant les bars et les restaurants aux noms français qui jalonnent la rue Saint-Denis, un des derniers romans qui s'y passent, et que Dany Laferrière, auteur d'origine haïtienne plus montréalais que nature, intitule ironiquement *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*[13], maintient le flambeau d'une inconditionnelle marginalité. Son narrateur qui lit le Coran, écoute du jazz et partage ses connaissances érotiques avec des «Miz littératures» consentantes, est tout à fait dans l'esprit du lieu.

La rue la plus fréquemment nommée du roman montréalais est cependant la rue Sainte-Catherine, et ce n'est pas là une statistique insignifiante. Cette rue, qu'aucun écrivain ne décrit comme vraiment «belle», joue en effet un rôle charnière, transgressant la division de la ville en deux parties — Est et Ouest — et subsumant pour ainsi dire toutes les contradictions de Montréal, qui sans elle ne serait, à une certaine époque, que le territoire, trop connu, des «deux solitudes». La rue Sainte-Catherine est un formidable échangeur de pauvreté et de richesse, et nombreux sont les trajets qui mènent les villageois d'Hochelaga de Roger Viau ou de Jean Hamelin[14], ceux du Plateau Mont-Royal de Michel Tremblay[15], ceux de la Petite Patrie[16] de

12. Jean-Jules Richard, *Carré Saint-Louis*, Montréal, 1973.

13. Dany Laferrière, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, Montréal, 1985.

14. Jean Hamelin, *Les Rumeurs d'Hochelaga*, Montréal, 1971.

15. Michel Tremblay, *La grosse femme d'à côté est enceinte*, Montréal, 1978.

16. Claude Jasmin, *La Petite Patrie*, Montréal, 1972.

Claude Jasmin, aux vitrines de la rue Sainte-Catherine. Dans l'Est, les affiches y sont en français. Pendant longtemps, à partir du square Phillips, on pénètre dans le secteur de l'unilinguisme anglais. Au-delà, c'est l'Ouest, véritable *Terra incognita* que le roman montréalais explorera dès les années 60, dans *Le Couteau sur la table*[17], et conquerra, avec désinvolture parfois, après 1970. Malgré l'amertume qu'elle soulève, «la Catherine», comme on l'appelle, que l'on fréquente souvent le soir lorsque les néons et la nuit la parent d'une aura fantastique, comme si elle était la clef secrète de la ville, exerce, à partir des années 50, une fascination certaine. Elle est tout à la fois la rue la plus identifiée à l'américanité de Montréal, et une rue spontanément aimée par les citadins naïfs que sont longtemps les francophones.

Mais l'artère la plus mythifiée reste le boulevard Saint-Laurent, où la bigarrure produite dans le temps par la juxtaposition de lieux et d'ethnies hétéroclites exerce sur l'imaginaire montréalais le pouvoir d'attraction des voyages intérieurs. Frontière légendaire, la rue Saint-Laurent participe à sa manière au mythe western, dans les romans d'André Major par exemple[18], quand elle croise la rue Sainte-Catherine, avant de se transformer en ce creuset où francophones et anglophones rencontrent ces «Juifs hongrois, polonais, autrichiens, russes, etc., qui tiennent boutique ou bien ont des magasins de gros, des ateliers de confection», que décrit en 1966 Andrée Maillet[19]. Si la rue Saint-Laurent rejoint à ce point l'imaginaire des Montréalais, c'est peut-être parce qu'elle ouvre, dans cette ville éclatée et depuis toujours aimantée vers l'ailleurs, français ou américain, dans cette ville où les terrains de sta-

17. Jacques Godbout, *Le Couteau sur la table*, Paris, 1965.

18. André Major, *L'Épouvantail*, Montréal, 1974.

19. Andrée Maillet, *Les Montréalais*, Montréal, 1966.

tionnement tiennent lieu de ruines, un espace culturel qui se renouvelle sans cesse. Espace d'odeurs, de couleurs, d'exotisme et de cosmopolitisme, qu'on ne saurait fixer, et qui alimente la boulimie de nouveauté, stimule le goût du baroque. Sur «la Main», comme on l'appelle entre Montréalais, la fiction se mêle à la réalité, le poncif et le stéréotype cohabitent avec l'inusité et l'étonnant.

Ces lieux, et quelques autres, comme Outremont, longtemps le névralgique symbole de la trahison de l'élite francophone, le Plateau Mont-Royal où les escaliers extérieurs et les balcons, expressions architecturales typiques, sont choisis par Michel Tremblay pour y installer les Parques de Montréal que sont Mauve, Violette et Rose, les gratte-ciel et la Place Ville-Marie, incarnations de l'espoir économique, Côte-des-Neiges, ancien village transformé par l'Université de Montréal, articulent la forme imaginaire de la ville. Celle-ci est tracée par les mouvements d'aller et de retour des personnages romanesques, rattachant les quartiers périphériques, comme le «Moréal mort» de Victor-Lévy Beaulieu, aux centres de l'urbanité où se retrouvent ces restaurants, bars, tavernes, théâtres, cinémas qu'énumèrent et que fréquentent avec euphorie les narrateurs et narratrices de romans, et qu'il serait trop long de présenter ici en détail.

Un fil d'Ariane parcourt ainsi l'espace fragmenté dans les romans. Il fait, autour de ces quelques pôles familièrement hantés, d'irréguliers pelotons, marquant l'habitude et l'habitat, presque au sens heideggerien du terme. La convergence de ces itinéraires urbains nous rappelle que la ville est, comme l'écriture, une spatialisation du temps, un monogramme. Les usagers de la ville, dans la perception intime de l'espace marquée et balisée par leurs trajets fictifs, sont autant de lecteurs implicites de Montréal. Peut-être n'est-ce d'ailleurs qu'une fois la ville devenue ainsi un «lieu», un ici, au sens existentiel, que ses langages peuvent

se transformer en écriture, et transformer l'écriture elle-même.

La Ville et ses langages

Mais la passion de Montréal est récente, du moins dans la littérature, et notre ville n'aura pas eu son *Berlin Alexanderplatz*[20], ni son *Manhattan Transfer*[21] dans les années 30. À l'époque où Berlin et New York deviennent de véritables personnages de romans, Montréal est loin d'avoir même trouvé son espace littéraire qu'elle prendra plus de deux décennies à conquérir et, pourrait-on dire, à apprivoiser. Dans les années 30, les incursions vers la ville sont encore rares, quasi inexistantes. Le roman préfère s'en tenir aux campagnes enneigées, et les personnages qu'on y découvre entendent avec suspicion le murmure de la métropole qui n'est encore que tumulte à éviter. On trouvera bien sûr quelques exceptions, mais qui ne changent pas, loin de là, le portrait de famille : le roman québécois, de façon générale, se tient loin de la ville et ce n'est qu'au cours des années 50, malgré quelques parutions dans les années 40, que le genre va se déplacer pour de bon, et pas avant la fin des années 1960 qu'on pourra parler sans exagération, c'est-à-dire sans se limiter à des cas isolés, d'un «roman montréalais».

Or, la ville est le lieu du savoir. C'est là d'abord que circule l'information. Peut-être faut-il expliquer ainsi la frénésie onomastique du roman montréalais qui s'est développée depuis une quinzaine d'années? De manière très accentuée le roman montréalais cite, nomme, désigne, comme si un rattrapage était nécessaire. Comme s'il fallait, après toutes ces années où le savoir demeura dans l'ombre, l'exposer avec un maximum d'intensité. C'est

20. Alfred Döblin, *Berlin Alexanderplatz*, 1929.

21. John. R. Dos Passos, *Manhattan Transfer*, 1925.

bien de cela qu'il s'agit : d'une apparition massive du savoir dans les textes. D'une part, ceux-ci sont alimentés par la ville, par l'écriture et par les événements produits par le monde urbain. D'autre part, la place prise par le corpus littéraire, ou culturel — l'érudition *issue* de la ville — et la propension au relevé onomastique, s'insèrent à leur tour dans cette masse d'informations. En devenant montréalais, le roman devient ainsi, à maints égards et de manières très diversifiées, un «relevé de connaissances». Il serait bien sûr présomptueux d'affirmer qu'il s'agit d'un trait spécifique à la littérature montréalaise, ou même, à l'intérieur de cette littérature, au genre romanesque. Cependant, nul doute qu'il s'agit bien d'un trait caractéristique.

On reconnaît dans nombre de romans se déroulant dans différentes villes des références culturelles. Celles-ci, cependant, s'insèrent généralement dans le cadre du récit. Ainsi, quand le narrateur des romans de l'Américain Philip Roth est, comme cela se produit souvent, professeur de littérature, il est normal de voir apparaître au fil des pages de nombreux noms d'écrivains. Le roman montréalais, par contre, étonne en un sens par la gratuité de la masse d'informations qu'on y découvre. À la limite, le lecteur se trouve face à une espèce de délire, comme si, pour exprimer le réel urbain, il fallait mettre en scène tous les langages, croiser les discours, «heurter» des systèmes divergents, et laisser s'épanouir, sans restriction, la passion de la ville. Du livre au slogan publicitaire, en passant par l'information télévisée, la ville parle dans les livres. La citation participe d'un amalgame qui fonde le texte. À mesure que le Québécois s'urbanise, le savoir fait son entrée dans le roman, sous différentes formes, et l'intertexte prend une place de plus en plus active dans le processus de structuration de l'œuvre. Retraçons ici les étapes de cette véritable invasion de la narration par la culture.

C'est un lieu commun de l'analyse historico-littéraire de dire que *Bonheur d'occasion* de Gabrielle Roy marque «l'arrivée en ville» du roman québécois francophone contemporain. Mais Saint-Henri est encore, à l'époque, une «termitière villageoise», comme le dit l'un des personnages. Si la ville est un discours, une parole multiple, c'est plutôt dans *Alexandre Chenevert*[22] qu'elle s'introduit véritablement dans le texte romanesque. D'une part, parce qu'Alexandre, le principal protagoniste du récit, ne se reporte jamais vers la campagne comme étant le lieu de ses origines. S'il est brisé, écrasé par la ville, il ne peut imaginer la vie autrement qu'à Montréal. C'est un citadin à part entière. Mais surtout parce qu'Alexandre est un homme assailli par la propagande et par la publicité. Il est écrasé sous les *signes* de l'information urbaine. «Et où était la vérité dans cette masse d'écrits», se demande le petit homme, taraudé par le doute. Sa conscience est pulvérisée, diffractée, entravée par l'afflux d'informations. S'il a commencé à questionner la ville, Alexandre n'en a pas encore pris possession, il n'a pas encore fait sa propre lecture de l'espace urbain.

Deux autres romans des années 50 vont également marquer une insertion discursive de la ville dans les romans. *Les Inutiles*[23] d'Eugène Cloutier, publié en 1956, et *Les Vivants, les morts et les autres*[24] de Pierre Gélinas, publié en 1959, reproduisent tous deux, de façon quasi identique, un événement montréalais mythique, à savoir la célèbre émeute du Forum qui fit suite à la suspension du joueur de hockey Maurice Richard. L'intérêt ne vient pas tant de la mention de cette scène dans le roman, que de

22. Gabrielle Roy, *Alexandre Chenevert*, 1954.

23. Eugène Cloutier, *Les Inutiles*, Montréal, 1956.

24. Pierre Gélinas, *Les Vivants, les morts et les autres*, Montréal, 1959.

son intégration dans celui-ci : elle vient influencer la marche du récit. Voilà donc que le texte fait ressurgir l'événement, s'ouvre sur le réel. L'auteur puise dans ce matériel qui recyclé, réutilisé, donne au texte son dynamisme. Peu à peu, l'emploi du paralittéraire au sein du romanesque augmente l'entropie du genre, et le fait échapper à un espace définitionnel restrictif.

Mais, en cette fin des années 50, certains aspects du roman montréalais présentent encore la ville comme un carcan, comme un milieu angoissant qu'on subit plus qu'on n'y vit. Pour que le Montréalais se retrouve dans la masse d'informations qui circulent à travers toute ville, pour que le narrateur puisse faire des choix, proposer des pistes au lecteur, il faut qu'il cesse de se sentir dominé par la ville. Il ne faut plus seulement qu'il sente qu'il lui appartient de corps et d'esprit, mais également que celle-ci lui appartient. En ce sens, *La Jument des Mongols*[25] de Jean Basile, publié au début des années 60, marque une étape importante de la transformation du discours littéraire par les discours urbains. Pour une des premières fois, et pour la première fois de manière aussi manifeste, un véritable attachement à Montréal s'y exprime. Quand le narrateur a des problèmes, il se tourne vers la ville et c'est elle, littéralement, qui lui remonte le moral. Montréal est devenue une présence, un personnage. Et, tout naturellement, non seulement ce roman multiplie-t-il les indices culturels de tout ordre, mais également les emprunts, avoués d'emblée par l'auteur qui s'amuse à dissimuler les citations et les références.

À partir de là, Montréal va peu à peu envahir le paysage romanesque, surtout dans les années 70. Autant, dans la mouvance du nationalisme politique, la littérature québé-

25. Jean Basile, *La Jument des Mongols*, Paris, 1966.

coise des années 60 a-t-elle été marquée par la thématique du pays, autant, depuis plus de dix ans, elle tend à s'identifier à un paysage urbain. Au désir d'un territoire national intériorisé par l'écriture, s'est substitué un plaisir du lieu que l'on voit tous les jours, sans pour autant que le regard qui y est posé soit limitatif, puisque la ville exprime le monde moderne et met en scène sa complexité.

Le discours culturel peut alors s'intégrer de diverses façons au texte. D'abord par les titres qui jouent parfois un rôle connotatif important, situant d'entrée de jeu le roman dans une «filière culturelle» : *Don Quichotte de la Démanche*[26] de Victor-Lévy Beaulieu, renvoie au roman de Cervantès, et par le fait même aux grands textes littéraires auxquels l'auteur s'est toujours identifié. *La vie en prose*[27] de Yolande Villemaire, tout en fixant le dédoublement du roman qui oscille toujours entre fiction et réalité, rappelle la chanson d'Édith Piaf. Patrick Straram renvoie avec son livre *Tea for one — No more tea*[28], à un classique du jazz et à son envers pourrait-on dire, laissant pressentir l'aspect funeste du livre, dans sa seconde partie.

Le fragment culturel peut aussi être accolé, sans s'y amalgamer, au cadre narratif traditionnel, venant redoubler ou illustrer la parole du narrateur. Reproduction d'une page de journal qui appuie les propos du narrateur ou de la narratrice, comme dans *Maman*[29] de Marcelle Brisson. Dialogues entendus à la télévision, faisant un contrepoint ironique aux propos des personnages de *L'Hiver de force*[30] de Réjean Ducharme.

26. Victor-Lévy Beaulieu, *Don Quichotte de la Démanche*, Montréal, 1974.

27. Yolande Villemaire, *La Vie en prose*, Montréal, 1980.

28. Patrick Straram, *Tea for one — No more tea*, Montréal, 1983.

29. Marcelle Brisson, *Maman*, Montréal, 1977.

30. Réjean Ducharme, *L'Hiver de force*, Paris, 1973.

D'autres romans font se mêler différents types de discours dans la ville, ou différents genres. *Être ange étrange*[31] de Louis Geoffroy, récit d'une passion amoureuse dans la ville, est écrit à la manière d'une improvisation de jazz. *French kiss*[32] de Nicole Brossard, fait éclater la syntaxe et le récit sous l'action conjuguée des discours scientifique et poétique. On intègre aussi des systèmes signifiants non verbaux. Jean Basile, dans *La Jument des Mongols*, insère dans le récit une scène qui reprend la scène finale de la *Dolce Vita* de Fellini. La peinture occupe une place centrale dans *La mort vive*[33] de Fernand Ouellette, et *Trou de mémoire*[34] de Hubert Aquin tient tout entier sur l'image récurrente des *Ambassadeurs* d'Holbein. Parfois encore, un fragment textuel éclaire le sens d'un passage, l'enrichit d'un jeu de souvenirs associatifs, ou relance le texte. Dans *Agonie*[35], Jacques Brault place en tête du livre un poème d'Ungaretti, continuellement repris, strophe après strophe : le poème crée le récit, en forme la substance.

Le jeu associatif est sans doute la figure la plus importante. Les couleurs dans *French Kiss* de Nicole Brossard renvoient à Éluard, à Rimbaud. La présence constante de la mer et du fleuve dans les romans de Basile permet à ce dernier d'utiliser des séquences tirées plus ou moins directement des romans de Melville, en particulier de *Moby Dick*. Ce jeu associatif peut fonctionner à partir des noms, comme lorsque Yolande Villemaire, dans *La vie en prose*, écrit : «Je marche dans Saint-Germain-des-Prés en chan-

31. Louis Geoffroy, *Être ange étrange*, Montréal, 1974.

32. Nicole Brossard, *French Kiss*, Montréal, 1974.

33. Fernand Ouellette, *La Mort vive*, Montréal, 1985.

34. Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, Montréal, 1968.

35. Jacques Brault, *Agonie*, Montréal, 1985.

tant "Il n'y a plus d'après à Saint-Germain-des-Prés" et je m'assois entre la maman et la putain au café Flore, comme un cliché», renvoyant ainsi à la chanson interprétée par Yves Montand et au film de Jean Eustache comme représentations de Paris.

Les références se multipliant, le roman se transforme ainsi peu à peu en ce que Roland Barthes appelle une «fratrasie», un petit savoir encyclopédique qui forme réalité courante. Elles jouent un double rôle : discursif, et diégétique. Il y a une dépense, une appropriation de la culture, qui participe au plaisir de nommer, de savoir, et qui parfois va encore plus loin, les noms apparaissant comme référent fondamental, marquant les assises du narrateur, et soutenant son discours. Dans *Un voyageur distrait*[36] de Gilles Archambault, le récit est ainsi enclenché par la figure de Jack Kerouac. Dans *Le Nez qui voque*, celle de Nelligan est récurrente.

Dans plusieurs cas, les références n'ont d'autre rôle que de saturer l'espace romanesque. À quoi sert alors cette débauche de noms? Pourquoi se manifeste-t-elle si massivement dans le roman montréalais contemporain? Quel est ce besoin qui réunit des écrivains souvent très différents, des plus conservateurs aux plus expérimentaux? Serait-il possible que cette boulimie soit reliée à un certain statut de «nouveaux riches» de la culture, à un comportement analogue à celui des naïfs villageois éblouis par la ville et volontiers complaisants? Maintenant, nous *savons*, semblent parfois dire ces livres. À la limite, cette impression d'érudition pourrait servir, inconsciemment, à compenser la pauvreté du lexique, enfoui sous une montagne de pseudo-connaissances...

36. Gilles Archambault, *Le Voyageur distrait*, Montréal, 1981.

Ce processus d'énumération peut cependant avoir un fondement plus pur, d'ordre ludique. Nommer, de façon aussi jubilatoire, c'est une façon d'inscrire ses propres connaissances dans la ville, en se servant de celle-ci comme d'un miroir. Si marcher dans la ville c'est la lire, la page, à l'inverse, devient un peu une vitrine. Entre la ville et le discours, un «décodage-recodage» se produit. Le narrateur, dans la ville, puise librement parmi les commentaires de tout ordre qu'il entend ou subit. Il s'en amuse. Quand Réjean Ducharme glisse de sainte Thérèse d'Avila à Jean-Paul Sartre à un journaliste sportif, ou de Mao à un joueur de hockey, quand Yolande Villemaire juxtapose Ovide à un chanteur de charme, Julia Kristeva à la famille Von Trapp, rien ni personne n'est vraiment dévalorisé. Mais on assiste à une stratégie qui est à la fois création et recréation : une critique qui est aussi une forme d'exploration active.

Nommer, c'est posséder, et posséder, c'est toujours une façon d'échapper à la mort, au néant, au vide. Ne nous y trompons pas : le roman urbain, par ailleurs porté par l'éphémère et par l'anodin, se fait grave dans son manque de sérieux. Par sa vocation ludique, le savoir qu'il met en scène abolit le point final qui pourrait réduire le sens, fixer la forme. C'est ainsi, semble-t-il, que le corps de la ville se surimprime au corps du roman. La rencontre, tardive, de l'espace urbain et de l'espace littéraire, à Montréal, a ainsi engendré un nouvel espace, impossible, lui aussi, à clôturer.

Monique LaRue
Jean-François Chassay

Du traitement de corps au traitement de texte *Depuis l'Encyclopédie*

Nycole Paquin

Le texte

«*Avant de démontrer les principes de l'écriture, il eft néceffaire d'expliquer la manière dont on doit fe placer pour écrire, & comment l'on doit tenir la plume*[1].» Ces tout premiers mots de Paillasson sur *L'Art de l'Écriture*, que l'on trouve dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, élaborent une mise en scène de l'acte d'écrire où l'utilisation même de la langue qui commande l'emploi du «s» allongé (f) au début et au milieu des mots manifeste une mentalité de la différence. Cette mentalité teinte tout le traité didactique, où le corps de l'homme et celui de la femme sont discutés séparément. Cependant, tous deux y sont soumis à un décorum précis qui tient compte non

Ce texte fut d'abord écrit à l'aide d'une plume Sheaffer à pointe ultra-fine et tracé en rondes et radicales.

1. Le chapitre de l'*Encyclopédie* sur l'art de la calligraphie et la posture du corps à l'écriture fut écrit par Paillasson dans Diderot et d'Alembert, *Recueil de planches, sur les sciences, les arts libéraux, et les arts méchaniques, avec leur explication. L'art de l'écriture, à Paris, avec approbation et privilège du Roy*, réédition Paris, Inter-livres (1988), p. 1. Le traité complet de Paillasson fut également réédité à Paris en 1964 par les Librairies Associées.

seulement de la posture du corps, mais de la tenue de la plume et de la pression musculaire des doigts, tout cela en vue de préparer la belle main aux belles-lettres.

Ayant pratiqué la méthode du «transparent» (non sans un certain plaisir) et obéi à une certaine discipline posturale de la graphie, puis ayant néanmoins accueilli sans réserve les avantages de l'informatique, l'auteure du présent essai se questionne sur les conséquences que l'utilisation systématique de l'ordinateur aura sur l'écriture (forme-contenu). Les historiens de demain auront peut-être beaucoup à dire sur notre corps branché à l'ordinateur et sur la distanciation qui en résulte entre le corps et le texte — ou, en d'autres mots, sur le décalage entre le corps-peau et le corps-texte.

Chez Paillasson, c'est bien du corps-peau dont il s'agit. L'attitude gracieuse, dit-il, «conditionne la facilité de l'écriture». Ainsi, chez lui, le verbe bien formulé passe par la chair bien exercée. C'est l'inverse de nos habitudes actuelles : l'œil fixé sur l'écran cathodique, et pour les mains, des gestes mécaniques, faciles, presque sans règles. Fin vingtième siècle, au moment où les questions du sujet et de l'individualisme hantent les discours interdisciplinaires[2], le corps à l'écriture perd sa valeur d'actant en vue d'un gain d'espace et de temps. À «l'ère du vide[3]» ou à l'«ère de l'individu[4]» (selon le point de vue où l'on se place), c'est peut-être dans les deux cas le corps du scripteur qui fait figure de paradigme perdu. C'est par l'uniformité assu-

2. En distinguant sujet et individu, nous suivons la pensée de Jean Baudrillard dans François Ewald, «Baudrillard : le sujet et son double», *Magazine littéraire*, L'individualisme, n° 264, avril 1989, p. 19-30.

3. Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, Les Essais CCXXV, 1983, 246 pages.

4. Alain Renaut, *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1989, 320 pages.

rée du tracé informatisé, la mise en page préorganisée par le logiciel, les reprises et les corrections instantanées que le traitement de texte s'est substitué au traitement de corps. Maintenant, plus de différence, plus de théâtre de l'écriture[5].

Avec Paillasson, c'est précisément la jointure du corps à la lettre qui régit la belle et bonne graphie et, ce, grâce à une «attitude naturelle» des coudes qui doivent glisser aisément sur la table, de la tête qui obéit à l'inclinaison du corps, des yeux qui ont à se fixer sur le bec de la plume, de la courbure du poignet qui donne à la main une forme circulaire et qui permet «à la liqueur onctueuse appelée finoviale d'humecter correctement les ligaments». Puis, après avoir dispensé ses conseils généraux sur la position idéale du corps écrivant, Paillasson apporte quelques nuances sur la position des jeunes demoiselles pour écrire.

Elles doivent tenir le corps très droit, les bras doivent être à égale distance du corps, la tête ne doit incliner d'aucun côté, les pieds doivent être vis-à-vis l'un de l'autre, légèrement tournés vers l'extérieur. (On notera la récurrence du verbe «devoir».) C'est que les demoiselles, dit-il, pratiquent fréquemment l'écriture «*françoife*», et ceci demande d'écarter un peu plus les bras. Voilà que la grammaire régit le corps. L'auteur soumet la «nature» à la convention linguistique, voire même à la mode, en insistant sur la tenue vestimentaire de ces demoiselles que l'on a assujetties dès le bas âge à des corps de baleine[6]. Les mères

5. Sur le caractère théâtral de l'*Encyclopédie*, voir Jacques Proust, «l'article bas de Diderot», *Langue et langages de Leibniz à l'Encyclopédie*, Paris, 10/18, U.G.E., 1977, p. 245-272.

6. Pour une analyse critique du costume des femmes au dix-huitième siècle, on consultera Pierre Darmon, «Domination bourgeoise et féminisme paternaliste», *Mythologie de la femme dans l'ancienne France*, Paris, Seuil, 1983, p. 174-212.

qui s'inquiètent de conserver la taille de leurs filles, précise-t-il, n'auront rien à craindre !

Le costume des hommes offrant une plus grande liberté de mouvement, il faut trouver quelque «méthode» posturale (le mot est de Paillasson) qui permette aux dames de conserver la différence du costume sans que celui-ci n'entrave l'écriture. Malgré un jeu de chiasmes entre l'égalité et l'inégalité naturelles-culturelles, non seulement Paillasson uniformise-t-il la forme des lettres (coulées, capitales, bâtardes, etc...) pour les deux sexes, mais il régularise le mouvement corporel propice au tracé décoratif des volutes qui encadrent et enjolivent le texte.

«*J'ai confulté la nature*», écrit Paillasson. Pourtant, à lire attentivement son traité, les choses ne sont pas aussi tranchées qu'elles ne le semblent. D'une part, la nature biologique demeure chez lui comme fondement à l'élaboration d'une posture et d'un mouvement des membres qui viseraient effectivement, sinon le confort, du moins l'agilité, plus encore, la «mise en représentation» du corps qui se réalise dans l'acte de la graphie. Il y aurait alors une conscience sexuée de la tenue et du geste, mais elle aurait à se mouler au protocole vestimentaire de chacun des sexes, et à la forme graphique des langues dont les règles formelles varient et commandent des gestualités divergentes. Par un mouvement d'aller et de retour entre nature et culture, dans la marge qui les réconcilie et les sépare à la fois, l'auteur naturalise l'écriture et culturalise le corps, dressant ainsi les paramètres d'une épistémologie du paradoxe.

Ce qu'il nous importe ici de retenir, ce ne sont pas pour l'instant les nombreux parallèles que nous pourrions établir entre les différents penseurs de l'époque sur ce dualisme nature-culture, mais un autre type de relations de présentation et de fonction qui bordent le traité de Paillasson. Il s'agit d'un écrit encyclopédique illustré, donc d'un

modèle épistémologique qui nous intéresse par ses applications pratiques. Par exemple, la jointure image-texte est d'une importance capitale. Ce qui nous reste du texte de Paillasson et des gravures de Robert Bénard, c'est un fragment littéraire-scientifique de l'époque de sa production et non un miroir d'une société globale, d'autant plus que ce texte n'est à son tour qu'un morceau de l'*Encyclopédie*, que l'on a tendance à attribuer exclusivement à Diderot et d'Alembert.

L'image

Une analyse minutieuse de deux planches qui illustrent le texte sur la tenue du corps nous ferait voir des revers et des déplacements qui excèdent largement le sujet apparent. Nous ne relèverons que quelques détails, en soulignant que le sens est à dépister «entre» l'image et le texte ainsi que dans l'organisation spatiale des éléments de l'un et de l'autre. Question d'espace, nous laissons le loisir de cette opération au lecteur qui notera, entre autres, la différence des motifs décoratifs sur les pattes de la table à écrire de la planche 2. L'hybridité stylistique du meuble fait bien état du caractère «encyclopédique» de l'image, dont l'abondance des accessoires et la disparité des motifs disent plus que le texte accompagnateur.

Planche 1, partie supérieure : une histoire — Comme s'il n'était que de passage, en tenue d'extérieur, son couvre-chef déposé sur la table, le personnage masculin vient mimer le geste de l'écriture sur une feuille vierge, la plume y étant toutefois déjà poussée vers la droite, en fin de phrase. Le geste suffit à suggérer le «concept» d'écriture. Ailleurs sur l'image, en position d'adjuvant, l'écriture achevée, institutionnalisée par la reliure, visible, lisible, à certains endroits pastichée, habite déjà cet intérieur «masculin» au héros interchangeable. Les angles de la fenêtre correspondent aux carrés du sol, aux tentures qui tombent





droit, alors que la sobriété des meubles et de l'encrier contrastent avec les lignes sinueuses de l'horloge et des motifs de la tapisserie, ces ondulations rappelant les volutes qui, à cette époque, cernent l'écriture proprement dite.

En fond de scène, encadrées par deux paysages qui introduisent discrètement la nature dans le décor, les aiguilles de l'horloge marquent le temps. Il est dix heures et demie du matin. Paillasson l'a précisé, il faut un bon éclairage pour bien écrire. C'est aussi à ce moment qui prend valeur d'éternité que, en présentant bien en vue le traité de Paillasson sur le fauteuil de gauche, le graveur (Bénard) dépasse le texte et rend hommage à son auteur en le démarquant en quelque sorte du projet encyclopédique global. En outre, il lui accorde une importance plus grande qu'à Barbedor dont le nom propre n'est que partiellement visible sur un second volume, mais à qui l'*Encyclopédie* emprunte néanmoins ses modèles de volutes[7]. Ainsi, le traité même de Paillasson prend le sens d'une

méthode déjà assimilée, et son auteur fait figure de héros entré dans l'histoire.

En contrepartie, sur le tabouret de droite, plus près du regardant de l'image, les plumes non taillées posées sur du texte déjà écrit évoquent le futur, l'écriture à venir, celle qui résultera de la posture calculée de l'acteur interne dont la présence aléatoire dicte l'idée de la bonne méthode graphique. Idée suspendue et retenue au présent du geste.

Planche 2, partie supérieure : une autre histoire — Le mobilier ornementé, les tapisseries délicatement brodées des chaises, les courbes mêmes du corps de la femme (dont l'angle des jambes dicte sa rime formelle avec la table, presque en dehors de toute vraisemblance posturale), la tenture de l'extrême gauche pliée sur le fauteuil, l'encrier travaillé, toutes ces volutes de l'intérieur «féminin» accusent leur différence avec le recouvrement sobre des murs. Même les losanges du parquet brisent l'uniformité, comme le médaillon ovale du fond de scène contraste avec les angles du paysage de droite. Si l'acte d'écrire demeure comme sujet du récit, Barbedor et ses volutes restent «picturalement» présents au premier plan.

Ici, cependant, comme dans la planche 1, deux paysages évoquent un thème cher au dix-huitième siècle, celui de la ruine, associé à la rêverie et à la nostalgie, mais aussi à la fragilité de toute civilisation[8]. Sur les deux planches, mais plus évidemment sur celle-ci grâce à un dessin plus

7. Roger Druet, Herman Grégoire, préface de Roland Barthes, *La Civilisation de l'écriture*, Paris, Librairie Arthème Fayard/Dessain et Tolra, 1976, p. 123.

8. La documentation de l'époque abonde sur la notion de «ruine» et laisse entendre des symboliques multiples que l'on aurait superposées à celle de la fragilité des vestiges architecturaux auxquels les arts et la littérature font fréquemment allusion. Sur le sujet, on trouvera un point de vue distancié et sémiotique chez Jean Starobinsky, «Architecture parlante, paroles éternisées», *1789. Les Emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, Champs, p. 61-64.

clair, le graveur soutient son propre discours social. Par ailleurs — ce qui nous renvoie à l'académisme des arts visuels de l'époque et aux règles qui régissaient les formats dans chacun des genres picturaux[9] — la juxtaposition des deux formats de paysage (ovale-rectangle) de la planche 2 manifeste l'esprit encyclopédique, attentif à exposer avec justesse les savoirs et le fonctionnement des choses, en incluant leurs différences.

Or, contrairement à la planche 1, aucun autre texte que la lettre entamée par la «nouvelle» femme de lettres ne réfère ici à quelque pratique littéraire passée. Sur un fond de rêverie (les images de nature meublées de vestiges architecturaux), mais en son propre nom, le personnage féminin fait un premier apprentissage de la graphie. Cette femme est installée dans son intérieur et, plus encore, la gravure l'associe au présent en la montrant en train d'écrire un texte lisible (à la condition que le lecteur retourne l'image à l'envers !): «À la Reine». Le bec de la plume pointe le premier «e» du dernier mot, comme si le geste se repliait sur lui-même, retournait sur le passé de la phrase, répétait et vérifiait sa propre justesse.

La femme de cette image (où la position perspectiviste des deux fauteuils appuyés sur le mur du fond repousse métaphoriquement la broderie à l'arrière-plan) s'initie à l'écriture par un genre intime, le genre épistolaire. Toutefois, le fait qu'elle s'adresse à la Reine évoque un certain protocole et indique son rang social, que révèlent d'ailleurs l'élaboration du décor et la recherche de ses vêtements.

Contrairement à l'homme plus «universel» de la planche 1 qui est entouré des symboles de la connaissance

9. Depuis le dix-septième siècle, l'Académie avait établi des normes de format convenant à chacun des genres en peinture. Voir Henry Join, *Conférences de l'Académie Royale de peinture et de sculpture*, Paris, A. Quantin, 1883.

déjà acquise, la femme de classe qui apprend ici à bien tracer lentement ses lettres pose son habileté graphique comme savoir en formation, alors que la seconde plume déjà taillée de l'encrier laisse entendre la reprise de l'exercice.

En bas de planches (ill. 1 et 2): des nuances narratives — Chez l'homme, des boîtiers, des encriers, une clochette de service, une plume bien taillée bordent le symbole même de la graphie (la plume préparée), représenté deux fois juste sous les deux mains. À gauche, la main qui va écrire sur la page blanche; plus au centre, celle qui a taillé et va tailler les plumes d'oie, mais qui tient le canif comme on brandit un poignard. Rien de superflu sur cette portion d'image: seulement du fonctionnel, de l'assurance, de la maîtrise, de la permanence.

Par contraste, chez la femme (toujours en bas de l'illustration), au centre de la composition, la main tient délicatement la plume et suit le tracé savamment précalculé par un système de chiffres, comme si elle en était encore à l'acte préparatoire de la graphie. Autour, les outils de la taille que la main ne touche pas et les lignes décoratives encadrent le geste inachevé. Sur cette portion d'image : du décor, de l'écriture en devenir, de la différence qui, avec le temps, va s'estomper dans la forme apparente des savoirs...

Nycole Paquin
Professeur d'histoire de l'art
UQAM

Rhétorique de l'*a fortiori*
Mécanisme du consentement et de la sympathie

Ken-ici Sasaki

0. Présentation du thème

Ayant pour sujet la rhétorique de l'*a fortiori*, nous visons non pas à l'expression «a fortiori» en tant que telle, mais à une certaine forme de raisonnement, c'est-à-dire l'*a fortiori* en tant que lieu ou topique. Le raisonnement de l'*a fortiori* est une forme de comparaison effectuée en vue d'une accentuation, et sous sa forme standard s'articule en deux temps, celui du comparé et celui de l'affirmé: «Même A étant *p, a fortiori* B l'est.» On peut en alléguer des expressions équivalentes: «Si A...», «A était-il...» ... pour le terme du comparé, et «à plus forte raison B», «il est évident que B l'est» ... pour celui de l'affirmé; dans l'énonciation, d'ailleurs, il peut aussi manquer un de ces deux termes qui constituent le lieu de l'*a fortiori*. Cette variété de formules ne nous regarde pas, puisque notre problème ne se situe pas au niveau de l'expression mais de la logique: nous pouvons mettre en question ce lieu dans toutes sortes de formules. La culture occidentale canonisait depuis longtemps ce lieu comme type, ce dont témoigne le fait que les langues modernes occidentales ont adopté dans leurs vocabulaires l'expression *a fortiori* sous cette forme latine. En fait, ce lieu remonte au moins à Aristote, qui y a trouvé

un «lieu de degré» du *plus* et du *moins*[1]. Pour ne citer qu'un seul exemple de sa *Rhétorique*: «Si les dieux même ne sont pas omniscients, à plus forte raison les hommes[2].» Voilà ce que c'est que l'*a fortiori*.

Notre sujet consiste à élucider les caractères propres à l'emploi rhétorique de ce lieu; c'est ce qu'indique le sous-titre. Nous disons l'emploi rhétorique, puisque, à l'entendre dans son sens le plus large, ce lieu pourrait englober aussi l'implication purement logique qui s'impose sans soulever la question du mécanisme du consentement et de la sympathie. Le phénomène rhétorique a ceci de propre qu'il stimule une décision ou un consentement existentiel, tandis que la logique proprement dite ne dépasse pas la constatation d'un rapport d'identité et de différence. Bien que limitée matériellement à un lieu tel que celui de l'*a fortiori*, nous voulons que notre étude ait une si longue portée qu'elle pénètre dans l'horizon de la philosophie de la rhétorique: à travers une analyse du lieu «*a fortiori*», nous visons à savoir ce que sont le consentement et la sympathie, plutôt que la simple particularité de ce lieu. Il nous semble inutile d'insister sur l'importance de ce phénomène dans la vie sociale; c'est avec un consentement et une sympathie que non seulement nous constatons et renouvelons les liens avec nos amis et nos semblables, mais que nous éprouvons aussi les valeurs-idées sous les formes réalisées concrètement. Au fond, notre thème consiste à nous approcher, à travers un cas bien précis, du mécanisme de cette expérience proprement axiologique.

1. Exemple de base

Nous aimerions donner tout de suite un exemple, et développer des réflexions sur cette base. L'exemple doit

1. *La Topique*, Liv. II, chap. 10, etc. *La Rhétorique*, Liv. II, chap. 23.

2. 1397^{b} 14-15; traduit par M. Dufour.

être concret et vif pour que l'analyse nous apporte de nouvelles lumières; les exemples simplistes qu'on rencontre très souvent dans les livres de linguistique nous disent très peu de choses. Notre exemple provient de la lamentation de Cordélia dans l'Acte IV, scène 7 du *Roi Lear* de Shakespeare. On pourrait nous objecter que cet exemple tiré d'une œuvre d'art ne peut pas, par sa nature esthétique même, avoir de l'efficacité rhétorique sur la réalité, comme nous venons de la présenter en tant que notre visée dernière. Cependant, on constatera à la fin de notre étude que cette réfutation n'est qu'apparente : nous prouverons aussi le caractère réel de l'expérience esthétique. Nous allons maintenant entrer dans le monde du *Roi Lear*. Bien que déshéritée par son père, Cordélia, en entendant parler de la souffrance que ce vieux père devait subir à cause de ses deux sœurs aînées, a sollicité son époux, le Roi de France, d'envoyer des armées pour le sauver. Elle arrive enfin, elle-même, à la tête des armées françaises, à retrouver son père qui avait erré toute la nuit dans la plaine, sous la tempête. À l'intérieur du camp, le Roi Lear ne reprend pas encore conscience :

> *N'eussiez-vous pas été leur père*, ces blancs flocons auraient dû forcer leur pitié. Est-ce là un visage fait pour être exposé aux rafales guerroyeuses? Pour affronter le profond tonnerre aux coups redoutables parmi les zigzags farouches et foudroyants d'une terrible tourmente? Pour monter la garde — pauvre sentinelle perdue — avec ce mince heaume? *Le chien de mon ennemi, quand il m'aurait mordue*, il eut passé la nuit près de mon feu[3].

«*A fortiori* le Roi Lear, leur père» restant latent, le terme comparé de l'*a fortiori* est présenté ici à deux ou trois reprises (nous en avons souligné les mots); ces trois termes comparés sont rangés suivant un ordre progressif,

3. Traduction de Pierre Leyris et Élisabeth Holland.

soulignant ainsi le contraste avec «*a fortiori* leur père» qui reste implicite, et en renforcent l'effet pathétique : il est évident que cette progression représente l'exaltation croissante de Cordélia. Entrons un peu dans le détail de ces trois expressions pour en expliciter la teneur.

La première instance est «n'eussiez-vous pas été leur père»; le terme de la conclusion correspondant pourrait se formuler par exemple comme ceci : «*a fortiori* elles ne pourraient expulser leur vrai père et l'exposer à la tempête». Ce qui y est souligné est le côté frêle du vieillard; les «blancs flocons» en sont la métonymie. Alors nous pouvons paraphraser cette première instance comme suit : «même si ce n'était pas leur père, on n'oserait jamais expulser ce vieillard si frêle; *a fortiori* le vrai père». Cordélia dénonce ainsi l'inhumanité de ses deux sœurs, qui sont linguistiquement présentes dans le discours par cet adjectif possessif «leur». Voilà, nous constatons déjà avec cette première instance qu'il s'agit, dans la rhétorique de l'*a fortiori*, d'une perception de la vision axiologique de l'énonciateur.

Les deuxième et troisième instances du terme comparé du lieu de l'*a fortiori* ne font qu'une, puisqu'elles répètent seulement — pour le renforcer — le même terme du comparé, ou plutôt, représentent en réalité deux articulations de ce même terme qui correspond à un seul et même terme de l'affirmé : «*a fortiori* le vrai père». Nous avons ainsi, en fait, deux instances du lieu de l'*a fortiori* dans la lamentation de Cordélia :

1) un vieillard quelconque
[terme comparé]
2) un chien de mon ennemi,
qui voire même m'aurait mordue
[terme comparé]
} le vrai père
[terme affirmé]

En passant de 1 à 2, on a une plus grande distance entre le terme du comparé et celui de l'affirmé; d'où vient l'effet de progression. Avec cela, change aussi le caractère comparé, c'est-à-dire l'aspect visé du vieux père de Cordélia : dans la première instance, c'est son aspect «frêle», tandis que dans la seconde, c'est son caractère «aimable». Nous voyons ici que la seconde instance comporte une antithèse, tandis que la première compare deux termes de même nature : dans la seconde, Cordélia compare son vieux père avec une chose aussi contraire que le chien méchant de l'ennemi. Le vieux père est aussi aimable que le chien méchant de l'ennemi est haïssable. Le caractère haïssable de celui-ci est d'ailleurs souligné trois fois : d'abord par l'ennemi, puis par le simple chien, puis enfin par le chien qui aurait mordu Cordélia. Dans la première instance, c'est la froide cruauté de ses deux sœurs qui est accusée; ce qui est mis en lumière dans la seconde, au contraire, c'est la douceur de Cordélia, qui inviterait, une nuit de tempête, *même* le chien méchant de l'ennemi.

Au total, visant le vieux père frêle qui a erré toute cette nuit de tempête, la lamentation de Cordélia exprime son indignation contre ses deux sœurs et sa propre douceur. Ce n'est pas que Cordélia ait voulu dire ces deux choses; elle se lamente seulement, ou laisse échapper des mots qui lui viennent spontanément à l'esprit devant son père misérable. C'est un bon exemple de discours né d'une situation réelle et concrète. C'est une parole si naturelle qu'il paraît vain d'essayer d'en tirer un mécanisme de rhétorique. Pourtant, elle a indéniablement un effet pathétique, à la base duquel se trouve une structure logique de caractère rhétorique, que nous allons maintenant analyser.

Nous pouvons affirmer que l'effet pathétique produit par la lamentation de Cordélia est concentré dans «même le chien de l'ennemi», terme du comparé de la seconde instance. C'est la première chose à examiner. «Même si ce

n'était leur père» est suggéré tout naturellement par ce vieillard tel qu'il est devant elle, sans connaissance : il gît là, réduit à la simple condition humaine, dépourvu de ses qualités de Roi Lear et de père de trois filles. Mais, quand elle dit «même le chien de l'ennemi», ce terme du comparé n'a pas de rapport avec ce vieillard gisant devant elle; il est plutôt inventé ou introduit par son imagination. Ce qui témoigne déjà de l'emportement affectif et de la vive imagination du locuteur. Il faudrait sans doute noter ici que l'image de «feu» ou de foyer contribue fortement à susciter l'effet pathétique. Le feu ou le foyer qui nous protège contre la tempête du dehors, c'est un symbole des délices et du bonheur. Il nous semble que cette image est peut-être parvenue à Tchekhov par l'entremise de Tourgueniev, lecteur de Shakespeare. C'est Nina de *La Mouette* qui dit ceci (Acte IV) :

> Entendez-vous le vent? Tourgueniev a dit quelque part : «Heureux celui qui a un coin chaud[4].»

Nous sommes profondément touchés de cette parole de Nina, épuisée par les difficultés de la vie. Mais l'effet de la parole de Cordélia va encore plus loin et nous déchire le cœur. Cela vient de la combinaison du «chien de l'ennemi» et du feu comme symbole du bonheur : un chien haïssable qui jouit des délices auprès du feu contraste avec le père aimable qui, expulsé par ses propres filles, erre meurtri dans la tempête pendant la nuit. Cette image de bonheur qu'est le feu est très efficace pour nous émouvoir. Mais du point de vue de la structure logique, elle ne fait que parasiter «le chien de l'ennemi» qui est principal, pour souligner le contraste avec le malheur du père.

Or, «le chien de l'ennemi qui aurait mordu Cordélia» est articulé en trois moments dont le noyau est constitué

4. Traduit par Elsa Triolet.

par «l'ennemi», synonyme du haïssable; les deux autres moments, le chien et sa méchanceté, ne font que renforcer cette «inimitié», au sens étymologique du mot. Le problème, c'est le chien. Certes le chien occupe un rang moins noble dans la hiérarchie des êtres et, par conséquent, est moins aimable que l'homme ennemi. C'est à ce titre qu'il sert à renforcer l'«inimitié» : l'ennemi est haïssable et le chien de l'ennemi plus détestable que l'ennemi.

Cependant, nous devons nous demander si cette différence de valeur négative représente fidèlement le degré de l'«inimitié», comme Cordélia ou Shakespeare est enclin à le croire, ou plus exactement à nous le faire croire. Et il nous faut tenir compte de ce que, comme invité, un chien serait plus opportun qu'un ennemi. Ce qui est absurde, à en juger selon l'ordre de dignité. Mais il est aussi certain qu'on ne se comporte pas selon l'ordre axiologique. Voilà la logique morale que nous suivons dans la vie réelle. L'énoncé rhétorique distord la logique pure en faveur de l'effet pathétique pour déceler une partie de cette logique morale. La meilleure rhétorique consiste à ne pas faire soupçonner ce fait de distorsion. Quel est le mécanisme de cette rhétorique? Voilà le problème retenu dans la lamentation de Cordélia.

2. Construction de l'*a fortiori* et fond axiologique

Il faut remarquer deux moments dans cette rhétorique : construction de l'*a fortiori*, d'une part, qui sert de forme, et système de valeurs, d'autre part, qui sert de matière. Commençons par la forme. L'énoncé de Cordélia est construit comme ceci :

«C'était la nuit où j'inviterais *même* A auprès du feu, *a fortiori* B.»

Cette forme, version «cordélianne» de la construction de l'*a fortiori*, présuppose que A représente une valeur

négative, et B une valeur positive. Cette forme est imposante au point qu'à toute chose A est attribuée une valeur négative, si cela est toléré par les règles sémantiques du terme. (Il va sans dire que cela est aussi pertinent pour B, mais notre problème est A.) Par exemple, si A est «ma mère», en interprétant cette phrase, nous comprenons que le sujet parlant a quelques raisons particulières de haïr sa mère. Pourtant, quand on trouve en A un terme exprimant une valeur positive telle qu'il refuse cette interprétation circonstancielle, la phrase est jugée fausse. Par exemple, «la mère» sous cette forme générale avec un article défini représentant une valeur positive, «C'était la nuit où l'on inviterait même sa mère, *a fortiori* B» est tout simplement illogique. Alors comment fonctionne ce cadre dans le discours de Cordélia?

«Le chien de l'ennemi» de Cordélia est posé en A, position des choses à valeur négative. Cela convient puisque la notion générale qu'est «le chien de l'ennemi» comprend une valeur négative. Ici nous ne rencontrons pas d'écart sémantique qui déclencherait une interprétation circonstancielle comme dans le cas de «ma mère»; c'est pourquoi nous n'y sentons pas de rhétorique frappante. Pourtant la construction de l'*a fortiori* en version cordélianne s'impose même à l'interprétation de cet énoncé avec «le chien de l'ennemi» en A, et l'oriente. Nous avons déjà constaté que «le chien de l'ennemi» est allégué comme type du haïssable, ou comme notion renforcée de l'ennemi : «ennemi vs. ami» et «chien vs. homme», et que, malgré cela, analysé logiquement, il est en fait loin d'être plus haïssable que l'ennemi même. C'est la forme de l'énoncé de l'*a fortiori* de Cordélia qui fonctionne pour empêcher la perception du côté illogique de cette combinaison. La case A a valeur négative. Inversement, sur le plan de l'interprétation, nous tenons le terme en A nécessairement pour représentant de la valeur négative. Rappelons-nous qu'à cause de cette valeur négative attribuée à A, le mot «mère»

dans «j'inviterais même ma mère...» subit une interprétation circonstancielle : le cadre syntaxique de la phrase détermine l'interprétation du mot «mère» à tel point qu'il en modifie la teneur ordinaire. Il est facile de comprendre que sous la pression sémantique, «le chien de l'ennemi» est pris pour un terme de valeur purement et simplement négative, c'est-à-dire valeur négative doublement renforcée. Voilà la raison pour laquelle l'énoncé de Cordélia nous donne l'impression d'être naturel et sans artifice rhétorique.

Ainsi, la contrainte formelle du cadre syntaxique s'effectue d'une manière prédominante dans la rhétorique de l'*a fortiori*. Cependant il faut admettre que cette structure de phrase, qui n'est qu'un cadre plus ou moins vide, pourrait servir, à la limite, à une expression prosaïque sans effet rhétorique, voire même logique. Si on substitue «mon ennemi» à «le chien de mon ennemi», la lamentation de Cordélia perd beaucoup de son effet pathétique. Et si «mon ennemi» est remplacé encore par «même un scélérat», l'effet devient presque nul. Ces trois syntagmes nominaux donnés en A satisfont la condition élémentaire de A : quelqu'un portant une valeur négative. Alors d'où vient cette différence très frappante au niveau de l'effet rhétorique? Il faudrait nous tourner ici du côté de la *matière* de l'énoncé de l'*a fortiori* de Cordélia. Il n'est pas difficile de croire que le sens commun de la hiérarchie des valeurs joue un grand rôle dans cette persuasion rhétorique, puisqu'il est la base de jugement commune à l'émetteur et au récepteur du message; il constitue le moment fondamental qui rend possible la sympathie. Il y était d'ailleurs disposé un élément émotif qui est l'image du bonheur du feu; il sert à vivifier l'imagination du récepteur du message.

Mais, est-ce que le consentement et la sympathie sont le résultat du mélange de ces éléments? On comprend bien que la forme et la matière font unité. Mais le

problème, c'est que cette matière qu'est le sens commun axiologique est préalablement partagée par les deux côtés de la communication; pour cette raison, il pourrait ne susciter qu'une constatation de fait chez le récepteur du message, plutôt que de constituer le fondement de la sympathie. Alors, faudrait-il penser que l'image du bonheur joue le rôle décisif? Mais l'émotion que nous sentons dans la parole de Cordélia n'est point celle du bonheur. La clef du mécanisme du consentement et de la sympathie réside, nous semble-t-il, toujours dans le procès d'interprétation qui ajuste le sens commun à la construction de l'*a fortiori*. Nous aimerions approfondir encore notre analyse, en nous référant à un modèle classique; ce qui pourrait, d'ailleurs, généraliser notre vue théorique.

3. Perspective sémantique — *La Logique de Port-Royal*

Nous prenons pour modèle de notre analyse une réflexion faite dans la logique classique : *La Logique ou l'Art de penser*, c'est-à-dire la logique dite de Port-Royal, par A. Arnauld et P. Nicole, chapitre 10 de la seconde Partie, intitulé «Des propositions composées selon le sens». Les auteurs allèguent les quatre types suivants de proposition : 1° «des exclusives» constituées par «seul»; 2° «des exceptives» par «excepté»; 3° «des comparatives» par une proposition comparative, y compris ce qu'on est habitué à appeler superlatif; 4° «des inceptives/désitives» par «commencer à/cesser de». Nous citons un seul exemple pour chacune d'elles :

1° La seule vertu est la vraie noblesse.

2° Excepté le Sage, tous les hommes sont vraiment fous.

3° La plus grande de toutes les pertes, est de perdre un ami.

4° La langue latine a cessé d'être vulgaire en Italie depuis cinq cents ans.

Pourquoi ces propositions sont-elles dites «composées selon le sens»? Pour l'expliquer, nos auteurs paraphrasent, par exemple, la première proposition comme suit : «La vertu fait la noblesse, & toute autre chose ne rend point vraiment noble[5].» Dans notre perspective, le quatrième type, la proposition «désitive», nous paraît mériter une considération particulière. Imitant nos auteurs, nous pourrions en paraphraser l'exemple ci-dessus comme ceci : «La langue latine fut autrefois vulgaire en Italie, mais ne l'est plus depuis cinq cents ans.» Bref, ce genre de proposition condense, du point de vue sémantique, deux propositions en une.

Nous accordons une attention particulière à la proposition «désitive» parce qu'elle ressemble beaucoup à la proposition de l'*a fortiori*. Pour s'en rendre compte, il suffit de projeter sur l'axe en quelque sorte spatial de l'ordre de valeur, ce qu'Arnauld et Nicole ont saisi sur l'axe temporel; nous obtenons alors des expressions à peu près équivalentes : par exemple, «à partir de» correspond à l'inceptive, et «jusqu'à» à la désitive. Tout le monde serait d'accord pour reconnaître une équivalence logique entre la proposition de l'*a fortiori* et ce «jusqu'à»; ce que nous avons constaté dans le terme du comparé «même A», de la proposition de l'*a fortiori*, correspond au dédoublement de sens dans la proposition «désitive». Ce qui nous incite à penser à l'unité des deux termes dans la construction de l'*a fortiori*, dont nous n'avons jusqu'ici analysé que le terme du comparé; nous laissant conduire par l'analogie avec la proposition désitive, nous devons réfléchir de nouveau sur le lien entre les deux termes.

5. *La Logique ou...*, Flammarion, 1970, p. 184.

De ce point de vue, Arnauld et Nicole font une observation très intéressante. Ils notent qu'il y a plusieurs manières de «contredire» ces quatre types de propositions composées selon le sens. Et puis ils disent:

> [...] il est vrai néanmoins, que quand on les nie simplement sans s'expliquer davantage, la négation tombe naturellement sur l'exclusion, ou l'exception, ou la comparaison, ou le changement marqué par les mots de commencer & de cesser. C'est pourquoi si une personne croyoit qu'Épicure n'a pas mis le souverain bien dans la volupté du corps, & qu'on lui dit, *que le seul Épicure y a mis le souverain bien*, s'il le nioit simplement, sans ajouter autre chose, il ne satisferoit pas à sa pensée, parce qu'on auroit sujet de croire sur cette simple négation, qu'il demeure d'accord qu'Épicure a mis en effet le souverain bien dans la volupté du corps; mais qu'il ne le croit pas seul de cet avis.
>
> De même, si connoissant la probité d'un Juge, on me demandoit, *s'il ne vend plus la justice*, je ne pourrois pas répondre simplement par *non*, parce que le *non* signifieroit, qu'il ne la vend plus; mais laisseroit croire en même temps que je reconnois qu'il l'a autrefois vendue[6].

Tout le monde connaît cela par expérience. Mais qu'est-ce que cela veut dire? C'est que dans les «propositions composées selon le sens», les deux sens composants ne sont point situés au même niveau, mais à des niveaux différents, superficiel et profond. Le sens superficiel est le «*rhème*» de la proposition, alors que le profond est le sens présupposé à l'énonciation de la proposition. Ainsi, la simple négation n'en affecte que le superficiel et n'atteint pas le profond.

Voilà ce que nous pouvons appeler une perspective sémantique: il s'agit d'une différenciation de distance sémantique, qui est un phénomène assez général pour être reconnu aussi dans les «propositions composées»

6. *Ibid.*, p. 190.

(disons «selon la construction»), qui sont les phrases complexes dans la terminologie contemporaine. Pour en citer un exemple, en l'empruntant toujours d'Arnauld et Nicole : «Celui qui fera la volonté de mon Père qui est dans le ciel, entrera dans le royaume des cieux.» «Le sujet de cette proposition contient deux propositions» (= «fera la volonté de mon Père»/«est dans le ciel»). Mais en comparaison avec la principale, ces deux subordonnées «ne sont pas tant considérées comme des propositions que l'on fasse alors, que comme des propositions qui ont été faites auparavant», à tel point que nous pouvons les apprécier «comme si c'étoient de simples idées[7]». En fait, il est souvent facile de transformer un syntagme propositionnel en un autre sans verbe. Par exemple, «Dieu invisible a créé le monde visible» est égal à «Dieu qui est invisible a créé le monde qui est visible». Et «mon but principal n'est pas d'affirmer que Dieu soit invisible ... mais supposant [cela] ... comme affirmé auparavant, j'affirme de Dieu conçu comme invisible, qu'il a créé le monde visible[8]».

Notre «perspective sémantique» peut être notée comme fonctionnant aussi dans des phrases encore plus simples; en effet, «toutes les propositions composées de verbes actifs et de leur régime, peuvent être appelées complexes», et par conséquent une proposition à verbe transitif est équivalente en quelque sorte au cas précédent. Par exemple, «Brutus a tué un tyran» contient «Brutus a tué quelqu'un» et «Celui qu'il a tué était un tyran». «Ce qu'il est très important de remarquer, parce que lorsque ces sortes de propositions entrent en des arguments, quelquefois on n'en prouve qu'une partie en supposant l'autre[9].»

7. *Ibid.*, p. 163-164.

8. *Ibid.*, p. 164.

9. *Ibid.*, p. 165.

Ce qui nous intéresse dans cet argument de nos logiciens concerne l'opposition «propositions faites auparavant — propositions faites alors» et «partie supposée — partie prouvée». «Proposition faite auparavant» étant équivalente à «simples idées», cette opposition peut être regardée comme celle entre idée et proposition, ou celle entre *thème* et *rhème*, ou encore celle entre savoir et acte verbal. (Rigoureusement parlant, il faudrait distinguer le niveau de grammaire et celui de pragmatique; au moins dans la dernière phrase exemple, la différenciation entre la partie de «savoir» et celle d'«acte verbal» n'est pas faite *a priori*, ou au niveau de la grammaire, mais selon le contexte de l'énonciation. Toutefois nous n'avons pas le loisir de pénétrer en détail ce problème; poursuivons notre réflexion conformément à notre sujet.)

Nous constatons ainsi le fait qu'il coexiste dans un seul énoncé un ou des savoirs déjà acquis et un acte verbal fait à présent. Le savoir est partagé par les interlocuteurs et échappe à toute mise en question, tandis que l'information présente comme sujet de l'acte verbal constitue le point focal de cette énonciation qui doit provoquer une réaction ou une autre chez l'interlocuteur. Le premier demeure au fond, à distance, et la seconde se présente au premier plan, tout près. Cette distance qui les sépare sert, pour ainsi dire, à protéger le «savoir» contre tout doute. Dans l'énonciation, le *thème* = savoir est présenté en principe comme quelque chose d'indiscutable entre les interlocuteurs. Cependant, cela ne veut pas nécessairement dire que ceux-ci partagent *en fait* ce savoir. Quand il s'agit du simple savoir d'un fait, le défaut n'en est pas grave : au besoin, l'interlocuteur peut le demander à son partenaire pour le vérifier. En fait, nous y puisons tacitement beaucoup de savoirs. Mettons, par exemple, que quelqu'un dise «je suis sorti hier avec ma sœur», nous comprenons qu'il a au moins une sœur. Dans la plupart des cas, nous comprenons cela sans interroger pour véri-

fier, car ce fait n'étant pas le point focal de la conversation, poser une question là-dessus risque de faire refluer ou au moins de ralentir le courant de la discussion. Mais il y a des cas où on ne peut pas laisser dire : c'est quand il s'agit d'une estimation de valeur qui oppose les deux interlocuteurs. Supposons que l'énoncé «Brutus a tué un tyran» soit adressé à un césarien. S'il était un césarien convaincu, il oserait protester bien qu'on ne discute pas sur la qualité tyrannique de César; pour lui, ce point est plus important que ce que veut dire son interlocuteur. Certes, il peut y avoir des césariens qui veulent laisser passer sous silence cet énoncé, pour diverses raisons. Un tel peut préférer les bonnes manières de conversation à son sentiment personnel pour César, un autre peut, ayant deviné l'intention de provocation de son interlocuteur, la défier avec un silence, et un troisième encore peut y donner un consentement secret par le silence. L'évaluation de César comme tyran ne constituant pas le *rhème* de l'énoncé, c'est-à-dire n'étant pas affirmé, il n'a pas absolument besoin d'y redire. Certes, lui qui est connu comme césarien, on le soupçonne d'y redire. Mais comme la situation n'est pas telle qu'il doive le faire, son silence n'a pas de sens univoque : c'est une petite énigme tout au plus qu'il produit. En revanche, si l'énonciateur faisait cette énonciation tout en sachant que son interlocuteur est un césarien, l'énoncé porterait une teinte de rhétorique en un sens ou en un autre. Bref, la proposition «composée» montre un autre jugement en arrière de son *rhème* qui constitue le point focal de discussion. Ce qui vaut, en tant qu'acte verbal, une provocation, une ironie, une suggestion, une incitation, etc.

La rhétorique de l'*a fortiori* que nous avons analysée à partir de l'exemple de la lamentation de Cordélia présente la même structure que la logique des «propositions composées» analysées par Arnauld et Nicole. Toutes les deux sont caractérisées par l'effet de sens, localisé à un

point particulier («même...» dans l'*a fortiori*; la proposition subordonnée, l'adjectif épithète, le complément d'objet direct, etc. dans les propositions composées) qui demeure, de plus, distant du centre de la discussion. Cet effet de sens est basé, d'ailleurs, sur le critère de valeurs que les interlocuteurs partagent ou au niveau duquel ils s'opposent. Étant basée sur la vision des valeurs, cette rhétorique entraîne soit le consentement soit la répulsion, ou excite le pathétique, pour laisser découvrir la réalité intersubjective qui relie les interlocuteurs. Il nous reste à savoir comment cette perspective sémantique sert de dispositif du consentement et de la sympathie dans la lamentation de Cordélia. Pour conclure, nous allons maintenant examiner cet effet.

4. Consentement et sympathie existentiels

Commençons par le cas où l'on s'oppose sur la vision axiologique. Nous avons constaté ci-dessus que la proposition composée («Brutus a tué un tyran») est teintée de provocation. En imaginant parallèlement un énoncé tel que «Même César a pu le faire, *a fortiori*...», on se rend compte facilement qu'on peut provoquer son interlocuteur avec la construction de l'*a fortiori*. Mais le vrai maître de l'éloquence ne provoque pas inutilement son interlocuteur ou son auditoire; préférant plutôt en réprimer la répulsion, il vise, en fin de compte, à en acquérir le consentement à son opinion. En ce cas-là, cet endroit de fond lui convient bien pour insinuer son opinion; sous condition, toutefois, qu'au premier plan où se situe le point focal de la discussion, il présente un propos urgent ou grave, ou au moins plus intéressant, empêchant ainsi son interlocuteur de déplacer le sujet de conversation vers l'arrière. Par exemple, «Même César a pu faire cela, *a fortiori* vous-même» ne provoquerait pas d'opposition sérieuse de l'adversaire, même si celui-ci était césarien. Ainsi, l'orateur dit ce qu'il veut dire en évitant adroitement de susciter une opposition. Quand on écoute son interlocuteur sans rien dire, on

est presque d'accord avec lui. Même si le sujet de discussion est de moindre importance en comparaison avec l'opposition dans l'estimation axiologique qui demeure en arrière, quand on réussit à continuer cette discussion, on réussit en même temps à susciter, chez l'adversaire, une nouvelle attitude qu'on pourrait qualifier de consentement émotionnel; laissant leur opposition sur la vision de valeurs en dehors de la dispute, leur relation personnelle peut être sympathique.

Alors, quand les deux interlocuteurs partagent préalablement la même opinion sur les valeurs (c'est le cas du discours de Cordélia adressé à un auditeur ordinaire comme nous), l'endroit «protégé» dans la construction de l'*a fortiori* n'a-t-il plus de fonction particulière? Pour penser concrètement, supposons que le même énoncé, «Même César a pu faire cela, ...», soit adressé, cette fois, à un anti-césarien qui partage avec l'énonciateur le mépris pour César. Alors, l'énonciateur n'a pas besoin de solliciter le consentement de son interlocuteur; cet énoncé aurait pour effet une sympathie partagée, qui pourrait même être frénétique s'il était adressé à un grand groupe. En revanche, la parole de Cordélia n'est pas une discussion, elle ne cherche aucun consentement, et ne présuppose pas non plus un esprit partial qui favoriserait une réaction enthousiaste. Cependant nous nous sentons profondément émus et ébranlés; pourquoi?

Il y a deux choses à remarquer. D'abord nous sommes exemptés ici d'une certaine tension intellectuelle à laquelle nous sommes contraints quand nous avons quelque chose de secondaire à comprendre en dehors du sujet de la phrase. Rappelons-nous l'interprétation circonstancielle que nous donnons à «C'était la nuit où j'inviterais même ma mère»; ce qui nous intéresse ici, c'est le fait que nous comprenons, en même temps que la signification de la phrase, au second degré, le sentiment qu'a le sujet par-

lant pour sa mère. Alors nous sommes tout naturellement orienté vers le déchiffrement de cette implication; dans notre conscience, cette compréhension intellectuelle vient la première et l'emporte sur l'émotion. Il en est de même dans un énoncé provocateur : nous nous efforçons tout d'abord d'y saisir l'intention de provocation. Dans la lamentation de Cordélia, en revanche, comme nous partageons avec elle ou Shakespeare le sens commun sur les valeurs, nous y trouvons pour ainsi dire un espace où nous sommes à notre aise. Nous y réagissons quand même, puisque nous nous en émouvons. Nous avons constaté que «Même le chien de mon ennemi...» contient une accentuation en quelque sorte illogique; elle ne s'applique pas à l'aspect logique, mais en appelle à l'émotion. La construction de l'*a fortiori* est faite en vue d'une accentuation, et l'accentuation est de par sa nature même un appel à un consentement de sympathie, puisqu'on accentue ce sur quoi on veut que son adversaire soit d'accord. Nous répondons avec une émotion profonde à cet appel. En d'autres termes, l'émotion est une forme de réponse pragmatique à cet appel. Dans la lamentation de Cordélia, nous trouvons de la tendresse pour les animaux et une noblesse qui sait rendre le bien pour le mal, et laissons résonner le sentiment en nous qui les apprécie. En l'écoutant, nous éprouvons ces valeurs auxquelles nous croyons, vécues ici et maintenant. Notre réaction est en fait une sorte de consentement, toutefois non pas consentement à une opinion prononcée, mais consentement à la valeur humaine qui est universelle.

Le second point à noter dans ce consentement, c'est que notre réaction est loin d'être une simple acceptation passive, que, devant l'expression spontanée de Cordélia, nous rendons un jugement éthique pour notre propre compte et, enfin, que cet engagement spontané de notre part comporte une émotion. Dans ce mécanisme du con-

sentement et de la sympathie, cette perspective sémantique joue un rôle essentiel : le point focal de l'énoncé de Cordélia est situé au niveau du terme de l'affirmé, et «même le chien de mon ennemi» demeure en arrière. C'est pourquoi nous pouvons y réagir librement, c'est-à-dire comme si nous affirmions cette valeur universelle de notre propre initiative. Ainsi, à juger sur les deux points essentiels que nous venons de discuter comme moments de notre consentement émotionnel, nous pouvons dire que la clef en est la liberté dont nous jouissons en réagissant à la lamentation de Cordélia.

La parole de Cordélia pourrait être qualifiée d'esthétique en ce sens qu'elle ne vise ni à réclamer ni à convaincre. Pourtant notre émotion n'est pas du tout fictive ni «désintéressée» : elle est un sentiment réel de valeur. En fait, le fondement du consentement ou de la sympathie existait auparavant : nous partageons le même sens commun éthique, dans le sens le plus noble de l'idiome. Et cette émotion esthétique n'est autre qu'une actualisation de cette harmonie et une constatation du fait que nous partageons la même vision. Il faut insister encore une fois sur le fait que cette actualisation ou constatation est effectuée par ce dispositif de la perspective sémantique : la vision axiologique partagée étant présentée à la case du terme du comparé, en arrière, ce n'est pas Cordélia qui nous convainc, mais plutôt nous-mêmes qui affirmons cette libre communion. Étant donné que la vision axiologique ou le sens commun qui est l'objet de cette affirmation demeure celui que nous concevons dans le monde réel, cette expérience n'est pas simplement fictive. Nous devrions plutôt dire que l'émotion qui est née de la constatation de la communion humaine réalisée au plan de l'opinion sur les valeurs, est une émotion réelle et vraie. Et cette constatation est mise en œuvre par le cadre de la construction de l'*a fortiori*. La rhétorique de l'*a fortiori*, dans son emploi

esthétique, sert ainsi de dispositif du consentement et de la sympathie.

Ken-ici Sasaki
Université de Tokyo

Plaisir et jugement chez Kant

Rudy Steinmetz

C'est dans les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764) appartenant à la période précritique de Kant, que se manifeste pour la première fois son intérêt pour l'esthétique. Bien qu'il n'y soit encore question que de considérations d'ordre psychologique, un certain nombre d'anticipations sur les développements futurs de la *Critique de la faculté de juger* (1790) se font jour. On y rencontre notamment une première distinction entre plaisir des sens et plaisir lié au sentiment. Et si ce dernier demeure un sentiment physique, il se distingue déjà du premier selon trois critères : la jouissance qui s'ensuit est plus longue; elle est annonciatrice de qualités intellectuelles; l'âme s'y sent capable d'élans vertueux[1]. Le premier de ces critères se trouvera développé dans la troisième *Critique* par les notions de désintéressement et de contemplation. Les deux autres nous semblent plus directement intéressants pour notre propos. Ils indiquent une connivence très étroite entre ce que Kant désignera, durant la période critique, comme les trois facultés supérieures de l'esprit : la faculté de juger (réfléchissante dans le cas de la détermination du

1. Voir les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, tome 1, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 452. Nos références renverront toujours à cette édition. Nous ne préciserons donc plus que le numéro du tome, la pagination et le paragraphe lorsqu'il y aura lieu.

jugement esthétique), la faculté de connaître et la faculté de désirer. Cette liaison intime est explicitement définie comme rapport de dérivation de l'usage logique et pratique de la raison à partir d'un substrat commun et fondamental, le sentiment esthétique. C'est lui qui rend possible l'exercice correct de l'entendement : «Les facultés de l'âme ont entre elles un si grand rapport que l'on peut le plus souvent, de la manifestation du sentiment, conclure aux talents intellectuels. Car ces talents seraient donnés en vain à celui qui possède de nombreuses qualités intellectuelles, s'il ne possédait en même temps un vif sentiment de la vraie noblesse ou de la vraie beauté, qui doivent être les ressorts nécessaires pour appliquer convenablement et normalement ces dons de l'âme[2].» D'autant qu'il est un gage de la vertu authentique dont on voit déjà se dessiner les caractères spécifiques qui seront les siens dans la *Critique de la raison pratique* (1788) : «Ainsi la vraie vertu ne peut s'appuyer que sur des principes : plus ils sont généraux, plus elle est noble et élevée. Ces principes ne sont pas des règles spéculatives, mais la conscience d'un sentiment qui vit dans tout cœur humain et s'étend bien plus loin que les causes particulières de la pitié et de la complaisance. Je crois tout englober si je dis que c'est le sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine[3].»

L'état esthétique se présente donc, dès les débuts de la réflexion kantienne, comme une espèce de point nodal autour duquel s'articulent fonction intellectuelle et disposition éthique, en lequel elles s'originent. C'est cet état de fait psychologique que nous paraît s'astreindre à légitimer en droit la dernière *Critique*. Elle répondrait de manière prépondérante à une exigence d'explication génétique des

2. *Ibid.*, p. 473.

3. *Ibid.*, p. 463.

facultés mentales. Sorte de critique de la critique, elle constituerait, en termes hégéliens, une «phénoménologie de l'esprit» dont l'élucidation du premier moment esthétique fournirait l'assise à partir de laquelle se déploie, dans toute sa systématicité, l'entreprise critique.

Cette «phénoménologie» — jusqu'à s'y dissoudre, avorter — transparaît dans la singulière *mobilité* de la troisième *Critique*. Mobilité à deux niveaux textuels : au niveau thématique d'abord, tant dans le mouvement oscillatoire entre les pôles sensible et intelligible qui se dégage à travers l'analyse des deuxième et troisième moments de l'«Analytique du beau», que dans la déclaration programmatique selon laquelle la dernière *Critique*, au confluent de temporalités hétérogènes ou au nom d'une temporalité surdéterminante, opérerait la suture des deux premières en assurant leur fondation originelle[4]. Au niveau de l'instance énonciatrice ensuite dans la mesure où la structure narrative[5] est, en quelque sorte, mimétique du procès ou de la dynamique qui s'instaure au plan thétique. L'approche de cette question supposerait la prise en compte du rôle éminemment opérationnel rempli par l'«Analytique du sublime» dans l'architectonique de la troisième *Critique*.

Nous voudrions, faute d'espace, ne tenter l'élucidation que du premier de ces deux aspects du «mobilisme»

4. Voir *Critique de la faculté de juger*, tome 2, 1985. Voir en particulier la Préface (p. 917-921) et l'Introduction, IX, p. 952-955.

5. Si on s'autorise à parler de la troisième *Critique* comme on le ferait d'une œuvre littéraire, comme d'un récit, c'est parce que tout son développement se fonde sur la présupposition analogique d'une finalité de la nature. Qu'elle est purement conjecturale. Ainsi, comme dans l'*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* (1784) et les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* (1786), ouvrages dans lesquels Kant tente de «reconstruire» l'histoire de l'homme à partir de ses origines perdues et inconnaissables, on a affaire à une «*fiction romanesque*» (tome 2, p. 503) ou, plus simplement encore, à un «*roman*» (tome 2, p. 203).

kantien, réservant l'analyse du second à un travail ultérieur.

Dans sa recherche d'un principe *a priori* de la faculté de juger esthétique, Kant en revient critiquement à une conception précritique : la dichotomie phénomène/noumène qui avait jusqu'alors prévalu, s'efface au profit du couple sujet-objet[6] qui fait massivement retour. C'est au paragraphe 9 de l'«Analytique du beau» (p. 974-978) que cette conception se laisse le mieux appréhender dans toute son ambivalence. On se souviendra qu'en ce paragraphe, considéré par Kant lui-même comme la «clé de la critique du goût[7]», il est question de savoir si le sentiment de plaisir, par lequel se manifeste subjectivement le principe *a priori* du jugement de goût, est premier ou second eu égard à l'appréhension du rapport indéterminé des facultés mises en œuvre dans un tel type de représentation? Autrement dit, plus simplement, est-ce le jugement qui fonde le plaisir ou le plaisir qui fonde le jugement? Deux solutions sont envisageables. Dans le cas où c'est le jugement qui occupe la première place et procure de la sorte une base au plaisir, la finalité formelle — l'accord libre de l'imagination et de l'entendement — se laisse percevoir selon un mode que Kant a bien du mal à préciser sauf à dire, négativement, qu'il ne peut être ni d'ordre sensible au sens où l'entend l'«Esthétique transcendantale», ni d'ordre sentimental au sens défini par la «Critique de la faculté de juger esthétique», ni d'ordre intellectuel au sens conceptuel que le terme reçoit dans la *Critique de la raison pure*. En effet, si le jugement, aussi peu que ce soit, devait, pour

6. À propos de cette insistance placée sur le dualisme sujet/objet, voir notamment Jacques Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967, ch. II.; Danielle Lories, «Kant et la liberté esthétique», *Revue philosophique de Louvain*, tome 79, nº 44, novembre 1981, p. 484-512.

7. *Critique de la faculté de juger*, nº 9, p. 974.

sa détermination, dériver de la sensibilité ou de la sentimentalité, cela signifierait qu'il adhère à une forme de plaisir qui, par son antériorité même et quelle que que soit son origine, se réduirait à un simple agrément sensationnel : il «ne pourrait [...] avoir, de par sa nature, qu'une validité individuelle et privée, car il dépendrait *immédiatement* de la représentation par laquelle l'objet *est donné*» (p. 974-975. Je souligne *immédiatement*.). Proposition dont la conséquence, on le voit, semble suspendre toute pertinence à la seconde hypothèse — celle où le plaisir primerait sur le jugement — et nous permet d'en faire temporairement l'économie. En revanche, «si la représentation donnée qui suscite le jugement de goût était un concept [...], alors la conscience de ce rapport [imagination/entendement] serait d'ordre intellectuel [...]. Mais, du même coup, ce n'est plus par rapport au plaisir et au déplaisir que le jugement serait porté, et ce ne serait donc pas un jugement de goût» (p. 977).

En opposition à l'affirmation deleuzienne selon laquelle, chez Kant, «le plaisir esthétique, loin d'être premier par rapport au jugement, en dépend au contraire[8]», il nous apparaît que toute l'ambiguïté de l'esthétique kantienne réside en ceci que le jugement doit nécessairement prendre appui sur le plaisir, en résulter, sans pourtant que ce dernier puisse anticiper sur le premier sous peine de se voir dépourvu de toute spécificité au regard de la jouissance provenant d'un jugement esthétique des sens, c'est-à-dire d'un jugement esthétique pathologique. Formulation paradoxale d'une entreprise qui aboutit à faire du juge-

8. Gilles Deleuze, «L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant», *Revue d'esthétique*, tome 16, avril-juin 1963, p. 114. Hormis cette remarque ponctuelle, nous partageons entièrement l'analyse générale de la constitution génétique du «sens commun» telle que Deleuze la nuance en démontrant que «si la *Critique du jugement* nous ouvre un *passage*, c'est d'abord parce qu'elle dévoile un *fond* qui restait caché dans les deux autres Critiques» (*Ibid.*, p. 133).

ment esthétique un *jugement de plaisir* (un jugement grâce auquel naît le plaisir esthétique) conçu simultanément comme *plaisir du jugement* (plaisir fondateur du jugement) puisque aussi bien si l'agréable «désigne toujours quelque chose qui plaît *immédiatement*. ([...] il en est de même pour ce que j'appelle beau)[9]».

Ce dernier passage s'inscrit en faux contre le requisit énoncé dès l'entrée du célèbre paragraphe 9 qui interdisait toute contiguïté du plaisir à la représentation par laquelle se livre un objet, condition cependant indispensable à l'immédiateté de la satisfaction esthétique telle que contradictoirement posée par Kant. Pareille ambivalence témoigne de la difficulté rencontrée dans l'effort pour assigner au jugement esthétique une modalité d'effectuation. Ambivalence qui subsiste, se renversant, lorsque Kant tente de définir positivement la nature de cet étrange rapport que le sujet établit vis-à-vis du propre jeu de ses facultés. S'accentue alors le piétinement ou mouvement stationnaire perpétuel du texte kantien. Ainsi Kant parle-t-il indifféremment d'«état d'âme» (p. 975-976), de «sentiment» (p. 975), de «conscience» (p. 976 et 978), de «sensation» (p. 977-978) ou de «ressenti» (p. 978). Ailleurs, nul ne l'ignore, il emploie plus volontiers le terme de «réflexion[10]».

9. *Critique de la faculté de juger*, n° 4, p. 963. C'est nous qui soulignons.

10. Comme, par exemple, dans la Première Introduction, VIII, p. 879. Il est symptomatique de constater que, de même que cela avait été le cas à propos du schématisme, Kant ne cache pas son désarroi devant la détermination transcendantale de la faculté du goût en des termes qui, d'ailleurs, ne sont pas sans évoquer la difficulté à laquelle il s'était heurté dans la «Déduction transcendantale» de la *Critique de la raison pure* : «Comme l'étude de la faculté du goût, en tant que faculté de juger esthétique, n'est pas faite ici pour la formation et la culture du goût [...], mais seulement dans un but transcendantal, elle sera, comme j'ose l'espérer, jugée avec indulgence, vu le caractère défectueux d'une telle fin. [...]. Mais aussi la grande difficulté à résoudre un problème que la nature a tellement embrouillé peut excuser, comme je l'espère, dans la solution de ce problème une certaine obscurité que l'on ne peut pas totalement éviter» (Préface, p. 920-921).

Cette équivocité appelle au moins deux questions étroitement corrélées : comment cet «état d'âme» — ou ses dérivés terminologiques — se caractérise-t-il? De quoi est-il la captation? À la première interrogation, Kant ne propose pas d'autre réponse que celle qui consiste à définir l'un par l'autre les différents termes énumérés plus haut, installant dans la logique du texte une circularité qui en dit long sur son embarras. Quant à la seconde interrogation, si l'«état d'âme» s'avère être, par exemple, «le sentiment du libre jeu des facultés» (p. 975) ou, s'agissant plutôt d'un «ressenti», s'il n'est possible d'«en avoir conscience autrement que grâce à la sensation de l'effet qui réside dans le jeu rendu plus aisé des deux facultés de l'esprit animées par leur accord réciproque» (p. 978), alors cela revient à constituer le plaisir esthétique dans un rapport de secondarité relativement à l'interaction harmonieuse des facultés en présence. Mais, en l'occurence, n'étant plus assumé prioritairement par le plaisir, un tel jugement «ne serait donc pas un jugement de goût» (p. 977).

Écartée d'entrée de jeu pour ce qu'elle risquait de provoquer la destitution de l'aprioricité du jugement de goût, l'hypothèse de la primauté du plaisir sur le jugement lui-même trouve nécessairement une place cardinale dans la structure de l'esthétique kantienne, amendée toutefois par cette exigence contradictoire qui veut que, *immédiate*, la libre satisfaction du beau soit *médiatisée* par l'appréhension du rapport de l'imagination et de l'entendement, alors que, en même temps, celle-ci ne pourra précéder le plaisir puisque ce n'est que par lui qu'elle reçoit une détermination singulière, que le jugement esthétique est bien un jugement esthétique et rien d'autre qu'un jugement esthétique. Dès lors, Kant se voit contraint d'établir l'équivalence entre la saisie du jeu des facultés, leur prise en compte, et le plaisir, ce dernier devenant, à la fois, *cause et effet* du jugement : «La conscience de la finalité formelle dans le jeu des facultés de connaître du sujet, à l'occasion

d'une représentation par laquelle un objet nous est donné, est le plaisir lui-même[11].» Kant, on le voit, concilie ici la donation qui fait du jugement esthétique un jugement lié à la sensation (et non au concept : il n'est pas de l'ordre du penser) avec l'idée que le plaisir qui lui est inhérent n'est pas purement sensationnel mais se dégage à partir d'une visée intellectuelle de la conscience à laquelle il s'identifie finalement puisqu'elle s'opère par et à travers lui. Il prend ainsi à rebours l'une de ses déclarations qui, selon un autre tour du paradoxe de son esthétique, s'éloignant du gouffre du sensible, reporterait cette fois l'appréciation du beau vers l'intelligible. En affirmant en effet que «tout intérêt corrompt le jugement de goût [...] surtout s'il ne met pas la finalité *avant* le sentiment de plaisir[12]», Kant ne donnait-il pas à entendre que ce n'est qu'à être fondée sur la réflexion antérieure à tout plaisir que «la finalité *est pensée* avant d'être ressentie dans son effet[13]»?

Le traitement hybride auquel il soumet son esthétique permet à Kant d'éviter toute rigidité théorique stérilisante, rigidité qui provient de ce qu'il ne peut pas ne pas penser le statut du jugement de goût autrement qu'à partir d'un appareillage conceptuel hérité de la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire du modèle fourni par le jugement logique[14]. Prisonnier de sa propre conceptualité, il en

11. *Critique de la faculté de juger*, n° 12, p. 981-982. On verra aussi la Première Introduction, VIII, p. 886.

12. *Ibid.*, n° 13, p. 982. C'est nous qui soulignons.

13. Première Introduction, VIII, p. 879. C'est nous qui soulignons.

14. Cette interférence de la structure méthodologique de la *Critique de la raison pure* sur la *Critique de la faculté de juger* est une chose que Victor Basch fait très bien remarquer à propos de la division en «Analytique» et «Dialectique» (Voir *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris, Vrin, 2e édition, 1927, ch. 1). Plus près de nous, Jacques Derrida s'est attaché à montrer le caractère injustifié du transport des quatre registres sous lesquels sont rangées les catégories transcendantales intervenant dans les jugements logiques de l'entendement, pour

opère le dévoiement nécessaire. Ainsi l'empiricité du plaisir esthétique (empiricité qui est la condition de son immédiateté, de sa donation primordiale) se convertit-elle en aprioricité du jugement afférent au beau. Cette conversion obligatoire on pourrait, selon une métaphore hégélienne, la décrire comme un cercle, le cercle du donner et du penser où le donné est toujours un pensé, le pensé toujours un donné. Le jugement esthétique est une espèce de jugement empirico-logique qui n'est ni empirique ni logique; il balance plutôt d'une détermination à l'autre. Écartelé entre le sensible et l'intelligible que la première *Critique* liait indissolublement dans l'opération du schématisme, les contradictions auxquelles il se heurte l'amènent à reconnaître, sans aucune autre forme de précision, que la satisfaction dérivée du beau ne résulte ni d'une représentation empirique de l'objet ni d'une représentation intellectuelle, autrement dit que le sujet, en tant qu'il se définit/s'indéfinit esthétiquement, est dans une position extra-critique. Celle-là même où se trouve son corrélat objectif. Saisi sans la médiation d'un principe constitutif, l'objet digne de beauté est le produit d'une synthèse imaginative que le pouvoir de l'entendement ne contraint pas. Ni non plus celui de l'intuition dont il faut considérer l'intervention comme se déployant dans l'élément de sa propre annulation. Ainsi que l'indique la «Remarque générale sur la première section de l'Analytique», l'objet esthétique est un défi lancé à la conjonction réceptivité/spontanéité en laquelle se laisse lire l'originalité du transcendantalisme: «Bien que dans l'appréhension d'un objet des sens donné, elle [l'imagination] soit liée à une forme déterminée de cet objet et que, dans cette mesure, elle n'ait donc pas toute liberté de jeu [...], on comprend fort bien toutefois que l'ob-

rendre compte d'un jugement qui ne devrait rien avoir de logique (Voir *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, plus particulièrement le chapitre intitulé «Parergon»).

jet puisse justement lui fournir une forme qui contienne une composition du divers telle que l'aurait esquissée l'imagination, si elle avait été laissée à elle-même, en accord avec la légalité de l'entendement en général[15].»

Le couple sujet/objet esthétique, indécidablement, est un couple (in)déterminé. Déterminé car, dans le jugement de goût, le sujet s'éprouve au plus intime d'une subjectivité non rapportée à l'objet qui, en tant que phénoménalité brute, se livre dans la pure parution de son être[16]. Indéterminé cependant, pour ce qu'étant animé d'un sentiment irréductiblement subjectif mais de nature indéfinissable, une impropriété co-originelle s'avère paradoxalement inhérente à l'adhérence à soi du sujet ainsi qu'à l'objectivité abstraite, non prédicable, de l'objet[17]. De là que la désubjectivation du sujet — parallèle à la désobjectivation de l'objet — appelle, favorise le développement d'une tension vers le pôle de l'objectivité catégorielle, vers l'appréhension d'«un concept quelconque[18]» qui l'insérerait dans une temporalité mondaine instauratrice à la fois

15. *Critique de la faculté de juger*, nº 22, p. 1005.

16. Pour une interprétation de type phénoménologique de la manière dont se présente l'objet à propos duquel on émet un jugement esthétique, nous renvoyons à Jacques Taminiaux qui parle notamment du «libre surgissement» de la chose (*op. cit.*, p. 44) et à Danielle Lories qui, en des termes quasi similaires, déclare que le jugement sur le beau «prend en compte ce que la chose est en elle-même» (*op. cit.*, p. 489). Bien sûr il reste les références majeures que sont la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (Mikel Dufrenne, Paris, P.U.F., 1953) et le *Nietzsche* de Heidegger (Paris, Gallimard, 1971. Voir le tome 1, le chapitre intitulé «La doctrine du beau chez Kant. Son interprétation erronée par Schopenhauer et Nietzsche»).

17. Cette abstraction de l'existence du sujet et de l'objet, Derrida l'a justement mise en évidence : «Le plaisir, dit-il, suppose non pas la disparition pure et simple mais la neutralisation, non pas simplement la mise à mort mais la *mise en crypte* de tout ce qui existe en tant qu'il existe» (*op. cit.*, p. 54). Quant à Eliane Escoubas, s'agissant du sujet, elle voit se produire dans le jugement esthétique «un retournement [...] qui le désubjective» (*Imago mundi*, Paris, Galilée, 1986, p. 66).

18. *Critique de la faculté de juger*, nº 4, p. 962.

de l'expérience objective et, corrélativement, de l'unité de la conscience. Comme si le degré ultime du sentiment pouvait ou, plutôt, devait équivaloir au degré zéro de la connaissance conceptuelle, l'état esthétique amorce constamment sa mutation en état logique. Cette tendance apparaît tout aussi bien dans la mise en œuvre d'une notion comme celle de «finalité sans fin» au troisième moment de l'«Analytique du beau», et dont Derrida a fait observer la cardinalité du «sans», que dans l'aspiration téléologique de la première partie de l'ouvrage, la «Critique de la faculté de juger esthétique», par la seconde, la «Critique de la faculté de juger téléologique», que le même Derrida a su également mettre en évidence[19]. Il faudrait y revenir. Qu'il nous suffise pour l'instant de remarquer que l'ajointement de l'imagination et de l'entendement, parce qu'il s'agit non d'un rapport soumis à la législation d'un principe *a priori* impliquant une hiérarchie entre les facultés comprises comme sources spécifiques de représentations, mais d'un simple rapport entre des facultés prises comme telles, «convient à la connaissance en général» et assure l'exercice de la «connaissance déterminée, laquelle repose du reste toujours sur un tel rapport comme sa condition subjective[20]». Cependant, ce n'est que par anamnèse que la fondation esthétique du sujet connaissant autant qu'anthropologique[21] se laisse appréhender : «Certes, nous n'éprouvons plus aucun plaisir remarquable devant l'intelligibilité de la nature et son unité dans la division en genres et espèces, par laquelle sont seulement possibles des concepts empiriques, au moyen desquels nous la connaissons

19. Voir «Parergon», *op. cit.*, aux pages 95 et suivantes pour la «finalité sans fin» dont l'analyse est insérée dans une section intitulée : «Le sans de la coupure pure»; et les pages 118 et suivantes pour le fameux glissement vers la téléologie.

20. *Critique de la faculté de juger*, n° 9, p. 976.

21. *Ibid.*, n° 40, p. 1072.

selon ses lois particulières; mais ce plaisir a certainement existé en son temps, et c'est seulement parce que sans lui la plus commune expérience n'eut point été possible qu'il s'est progressivement mélangé à la simple connaissance, et n'a plus été particulièrement remarqué[22].» Tout jugement logique, ou impliquant la mise au travail des notions *a priori* comme dans le cas du jugement d'expérience plus particulièrement visé par la *Critique* qui nous occupe, fut esthétique. Comme chez Hegel, le moment de la satisfaction relative au beau est indissociable du moment du penser. Mieux, du moment ultime de la réalisation possible de la loi de la raison vers quoi tendent et par quoi sont attirés les autres pouvoirs de l'esprit[23]. Comme l'indique nettement le paragraphe 8 qui inscrit presque dès l'ouverture l'«Analytique du beau» dans le cadre épistémologique de la seconde partie de la troisième *Critique*, la «Critique de la faculté de juger téléologique», toute la chaîne du raisonnement sur le jugement de goût ne prend de signification que dans le dépassement qu'elle effectue vers la connaissance logique et, au-delà, le suprasensible[24].

La dernière *Critique* laisserait donc apparaître, par un mouvement de retour, le fondement précritique du criticisme. La corrélation sujet/objet qui s'y manifeste selon une adéquation réciproque et dans une parfaite transpa-

22. *Ibid.*, Introduction, VI, p. 943.

23. La *Critique de la raison pure* (tome 1, p. 1253) mentionnait déjà l'importance et, même, la prévalence de la raison sur les autres instances mentales, y compris et peut-être surtout l'entendement. Cette primauté doit nous mettre en garde contre l'opposition facile que l'on établit souvent entre Kant et Hegel, opposition selon laquelle le premier accorderait à l'entendement la prérogative que le second concéderait plus volontiers à la raison.

24. Un passage du n° 8 de l'«Analytique du beau» ne laisse sur ce point aucun doute. Il indique que «dans le jugement du goût», il n'est rien postulé d'autre qu'une [...] *voix universelle* concernant la satisfaction [...]. [...]. Cette voix universelle est [...] seulement une *Idée* (p. 973-974). C'est nous qui soulignons.

rence terme à terme, donne en effet à penser qu'entre l'«expérience comme système d'après des lois empiriques» et «l'expérience [comme] système d'après des lois transcendantales[25]», ne subsiste plus d'opacité due à la mise en forme de l'objet par une subjectivité qui, en procédant à sa transformation, le rend conforme aux structures cognitives. Ce n'est rien de moins que l'avènement de la chose en soi en tant que fusion des formes naturelles et spirituelles, de l'intuition et de l'intellect, qui se profile[26]. Mais voilà, la réconciliation de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique*, de la nature et de la liberté, du sensible et de l'intelligible annoncée comme objectif principal de la *Critique de la faculté de juger*, parce que l'analyse du moment esthétique ne nous dévoile que de manière indéterminée la convenance mutuelle d'un sujet et d'un objet qui, dans sa régularité formelle, constitue une sorte de modèle réduit de l'ordonnance du monde sensible et fournit la preuve que «la nature laisse une trace ou livre un indice témoignant qu'elle contient en soi un quelconque principe qui permette de supposer qu'il existe un accord, conforme à une loi, entre ses produits et notre satisfaction indépendante de tout intérêt[27], cette réconciliation demeure hypothétique. Autrement dit, le fondement esthétique du transcendantalisme est à fonder. Comme figure primitive d'une totalité indicible il exige des déterminations qui mettent un terme à son abstraction. Bien que

25. Première Introduction, II, p. 855.

26. Programme déjà esquissé dans l'*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* (1784), ainsi que deux années plus tard dans les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* qui présentent l'art comme atteignant sa perfection, à condition qu'il redevienne nature. Cette conjonction de l'art et de la nature sera pleinement développée à la fin de l'«Analytique du sublime», lui assignant par là sa vraie destination, dans les quelques paragraphes réservés par Kant au génie.

27. *Critique de la faculté de juger*, n° 42, p. 1081.

ces limitations ne doivent pas non plus occulter l'infinité de la réconciliation initiale et, à ce titre, réclament à leur tour leur effacement. Il s'agit, ni plus ni moins, partant d'un phénomène particulier — une belle forme naturelle — de parvenir à l'idée originaire et terminale à la fois d'une nature ordonnée comme un système, c'est-à-dire capable de recevoir sensiblement les effets de cette exigence de totalité inconditionnée qui nous aiguille rationnellement, sachant que la présentation de cette idée ne peut qu'être analogique ou symbolique puisque, par définition, celle-ci demeure imprésentable. Il y va d'une imitation à laquelle aucun modèle ne préexiste. D'une *mimesis* absolue condamnée à s'imiter elle-même comme déplacement perpétuel, infini de la première *Critique* à la deuxième dans le procès textuel d'une troisième *Critique* qui ne trouve simultanément son lieu qu'au fondement et à la jonction des deux autres, en dehors de toute zone localisable.

Rudy Steinmetz
Séminaire d'esthétique
Université de Liège

Ouvrages reçus

Livres :

BOUDRIAS, Gilles, *L'Art de convaincre*, Québec, éd. McGraw Hill, coll. «Savoir plus», 1989, 131 pages.

MARTEL, Donald, *Conscience et engagement*, Québec, éd. McGraw Hill, coll. «Savoir plus», 1989, 110 pages.

RUELLAND, Jacques. G., *Montréal, l'eau et le feu*, Historique de l'aqueduc et du Service des incendies de Montréal au XIX^{e} siècle, Ville de Montréal, 1989, 33 pages.

TREMBLAY, Robert, *Savoir-faire*, Précis de méthodologie pratique pour le collège et l'université, Québec, éd. McGraw Hill, coll. «Savoir plus», 1989, 226 pages.

VALLÉE, Richard, *La Métaphysique des personnes*, Cahiers d'épistémologie, nº 8804, publication du groupe de recherche en épistémologie comparée, UQAM, 18 pages.

Périodiques :

Pléiade, «La culture, le cégep, le déclin et Allan Bloom», Périodique d'animation pédagogique du Cégep François-Xavier-Garneau, vol. 3, nº 1, mars 1989.

Communication & Cognition, «Metaphor and analogy», Belgique, vol. 22, nº 1, 1989.

Analogia, Mexique, vol. 3, nº 1, 1989.

Journal of the faculty of letters, The University of Tokyo, Aesthetics, vol. 13, 1988.

Liaison, Le magazine culturel de l'Ontario français, nº 53, 1989.

AVEZ-VOUS LU?

LA PETITE REVUE DE PHILOSOPHIE

PRINTEMPS 1989

PSYCHOLOGIE ET CONNAISSANCE DE SOI

«Je l'ai toujours su» :
la reconnaissance de soi en psychothérapie
(Marc-André Bouchard)

Connaissance de soi et réussite du couple
(Richard Hould)

La connaissance de soi d'un point de vue socio-cognitif
(Philippe Thiriart)

La connaissance de soi : Être ou Valoir
(Jacques Py et Alain Somat)

Les fondements de la connaissance de soi
du point de vue béhavioriste
(Esteve Freixa i Baqué)

Connaissance de soi et inconscient :
vers un paradigme de complexité éco-systémique
(Alain Lavallée)

La «présence» de l'acteur au théâtre
(Maryvonne Saison)

RENCONTRE AVEC SARAH KOFMAN

Autour de *Socrate(s)*
(Une entrevue de Ghyslaine Guertin)

Volume 10, numéro 2

PHILOSOPHER

numéro 7 — 1988

Abonnement pour 1989 : 2 numéros
Régulier : 15$ — Étudiant : 10$ — Institution : 30$
Étranger : États-Unis, US $15. Autres, 18$
C.P. 515, succ. Bourassa, Montréal, Qc, H2C 3G8

SOMMAIRE

ENTRETIENS

Lecture et interprétation
entretien avec Marc-Alain Ouaknin
(Claude Lévesque)

Dialectique et société
entretien avec Michel Freitag
(Madeleine Ferland)

Démocratie et moralité publique
conférence de Paul-André Comeau

ARTICLES

— Formation générale et philosophie
(Pierre Cohen-Bacrie)
— Méditations sur le temps
(Pierre Bertrand)
— Symbolique du pouvoir
(Jean-Marie Therrien)
— Du scepticisme au béhaviorisme
(Philippe Thiriart)
— La Perestroïka et ses dangers
(Michel Mongeau)
Reconnaître des acquis en philosophie
(Jean-François Martineau)

COMPTES RENDUS DE LECTURE

Page publiée aux termes d'un accord d'échanges entre
La petite revue de philosophie et *Philosopher*.

À l'automne 1990, *La petite revue de philosophie* prévoit publier un numéro spécial dont le thème sera: «La Sémiotique: sa pertinence et ses usages.» Les articles souhaités seront écrits de manière accessible pour pouvoir éventuellement être utilisés comme documents pédagogiques. Les champs d'investigations sont notamment:

— les rapports et distinctions entre sémiologie et sémiotique;

— l'étude des systèmes signifiants opérant dans le champ des sciences humaines (poésie, art, musique, gestuelle, rêve...);

— tout autre sujet pertinent.

Le texte soumis au Comité de rédaction de *La petite revue de philosophie* présente les caractéristiques suivantes:

— il offre au lecteur une bibliographie assez ample pour lui permettre de poursuivre l'étude du sujet présenté;

— il montre non seulement les fondements et les possibilités, mais aussi les limites et les difficultés du genre présenté;

— il couvre de 10 à 15 pages dactylographiées à double interligne avec les marges d'usage.

Le texte final doit parvenir au département de philosophie avant le 15 mai 1990.

SOCIÉTÉS
Revue des Sciences Humaines et Sociales

nº 22, mars 1989

Abonnement annuel :
Particuliers : 55 US$ — Institutions : 80 US$
— Étudiants : 40 US$
103, boulevard Saint-Michel, 75240 Paris, Cédex 05

SOMMAIRE

LA COMMUNICATION

Classique

— L'information et le système technicien (J. Ellul)

Contributions

— Les formes de la communication médiatisée (F. Balle)
— Pour une théorie formelle de la communication (A. Mucchielli)
— La sociologie de la communication au Portugal (A. Duarte Rodrigues et J.A. Bragança de Miranda)
— L'effet walkman (S. Hosokawa)

Marges

— La France de 89 : un nouveau paysage (P. Sansot)
— Tribus rock : la communion (O. Cathus)
— Les messageries télématiques, mauvaises herbes du «vide social» (M. Relieu et A. Fontaine)

Activités sociologiques

— Livres
— À noter

Profil

— Raymond Boudon (A. Akoun)

Page publiée aux termes d'un accord d'échanges entre *La petite revue de philosophie* et *Sociétés*.



Des lectures sur mesure

Pour les curiosités éveillées, 48 revues culturelles en lien direct avec la création et la réflexion critique dans tous les domaines : littérature, cinéma, théâtre, danse, musique, arts visuels, histoire et philosophie...

Un choix varié de revues qui portent un regard québécois nouveau sur la culture d'une société en transformation et vous informent sur les événements culturels de prestige et/ou d'avant-garde.

Les revues culturelles

Annales d'histoire de l'art canadien • Apropos • Arcade • Aria • Cahiers • Cap-aux-Diamants • Copie Zéro • Continuité • Dérives • Espace • Esse • Estuaire • Études françaises • Études littéraires • Herbes rouges • Imagine... • Inter • Interculture • Jeu, cahiers de théâtre • Lettres québécoises • Liaison • Liberté • Lurelu • Mœbius • Nbj • Nuit blanche • Parachute • Passages • La petite revue de philosophie • Philosopher • Possibles • Protée • Québec français • Recherches amérindiennes au Québec • Le Sabord • Séquences • Solaris • Sonances • Spirale • Stop • Trois • Urgences • Ven'd'est • Vice Versa • Vie des Arts • 24 images • Voix et images • XYZ



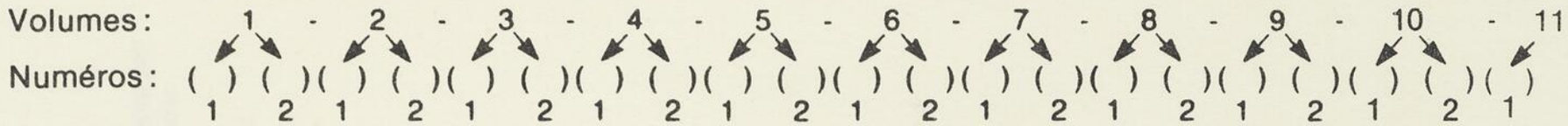
**Pour trouver lecture à votre mesure,
recevez gratuitement le répertoire
des revues culturelles québécoises en écrivant à :**

L'ASSOCIATION DES ÉDITEURS DE PÉRIODIQUES CULTURELS QUÉBÉCOIS (AEPCQ)

C.P. 786, Succursale Place D'Armes, Montréal (Québec) H2Y 3J2

BON DE COMMANDE

Volumes déjà parus de *La petite revue de philosophie*
Cochez les numéros correspondant aux volumes que vous désirez recevoir :


Volumes : 1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 - 7 - 8 - 9 - 10 - 11
Numéros : ( ) ( ) ( )

Achevé d'imprimer
en novembre 1989 sur les presses
des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
Cap-Saint-Ignace, Qué.

CAMUS — NIETZSCHE — KANT

Liminaire III

Éthique et violence dans la révolte d'Albert Camus
Jacques J. Zéphir 1

Aparté sur le sens de la douleur :
Nietzsche et la modernité
Daniel Jacques 41

Fracture endo-coloniale :
Autour d'un anniversaire et de quelques identités
Robert Hébert 63

Espace urbain et espace littéraire
Monique LaRue et Jean-François Chassay 85

Du traitement de corps au traitement de texte
Depuis l'Encyclopédie
Nycole Paquin 101

Rhétorique de l'*a fortiori* :
Mécanisme du consentement et de la sympathie
Ken-ici Sasaki 111

Plaisir et jugement chez Kant
Rudy Steinmetz 131

Ouvrages reçus 145

Vol. 11, nº 1

La petite revue de philosophie

PRIX: 6,00 $