PER
P-453

LA PETITE REVUE DE PHILOSOPHIE

SOMMAIRE
Printemps 1985
Vol. 6, nº 2

Liminaire III

L'intellectuel américain
Ralph Waldo Emerson 1

Mourir... une fois de plus
Michel Morin 39

Le débat, actuel autour de
la philosophie marxiste
Robert Tremblay 63

Femme et philosophie au Québec
Christiane Gohier 83

Une douloureuse théorie du plaisir
Philippe Thiriart 95

L'absence de pensée
chez Nietzsche et Castaneda
François Raymond 121

Duras, l'amant, le public
Claude Beausoleil 135

Collège Édouard-Montpetit, Longueuil, Québec

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

Direction:
Claude Gagnon, dép. de philosophie
Claude Giasson, dép. de philosophie

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

Administrateur délégué:
Danielle Garcia

Dactylographie des manuscrits:
Anny Vossen

Maquette:
Philippe Côté

Correcteurs d'épreuves:
Brigitte Purkhardt
Jacques Ruelland

Composition, montage:
Helvetigraf, Québec

Impression:
Imprimerie Veilleux
203, Chemin des pionniers
Cap St-Ignace, G0R 1H0

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

En librairies:
Diffusion Parallèle Inc.
815, Ontario est
Montréal, Qc H2L 1P1

Correspondance:
Madame Linda Lépine
Secrétariat général
945, chemin de Chambly
Longueuil, Qc J4H 3M6

Dépôt légal: Bibliothèque nationale, 1er trimestre de 1985
Bibliothèque nationale du Canada: ISSN 0709-4469
Périodique semestriel: prix du numéro **3,50$** (**3,00$** étudiants)
abonnement institutionnel annuel **12,00$**

Vol. 6, n° 2, printemps 1985

La petite revue de philosophie

Liminaire

Nous ne pouvons que nous réjouir de vous offrir aujourd'hui un texte du grand philosophe américain Ralph Waldo Emerson en traduction française inédite et grâce aux bons soins de notre collègue Marc Chabot. Plus près de nous, Christiane Gohier nous a offert l'étude qu'elle a présentée au récent congrès mondial de philosophie à Montréal. Et puis, une troisième conférence, prononcée celle-là par Michel Morin dans un colloque universitaire sur l'éthique, nous confirme, une fois de plus, que la tradition philosophique du Nouveau Monde a déjà ses célébrités et ses jeunes travailleurs.

Une revue telle que la nôtre sert uniquement à recueillir quelques-unes des paroles réflexives de notre temps sur un réel bien vaste certes mais qui nous est propre; fort petites bribes de tout ce qui se fait: remarques déposées d'un Claude Beausoleil sur l'impact d'un best seller intelligent, synthèse critique mais stimulante d'un Robert Tremblay sur l'état de la théorie marxiste...

Le collège Édouard-Montpetit a encadré depuis le début ce volet de la production intellectuelle des chercheurs bien vivants en son sein ou autour; son support, articulé sur ses multiples services techniques, nous permet donc de continuer d'imprimer et de distribuer deux fois l'an des réflexions et des recherches qu'on évalue déjà fort valables.

Nous voudrions signaler enfin le décès tout récent de monsieur Laurent Roy, imprimeur de presque tous nos numéros depuis le début de notre parution. Cet imprimeur artisan n'était pas étranger à la qualité de présentation de notre périodique et de multiples pro-

ductions imprimées du Collège. Nous gardons son souvenir.

Claude Gagnon
pour le comité de rédaction

L'intellectuel américain

Allocution prononcée devant la société Phi Beta Kappa de l'Université Harvard le 31 août 1837

Ralph Waldo Emerson

Titre original: *The American Scholar.*
Traduit par Sylvie Chaput avec
la collaboration de Danielle Chaput.

Sylvie Chaput et Danielle Chaput sont traductrices indépendantes. Elles remercient André Lemay, qui les a aidées à éclaircir certains points. S. Chaput a déjà publié une traduction de Henry David Thoreau: *La désobéissance civile*, suivi de «Visiteurs» (ch. VI de *Walden ou la vie dans les bois*), postface de Marc Chabot, L'Hexagone/Minerve, coll. Balises, 1982, 138 p.

En guise de présentation

Il est présentement de bon ton de se dire pluraliste dans les départements de philosophie. Il faut y voir un signe d'ouverture, mais du signe (qui n'est qu'un symbole) au fait, il y a souvent une marge. Être pluraliste aujourd'hui dans nos départements de philosophie, c'est surtout une manière polie de dire: Nous ne sommes plus dogmatiques. Enfin, c'est parfois même ne rien dire du tout, puisqu'il est possible d'être dogmatique (individuellement). En fait, «*nous* ne sommes plus dogmatiques» ne conduit pas automatiquement à l'affirmation «*nous* sommes pluralistes».

Ce pluralisme, peut-on vraiment le vérifier dans les faits? A-t-on les moyens de chiffrer notre pluralisme? Car il est une sorte de pluralisme qui peut signifier (l'accusation nous est d'ailleurs faite fréquemment): Nous

faisons ce que nous voulons, c'est-à-dire n'importe quoi. Quelque chose qui est bien au-delà de ce que pourrait être un véritable pluralisme. La Tour de Babel est une forme de pluralisme, ce qui ne veut pas dire que le savoir avance.

Au Cégep Garneau à Québec nous avons tenté, il y a deux ans, de dessiner le portrait de notre pluralisme. Pendant l'année scolaire 82-83, le département de philosophie a distribué aux étudiant(e)s des cours obligatoires 350 textes différents. Voilà, semble-t-il, du vrai pluralisme. Pourtant ce chiffre ne peut pas s'interpréter seul. Ajoutons donc deux autres précisions: a) 34 textes sur 350 sont d'origine américaine (il s'agit de textes québécois et américains); b) 11 textes sur 350 sont écrits par des femmes[1].

Si je mets au jour ces quelques chiffres, c'est que je sais pertinemment que notre département n'est pas un cas d'exception. Le pluralisme dont nous nous targuons a un nom et une frontière: il est masculin et européen. Si ce n'est pas clair pour nous, disons que ça peut l'être pour les étudiant(e)s du cégep.

C'est justement parce qu'il nous apparaît important de sortir de ce piège que nous publions le texte-conférence d'Emerson: *L'intellectuel américain*. D'une part pour sa valeur philosophique mais aussi parce qu'à notre connaissance, il n'a encore jamais paru en français[2].

Ce texte a eu jusqu'à maintenant une petite diffusion. Une première version de la traduction a été distri-

1. Les textes ne sont pas nécessairement des textes de philosophie, il peut s'agir d'un article dans un quotidien.

2. Voir la section «Emerson en français» de la notice bibliographique, p. 34.

buée aux étudiant(e)s du cours 340-920: philosophie de la culture/la pensée en Amérique.

Bien sûr, il est possible de lire le texte d'Emerson comme s'il s'agissait d'un manifeste. Mais nous aurions tort de le réduire ainsi. Vous pourrez le constater vous-mêmes. Je ne vous ferai pas le coup du présentateur qui vous résume mot à mot son contenu. Emerson n'a pas besoin d'être appuyé par un auteur contemporain qui en montrerait la pertinence actuelle.

Je termine simplement en vous signalant quelques questions qui sont venues de mes étudiant(e)s:

1. Avons-nous au Québec un philosophe qui a écrit un texte semblable?
2. Peut-on créer aujourd'hui quelque chose de tout à fait original?
3. Pourquoi dit-on que nous n'avons pas de penseurs en Amérique?
4. Pourquoi les génies peuvent-ils nous écraser?
5. Pourquoi laisse-t-on entendre que seule la philosophie grecque peut nous nourrir intellectuellement?
6. Est-ce que c'est à partir d'Emerson qu'on accorde autant d'importance à la personne en Amérique?
7. Peut-on philosopher sans faire référence à l'Europe?
8. Pourquoi l'école est-elle une institution qui nous oblige à répéter seulement les grands auteurs?
9. Se pourrait-il que l'indépendance d'esprit soit la chose la plus importante, même plus importante que l'indépendance politique?

Je le répète, ces questions sont celles des étudiant(e)s, je ne fais ici que les reproduire. J'en ajoute une

dernière: un professeur de philosophie doit-il en tenir compte et tenter d'y répondre le mieux possible? Je crois que je commence à comprendre ce que voulait dire un de mes anciens professeurs d'université: «Un professeur de philosophie pourrait s'alimenter d'une ou deux questions d'étudiant(e)s durant toute une session. Mais nous n'avons pas le réflexe de les prendre au sérieux. Ça se perd et c'est triste.» J'espère par ces quelques remarques combattre un peu cette tristesse. Bonne lecture.

Marc Chabot

M. le président, Messieurs,

Je vous salue en ce commencement d'une nouvelle année littéraire. L'anniversaire que nous célébrons est marqué par l'espoir mais pas suffisamment, peut-être, par le labeur. Ce n'est pas pour nous livrer à des jeux de force ou d'adresse, pour réciter des histoires, des tragédies et des odes, comme les Grecs anciens, que nous nous réunissons; ni pour tenir des cours d'amour et de poésie, comme les Troubadours; non plus que pour promouvoir l'avancement des sciences, comme nos contemporains des capitales britanniques et européennes. Jusqu'à maintenant, notre fête annuelle n'a été qu'une sympathique manifestation de la survivance de l'amour des lettres chez un peuple trop affairé pour offrir davantage aux lettres. En cela elle est précieuse, car elle est le signe d'un indestructible instinct. Mais peut-être le temps est-il déjà venu où il devrait y avoir, où il y aura autre chose; où l'intellect paresseux de notre continent soulèvera ses paupières d'airain et répondra enfin à l'attente du monde par quelque chose de meilleur que le déploiement d'un talent mécanique. Notre époque de dépendance, notre long apprentissage du savoir des autres pays tire à sa fin. Les millions de gens qui, autour de nous, font irruption dans la vie, ne sauraient toujours être nourris des restes flétris des moissons étrangères. Des événements ont lieu, des actes sont accomplis, qui doivent être chantés, qui chanteront d'eux-mêmes. Qui peut douter que la poésie revivra et nous conduira à un âge nouveau, — comme, annoncent les astronomes, l'étoile de la constellation de la Harpe, qui brille maintenant à notre zénith, sera un jour, et pour mille ans, l'étoile polaire?

C'est avec cet espoir que j'accepte le sujet que non seulement l'usage, mais la nature de notre association semblent prescrire en ce jour — l'INTELLECTUEL AMÉRICAIN. Chaque année, nous venons lire ici un autre chapitre de sa biographie. Demandons-nous quelle lumière les temps nouveaux et les nouveaux événements ont jetée sur son tempérament et ses espoirs.

Il est une de ces fables qui, venues d'une antiquité obscure, contiennent une sagesse inattendue, et selon laquelle, au commencement du monde, les dieux auraient divisé l'Homme en hommes pour qu'il se tirât mieux d'affaire; tout comme la main fut divisée en doigts pour mieux accomplir son dessein.

Cette vieille fable englobe une doctrine toujours nouvelle et sublime selon laquelle il existe Un Homme — présent à tous les hommes particuliers seulement en partie ou par l'entremise d'une seule faculté — et selon laquelle il faut considérer la société dans son ensemble pour trouver tout l'homme. L'homme n'est ni fermier, ni professeur, ni ingénieur, mais tout cela à la fois. L'homme est prêtre, et intellectuel, et homme d'État, et producteur, et soldat. Dans l'état de *division* ou état social, ces fonctions sont morcelées et réparties entre les individus, et chacun vise à accomplir sa part du travail commun tandis que chacun des autres fait la sienne. Selon cette fable, l'individu, pour être maître de lui-même, doit parfois délaisser son propre travail pour embrasser tous les autres ouvriers. Mais, hélas, cette unité originelle, cette fontaine de pouvoir a tellement été répartie parmi les multitudes, a été subdivisée et distribuée en de si petites parcelles qu'elle est répandue en gouttes qui ne peuvent être recueillies. La société est cet état dans lequel les membres ont été amputés du tronc et se pavanent comme autant de monstres ambulants, — un bon doigt, un cou, un estomac, un coude, mais jamais un homme.

Ainsi l'homme se trouve-t-il métamorphosé en une chose, en maintes choses. Le planteur, qui est l'Homme envoyé aux champs pour y amasser de la nourriture, est rarement encouragé par quelque idée de la véritable dignité de son ministère; il voit son boisseau et sa charrette, et rien au-delà, et décline au point de devenir fermier au lieu d'être l'Homme sur la ferme. Rarement le commerçant accorde-t-il une valeur idéale à son travail; il est plutôt harassé par la routine de son métier, et son âme est soumise aux dollars. Le prêtre devient une formule; l'avocat, un recueil de lois; le mécanicien, une machine; le marin, un cordage du navire.

Les fonctions étant ainsi réparties, l'intellectuel est le délégué de l'intellect. Dans le juste ordre des choses, il serait l'*Homme pensant*. Dans l'ordre dégénéré, quand il est victime de la société, il tend à devenir un simple penseur ou, pis encore, le perroquet de la pensée d'autrui.

Dans cette vision de lui en tant qu'Homme pensant se trouve contenue la théorie de sa mission. C'est lui que, placide ou avertisseuse, la Nature appelle, lui que le passé instruit, lui que l'avenir invite. En vérité, chaque homme n'est-il pas un élève, et toutes choses n'existent-elles pas en vue de l'instruire? Et, enfin, le véritable intellectuel n'est-il pas le seul véritable maître? Mais, disait l'ancien oracle, «chaque chose a deux manches; prends garde de te tromper». Dans la vie, trop souvent, l'intellectuel s'égare avec l'humanité et le paie de son privilège. Observons-le dans son école et considérons-le en examinant les principales influences qu'il subit.

I. Dans le temps et par ordre d'importance, la première des influences qui s'exercent sur l'esprit est celle de la nature. Chaque jour, le soleil; et, après son coucher, la Nuit et ses étoiles. Toujours, le vent souffle; tou-

jours, l'herbe croît. Chaque jour, des hommes et des femmes en relation avec cette nature, à la fois témoins et parties de cette nature. L'intellectuel est, de tous les hommes, celui que ce spectacle retient le plus. Il doit en fixer la valeur dans son esprit. Qu'est la nature pour lui? Il n'y a jamais de commencement, il n'y a jamais de fin à l'inexplicable continuité de cette toile tissée par Dieu; toujours, elle est un pouvoir circulaire qui revient en lui-même. En cela elle ressemble à son propre esprit, dont il ne peut jamais découvrir le commencement ni la fin, — si entier, si illimité. Aussi loin que brillent ses splendeurs, système sur système fusant comme des rayons, vers le haut, vers le bas, sans centre ni circonférence, — dans la masse et dans la particule, la Nature se presse de rendre compte d'elle-même à l'esprit. La classification commence. Pour le jeune esprit, chaque chose est distincte, se suffit à elle-même. Bientôt il découvre comment relier deux choses et voit en elles une seule nature; puis trois, puis trois mille; et ainsi, tyrannisé par son propre instinct unificateur, il continue de lier les choses, réduisant les anomalies, découvrant que sous le sol courent des racines qui unissent les choses contraires et éloignées pour les faire fleurir sur une même tige. Il apprend alors que, depuis l'aube de l'histoire, il y a accumulation et classification constantes de faits. Mais qu'est-ce que classifier, sinon percevoir que ces objets ne sont pas chaotiques, ne sont pas étrangers, mais ont une loi qui est aussi la loi de l'intelligence humaine? L'astronome découvre que la géométrie, pure abstraction de cette intelligence, est la mesure du mouvement des planètes. Le chimiste trouve des proportions et une méthode intelligible dans toute la matière; et la science n'est rien d'autre que la découverte de ce qui est analogue, identique, dans les parties les plus éloignées. L'âme ambitieuse s'assied devant chaque fait réfractaire; elle ramène l'un après l'autre, à leur

classe et à leur loi, tous les nouveaux pouvoirs, toutes les constitutions étrangères, et continue toujours afin d'animer, pénétrante, la dernière fibre de l'organisation, les limites de la nature.

Ainsi lui est-il suggéré, à cet écolier qui se tient sous le dôme arqué du jour, que lui et cela sont issus d'une même racine; l'un est feuille et l'autre, fleur; relation, sympathie courent dans chaque veine. Et qu'est cette racine? N'est-elle pas l'âme de son âme? Une pensée trop audacieuse. Un rêve trop fou. Pourtant, quand cette lumière spirituelle aura révélé la loi de natures plus terrestres, quand l'écolier aura appris à vénérer l'âme et à voir que la philosophie naturelle, dans son état présent, n'est que l'ensemble des premiers tâtonnements de la main de ce géant qu'est l'âme, il espérera une connaissance toujours plus grande parce qu'elle est source de création. Il verra que la nature est la contrepartie de l'âme et qu'elle lui répond en tous points. L'une est le sceau, l'autre est l'empreinte. Sa beauté est la beauté de son propre esprit. Ses lois sont les lois de son propre esprit. Alors la nature devient à ses yeux la mesure de ses propres réalisations. Plus il est ignorant de la nature, moins il est maître de son propre esprit. Et, finalement, le précepte ancien, «Connais-toi toi-même», et le précepte moderne, «Étudie la nature», deviennent une seule et même maxime.

II. La deuxième des grandes influences qui forgent la pensée de l'intellectuel est l'esprit du Passé, — qu'il soit gravé dans la littérature, dans l'art ou dans les institutions. Les livres sont la meilleure source d'influence du passé, et peut-être parviendrons-nous à la vérité, — estimerons-nous plus convenablement cette influence — en ne considérant que leur valeur.

La théorie des livres est noble. L'intellectuel des premiers âges accueillit en lui le monde environnant; le

rumina; le réorganisa selon son propre esprit et l'exprima de nouveau. Il était venu en lui sous forme de vie; il sortit de lui sous forme de vérité. Il était venu à lui sous forme d'actes éphémères; il sortit de lui sous forme de pensées immortelles. Il était venu à lui sous forme d'occupations; il sortit de lui sous forme de poèmes. Il était un fait brut; maintenant, il est une pensée vive. Il peut faire halte, il peut se mouvoir. Maintenant il dure, maintenant il vole, maintenant il inspire. La profondeur de l'esprit humain dont il est issu détermine exactement la portée de son essor, la durée de son chant.

Ou, pourrais-je dire, cela dépend du degré auquel est parvenu le processus de transmutation de la vie en vérité. Plus la distillation est complète, plus le produit sera pur et impérissable. Mais aucune distillation n'est vraiment parfaite. Tout comme aucune pompe aspirante ne peut par quelque moyen faire complètement le vide, aucun artiste ne peut entièrement exclure le conventionnel, le local, le périssable de son livre, ni écrire un livre de pensée pure qui parlera autant, en tous points, à une postérité lointaine qu'aux contemporains, ou plutôt à l'époque suivante. Chaque époque, constate-t-on, doit écrire ses propres livres; ou plutôt, chaque génération pour la suivante. Les livres plus anciens ne conviendront pas.

Pourtant, il se produit dès lors une grave méprise. Le caractère sacré qui s'attache à l'acte de création, à l'acte de pensée, est reporté sur le produit. On sentait que le poète, en chantant, était un homme divin: le chant est donc divin lui aussi. L'écrivain était un esprit sage et juste: désormais on établit que le livre est parfait; comme l'amour du héros se corrompt pour devenir culte de la statue. Aussitôt le livre devient nocif: le guide est un tyran. L'esprit paresseux et perverti de la multitude, lent à s'ouvrir aux incursions de la Raison,

une fois qu'il s'y est ouvert, une fois qu'il a accueilli le livre, s'en empare et proteste si on le discrédite. On construit des collèges dessus. Des penseurs, et non l'Homme pensant, écrivent des livres à son sujet; c'est-à-dire des hommes de talent qui prennent un mauvais départ, qui s'appuient sur des dogmes acceptés, et non sur leur propre vision des principes. Des jeunes gens soumis grandissent dans les bibliothèques, croyant qu'il est de leur devoir d'accepter les opinions que Cicéron, que Locke, que Bacon ont émises; oubliant que Cicéron, Locke et Bacon n'étaient que des jeunes gens dans des bibliothèques quand ils ont écrit ces livres.

Ainsi, au lieu de l'Homme pensant, nous avons le rat de bibliothèque; la classe liseuse qui valorise les livres pour eux-mêmes, non pas parce qu'ils sont liés à la nature et à la constitution humaine, mais comme s'ils formaient une espèce de Tiers État à côté du monde et de l'âme; les restaurateurs de recueils, les correcteurs, les bibliomaniaques de tout acabit.

Bien employés, les livres sont les meilleures des choses; mal employés, ils sont parmi les pires. Mais quelle est la bonne façon de s'en servir? Quelle est la fin que tous les moyens devraient concourir à réaliser? Ils ne servent à rien d'autre qu'à inspirer. J'aimerais mieux ne jamais voir un livre que d'être projeté par son attraction hors de mon orbite et transformé en satellite plutôt qu'en système. L'unique chose valable du monde est l'âme active. Cela, chacun y a droit; chacun la possède en lui, bien que chez la plupart des hommes elle soit entravée et ne soit pas encore née. L'âme active voit la vérité absolue et exprime la vérité, ou crée. Alors elle est génie; non pas le privilège de tel ou tel favori, mais la propriété légitime de chaque homme. Par essence, elle est progressiste. Les livres, les collèges, les écoles d'art, les institutions de toutes sortes s'arrêtent à quel-

que message passé du génie. Cela est bon, disent-ils, — tenons-nous-en à cela. Ils croient m'avoir compris. Ils regardent derrière et non devant: les yeux de l'homme se trouvent à l'avant de sa tête, et non derrière: l'homme espère: le génie crée. Quelque talent qu'il possède, si l'homme ne crée pas, la pure émanation de la Divinité n'est pas sienne; — il peut y avoir des cendres et de la fumée, mais il n'y a pas encore de flamme. Il existe des manières créatrices, il existe des actes créateurs et des mots créateurs; c'est-à-dire des manières, des actes, des mots qui ne renvoient à aucune coutume et à aucune autorité, mais qui surgissent spontanément du sens du bien et du beau que possède en propre l'esprit.

Si, par contre, au lieu qu'elle soit sa propre voyante, l'âme reçoit sa vérité d'un autre esprit, fût-ce en des torrents de lumière, sans périodes de solitude, de recherche intérieure et de rétablissement, cela lui sera fatal. Le génie qui influence trop est toujours un assez grand ennemi du génie. La littérature de toutes les nations en témoigne. Les poètes dramatiques d'Angleterre shakespearisent maintenant depuis deux cents ans.

Il y a sans doute une bonne manière de lire, et nous devons nous y plier rigoureusement. L'Homme pensant ne doit pas être asservi à ses instruments. Les livres sont faits pour les moments d'oisiveté de l'intellectuel. Quand il peut lire Dieu directement, l'heure est trop précieuse pour être gaspillée à lire les transcriptions que d'autres ont faites de leurs lectures. Mais quand, par intervalles, l'obscurité survient, et elle survient toujours, — quand le soleil est caché et que les étoiles dérobent leur lumière, — les lanternes qu'ont allumées leurs rayons peuvent de nouveau guider nos pas vers l'Est, lieu de l'aube. Alors, nous écoutons, pour pouvoir parler. Comme dit le proverbe arabe, «le figuier qui donne sur un figuier devient fécond».

Elle est remarquable, la sorte de plaisir que nous retirons des meilleurs livres: comme si la nature qui les a écrits était aussi celle qui les lit. Nous lisons les vers de quelque grand poète anglais, de Chaucer, de Marvell, de Dryden, avec la joie la plus moderne, — je veux dire avec un plaisir qui provient en grande partie de ce que leurs vers font abstraction de tout *temps*. Une certaine crainte respectueuse se mêle à ma joie lorsque je découvre que ce poète, qui vivait autrefois, il y a deux ou trois cents ans, dit ce que je ressens dans mon âme, ce que j'aurais pu moi-même penser et dire. Mais pour que soit ainsi prouvée la doctrine philosophique de l'identité de tous les esprits, nous devons supposer quelque harmonie préétablie, quelque vision des âmes futures et quelque préparation de réserves pour leurs besoins à venir, comme on observe que les insectes accumulent de la nourriture avant leur mort pour les jeunes larves qu'ils ne verront jamais.

Je n'aime pas assez les systèmes, je n'accorde pas assez d'importance aux instincts pour être poussé à sous-estimer le Livre. Nous savons tous que, comme le corps humain peut être nourri de n'importe quel aliment, fût-ce de l'herbe bouillie ou du bouillon de chaussures, l'intelligence humaine peut être alimentée par n'importe quelle connaissance. Et il s'est trouvé des hommes illustres et héroïques qui ont tiré presque tout leur savoir de la page imprimée. Je dirais seulement qu'il faut une tête solide pour supporter ce régime. Il faut être inventeur pour bien lire. Comme dit le proverbe, «celui qui veut rapporter chez lui les richesses des Indes doit transporter ces richesses hors des Indes». Il existe donc une lecture créatrice aussi bien qu'une écriture créatrice. Quand l'esprit est fortifié par le labeur et l'invention, la page de n'importe quel livre s'éclaire d'allusions multiples. Chaque phrase est doublement significative, et notre auteur rend un sens aussi vaste que le

monde. Nous voyons alors, — ce qui est toujours vrai, — que, tout comme l'heure de vision qui éclaire les journées et les mois pénibles du prophète est rare et courte, le compte rendu de cette heure ne forme peut-être que la plus petite partie de son livre. Celui qui a du discernement ne lira, dans son Platon ou son Shakespeare, que cette petite partie, — que les authentiques paroles de l'oracle; — et rejettera tout le reste, même si c'est chaque fois du Platon ou du Shakespeare qu'il rejette.

Bien sûr, le sage doit s'astreindre à une certaine quantité de lecture. L'histoire et les sciences exactes ne s'apprennent qu'au prix d'une laborieuse lecture. De même, les collèges sont indispensables en ceci qu'ils enseignent des éléments. Mais ils ne peuvent remplir pour nous un grand office que s'ils ne visent pas la répétition, mais la création; que s'ils ramènent des lointains, dans leurs salles hospitalières, tous les rayons des divers génies et, par leurs feux concentrés, embrasent les cœurs de la jeunesse. La pensée et la connaissance sont de nature telle que l'apparat et la prétention ne leur servent de rien. Les toges, les donations, fussent-elles affectées à la construction de villes dorées, ne peuvent jamais valoir autant que la plus petite phrase, la plus petite syllabe intelligentes. Oublions cela, et nos collèges américains perdront de leur importance publique tout en s'enrichissant chaque année.

III. Il circule dans le monde une idée selon laquelle l'intellectuel est nécessairement un reclus, un valétudinaire, — aussi inapte au travail manuel ou aux charges publiques qu'un canif l'est à remplir l'office d'une hache. Ceux que l'on appelle les «hommes pratiques» se moquent des hommes spéculatifs comme si, parce qu'ils spéculent ou *voient*, ils ne pouvaient rien faire. J'ai entendu dire que l'on s'adresse aux membres du clergé, — qui sont toujours, plus universellement que

toute autre classe, les intellectuels de leur époque, — comme à des femmes; qu'ils ne comprennent pas la conversation rude, spontanée des hommes, mais seulement un discours affecté et dilué. Souvent, ils sont virtuellement privés du droit de vote; et il se trouve vraiment des gens qui prônent pour eux le célibat. Tout aussi vrai que ce soit des classes studieuses, ce n'est ni juste ni sage. L'action est, chez l'intellectuel, subordonnée, mais elle est essentielle. Sans elle, il n'est pas encore un homme. Sans elle, la pensée ne peut jamais mûrir jusqu'à devenir vérité. Tant que le monde se tient devant notre œil comme un nuage de beauté, nous ne pouvons pas en voir la beauté. L'inaction est lâcheté, mais on ne saurait être intellectuel sans avoir l'esprit héroïque. L'action est le préambule de la pensée, la transition par laquelle elle passe de l'inconscient au conscient. Je ne sais que dans la mesure où j'ai vécu. Instantanément nous savons, par les mots qu'il prononce, qui a vécu et qui n'a pas vécu.

Le monde, — cette ombre de l'âme, cet *autre moi*, — s'étend, vaste, aux alentours. Ses attractions sont les clefs qui ouvrent mes pensées et me révèlent à moi-même. Je me lance avidement dans ce tumulte. Je saisis les mains de ceux qui sont près de moi et prends ma place dans la ronde pour souffrir et pour travailler, guidé par un instinct qui me dit qu'ainsi, l'abîme muet me révélera quelque chose. J'en perce l'ordre; je dissipe la peur qu'il inspire; je l'ordonne à l'intérieur du circuit de ma vie qui s'étend. La part du monde sauvage que j'ai conquise, où j'ai planté, ou bien l'étendue de mon être, de mon domaine, dépend de la quantité de vie que je connais par expérience. Je ne vois pas comment quiconque, pour préserver ses nerfs et sa sieste, peut se permettre d'éviter une action à laquelle il pourrait participer. Elle représente des perles et des rubis pour son discours. Le travail ingrat, la calamité, l'exaspération, le

besoin enseignent l'éloquence et la sagesse. Le véritable intellectuel voit d'un mauvais œil, comme une perte de pouvoir, chacune des occasions d'agir qu'il a laissé passer. Elle est la matière première avec laquelle l'intellect moule ses splendides produits. C'est un processus étrange, aussi, que celui qui convertit l'expérience en pensée, comme la feuille du mûrier est convertie en satin. La manufacture tourne à toute heure.

Nous pouvons aujourd'hui observer calmement, comme de belles images, les actions et les événements de notre enfance et de notre jeunesse. Il n'en va pas de même de nos actions récentes, — des affaires qui nous occupent en ce moment. Sur elles, nous sommes assez incapables de spéculer. Nos affections y circulent encore. Nous ne le savons pas et nous ne les sentons pas davantage que nous ne sentons le pied, ou la main, ou le cerveau de notre corps. L'acte nouveau fait encore partie de la vie, — demeure un temps immergé dans notre vie inconsciente. Mais au moment de la contemplation, il se détache de la vie comme un fruit mûr pour devenir une pensée de l'esprit. Aussitôt il est élevé, transfiguré; le corruptible est devenu incorruptible. Dès lors, si bas que soient son origine et son voisinage, c'est un objet de beauté. Remarquez aussi l'impossibilité dans laquelle nous sommes d'en hâter l'éclosion. À l'état larvaire, il ne peut voler, il ne peut briller, il n'est qu'une larve terne. Mais soudain, à notre insu, cette même chose déploie de belles ailes, et la voilà ange de sagesse. Ainsi n'y a-t-il aucun fait, aucun événement, dans notre histoire personnelle, qui, tôt ou tard, ne perdra pas sa forme adhérente, inerte, et ne nous étonnera pas en s'élevant de notre corps pour s'élancer vers l'empyrée. Le berceau et la prime enfance, l'école et le terrain de jeux, la peur des petits garçons, des chiens et de la férule, l'amour des petites filles et des fruits sauvages, et nombre d'autres faits qui emplissaient jadis tout

le ciel, sont déjà disparus; l'ami et le parent, la profession et le parti, la ville et la campagne, la nation et le monde, doivent aussi s'élever et chanter.

Bien sûr, celui qui a mis toute sa force dans des actions appropriées reçoit la plus riche part de sagesse. Je ne me couperai pas de la sphère de l'action pour transplanter un chêne dans un pot à fleur où il aura faim et languira; je ne compterai pas non plus sur le rendement de quelque faculté unique et n'épuiserai pas une seule veine de pensée, à peu près comme ces Savoyards qui, subsistant en sculptant des bergers, des bergères et des fumeurs hollandais pour toute l'Europe, allèrent un jour dans la montagne pour y amasser des réserves et découvrirent qu'ils avaient réduit en copeaux le dernier de leurs pins. Nous avons un grand nombre de ces auteurs qui, à court d'inspiration mais mus par une louable prudence, s'embarquent pour la Grèce ou la Palestine, suivent le trappeur dans la prairie ou rôdent dans Alger pour se refaire des réserves vendables.

Ne serait-ce que pour acquérir du vocabulaire, l'intellectuel devrait être avide d'action. La vie est notre dictionnaire. C'est bien employer ses années que de se consacrer aux travaux des champs; d'aller à la ville; d'apprendre à connaître de l'intérieur les métiers et les manufactures; d'avoir de francs rapports avec nombre d'hommes et de femmes; de faire de la science et de l'art; à la seule fin de maîtriser par l'intermédiaire de tous ces faits un langage qui illustrera nos perceptions et leur donnera corps. J'apprends immédiatement de quiconque combien il a déjà vécu par la pauvreté ou la splendeur de ses paroles. La vie se tient derrière nous comme la carrière d'où nous tirons les tuiles et les chaperons nécessaires à la maçonnerie d'aujourd'hui. C'est ainsi qu'il faut apprendre la grammaire. Les collè-

ges et les livres ne font que copier le langage que le champ et le chantier ont fabriqué.

Mais en définitive, la valeur de l'action, comme celle des livres, provient de ce qu'elle est une ressource. Le grand principe naturel de l'Ondulation, qui se manifeste dans l'inspiration et l'expiration du souffle; dans le désir et la satiété; dans le jusant et le reflux de la mer; dans le jour et la nuit; dans la chaleur et le froid; et, plus profondément encore, dans chaque atome et chaque fluide, nous le connaissons sous le nom de Polarité, — ces «mouvements de transmission et de réflexion», selon les mots de Newton — sont la loi de la nature parce qu'ils sont la loi de l'esprit.

Tantôt l'esprit pense, tantôt il agit, et chaque mouvement reproduit l'autre. Quand l'artiste a épuisé ses matériaux, quand son imagination ne peint plus, quand il n'appréhende plus les pensées et que les livres sont un ennui, — il lui reste toujours la ressource de *vivre*. Le tempérament est supérieur à l'intellect. Penser est la fonction. Mais c'est dans la vie que cette fonction prend sa source. Celui qui a une grande âme aura autant la force de vivre que de penser. Lui manque-t-il un organe, un médium pour communiquer ses vérités? Il peut encore s'appuyer sur cette force élémentaire qui consiste à les vivre. Voilà un acte total. Penser est un acte partiel. Que la grandeur de la justice brille dans ses affaires. Que la beauté de l'affection égaie son toit modeste. Ceux qui, «loin de la renommée», habitent et agissent avec lui sentiront mieux la force de sa constitution dans les actions et les scènes quotidiennes qu'ils ne pourraient la mesurer devant une exhibition publique organisée. Le temps lui apprendra que l'intellectuel ne perd aucune des heures pendant lesquelles l'homme vit. C'est là, à l'écart de l'influence, qu'il déploie le germe sacré de son instinct. Ce qui se perd en

décorum se gagne en force. Le géant serviable qui vient détruire l'ancien et bâtir le nouveau ne surgit pas chez ceux sur qui les systèmes d'éducation ont épuisé leur culture, mais de la nature vierge et sauvage; de chez les terribles Druides et Berserkers[3] sortent enfin Alfred et Shakespeare.

C'est donc avec joie que j'entends tout ce que l'on commence à dire de la dignité et de la nécessité du travail pour chaque citoyen. Il y a encore de la vertu à manier la houe et la bêche, tant pour des mains instruites que pour des non instruites. Et le travail est partout le bienvenu; toujours nous sommes invités à travailler; seule cette restriction doit être observée, — l'homme ne doit pas, au nom d'une activité plus vaste, sacrifier quelque opinion que ce soit aux modes d'action et aux jugements populaires.

J'ai parlé de l'éducation que donnent à l'intellectuel la nature, les livres et l'action. Il reste quelque chose à dire de ses devoirs.

Ils sont ceux qui conviennent à l'Homme pensant. Ils peuvent tous être englobés par la confiance en soi. La mission de l'intellectuel est d'encourager, d'élever et de guider les hommes en leur montrant les faits parmi les apparences. Il accomplit cette tâche lente, sans honneur et sans rémunération, qu'est l'observation. Flamstead et Herschel, dans leurs observatoires vitrés, peuvent cataloguer les étoiles sous le regard admiratif de tous; les résultats étant splendides et utiles, l'honneur leur est assuré. Mais celui qui, dans son observatoire privé, catalogue les étoiles obscures et nébuleuses de l'esprit humain, que personne n'a jamais envisa-

3. Guerriers des légendes scandinaves. Ce mot signifie maintenant «fou furieux». (N.D.T.)

gées ainsi, — veille pendant des jours et des mois, pour ne recueillir parfois que quelques faits; corrige encore et encore ses vieux relevés; — doit renoncer à l'exhibition et à la gloire immédiate. Pendant sa longue période de préparation, il doit souvent trahir son ignorance des arts populaires et son incompétence en ce domaine, s'attirant ainsi le dédain des connaisseurs qui le poussent de l'épaule. Longtemps, il doit bégayer; souvent, renoncer aux vivants pour côtoyer les morts. Pis encore, il doit accepter — combien souvent! — la pauvreté et la solitude. Au lieu d'emprunter cette voie agréable et facile qui consiste à suivre les sentiers battus, à accepter les modes, l'éducation, la religion de la société, il s'impose le fardeau de tracer son propre chemin et, bien sûr, de supporter le sentiment de culpabilité, la défaillance du cœur, l'incertitude et les fréquentes pertes de temps qui obstruent, telles des orties et des vignes enchevêtrées, la route de celui qui se fie à lui-même et est son propre guide; et la situation d'hostilité virtuelle dans laquelle il semble se trouver par rapport à la société, et particulièrement la société instruite. En échange de toutes ces pertes et de toutes ces moqueries, quel résultat? Il trouvera sa consolation en exerçant les plus hautes fonctions de la nature humaine. Il est celui qui s'élève au-dessus des considérations personnelles, qui respire des pensées publiques et illustres et qui en vit. Il est l'œil du monde. Il est le cœur du monde. Il doit résister à la prospérité vulgaire qui dégénère toujours en barbarie en préservant et communiquant les sentiments héroïques, les biographies nobles, les vers mélodieux et les conclusions de l'histoire. Tous les oracles que le cœur humain, dans toutes les situations d'urgence, dans toutes les heures solennelles, a prononcés à titre de commentaire sur le monde des actions, — il les recueillera et les exprimera. Et quel que soit le nouveau verdict que la Raison, de son siège

inviolable, rend sur les hommes et les événements éphémères d'aujourd'hui, — il l'entendra et le promulguera.

Ces fonctions étant les siennes, il convient qu'il ait toute confiance en lui-même et ne cède jamais au cri populaire. Lui, et lui seul, connaît le monde. Le monde de l'instant n'est que simple apparence. La moitié de l'humanité porte aux nues quelque grand code de propriété, quelque gouvernement fétiche, quelque négoce passager, quelque guerre ou quelque homme, tandis que l'autre moitié les dénigre, comme si tout dépendait de cette adoration ou de ce dénigrement particuliers. Il y a fort à parier que toute la question ne vaut pas la plus pauvre des pensées que l'intellectuel a perdues en écoutant la controverse. Qu'il ne cesse pas de croire qu'une pétoire est une pétoire, même si les anciens et les honorables de la terre affirment que sa détonation annonce le Jugement dernier. Dans le silence, dans la constance, dans l'abstraction rigoureuse, qu'il s'appuie sur lui-même; ajoute l'observation à l'observation, patient devant la négligence, patient devant le reproche, et attende son heure, — heureux s'il peut se dire, à lui seul, qu'il a eu en ce jour une vision véritable. La réussite marche sur les pas de la droiture. Car il est sûr, l'instinct qui le pousse à dire à son frère ce qu'il pense. Il apprend alors qu'en pénétrant les secrets de son propre esprit, il a pénétré les secrets de tous les esprits. Il apprend que celui qui a maîtrisé une loi dans ses pensées personnelles est dans cette mesure maître de tous les hommes dont il parle la langue et de tous ceux qui parlent une langue dans laquelle la sienne peut être traduite. Le poète qui, dans une solitude complète, s'est remémoré ses pensées spontanées et en a pris note, a pris note, constate-t-on, de ce que les hommes des villes populeuses trouvent vrai pour eux aussi. L'orateur doute d'abord de l'à-propos de ses franches confes-

sions et est mal à l'aise de ne pas suffisamment connaître ceux auxquels il s'adresse, puis il s'aperçoit qu'il est le complément de ses auditeurs — qui boivent ses paroles parce qu'il réalise pour eux leur propre nature; plus il plonge profondément dans son pressentiment le plus personnel, le plus secret, plus il découvre, étonné, qu'il n'y a rien de plus acceptable, de plus public, de plus universellement vrai. Les gens s'en émerveillent; la meilleure part de chaque homme ressent: C'est ma musique, c'est moi.

La confiance en soi englobe toutes les vertus. L'intellectuel doit être libre, — libre et courageux. Libre même devant la définition de la liberté, «sans aucune entrave qui ne provient pas de sa propre constitution». Courageux; car la peur est une chose que l'intellectuel, de par sa fonction même, laisse derrière lui. La peur provient toujours de l'ignorance. C'est une honte pour lui de voir que sa tranquillité, en des temps de danger, repose sur la présomption que, comme les femmes et les enfants, il appartient à une classe protégée; ou de chercher une paix temporaire en détournant ses pensées de la politique ou des questions irrésolues, en cachant sa tête tel une autruche dans les buissons fleuris, en jetant un coup d'œil dans les microscopes et en tournant des rimes, comme un petit garçon qui siffle pour s'encourager. De cette façon, le danger est encore un danger; de cette façon, la peur est plus grande encore. Comme un homme, qu'il se retourne et regarde le danger en face. Qu'il le regarde droit dans les yeux et cherche sa nature, inspecte son origine, — voie le petit de ce lion, — qui est tapi pas bien loin derrière; il trouvera alors en lui-même une parfaite compréhension de sa nature et de son ampleur; il aura réuni ses mains de l'autre côté et pourra dès lors le défier et passer, victorieux, son chemin. Le monde appartient à celui qui voit au-delà de la prétention du danger. La surdité, la cou-

tume aux yeux de pierre, l'erreur grossière que vous apercevez, tout cela ne subsiste que parce qu'on le tolère, parce que vous le tolérez. Voyez que c'est un mensonge, et déjà vous lui aurez rendu son coup fatal.

Oui, nous sommes les couards, — les sans foi. C'est une idée pernicieuse que celle qui dit que nous sommes venus tard dans la nature; que le monde était achevé depuis longtemps. Tout comme le monde était plastique et fluide entre les mains de Dieu, il le demeure dans la mesure où nous y apportons des attributs divins. Pour l'ignorance et le péché, il est un silex. Ils s'y adaptent comme ils le peuvent; mais dans la mesure où un homme a en lui quelque chose de divin, le firmament coule devant lui, se laisse marquer de son sceau, emprunte la forme qu'il lui donne. Est grand non pas celui qui peut modifier la matière, mais celui qui peut modifier mon état d'esprit. Ils sont les rois du monde, ceux qui donnent la couleur de leur pensée présente à toute la nature et à tout l'art et persuadent les hommes, par la joyeuse sérénité avec laquelle ils portent la matière, que la chose qu'ils font est la pomme que les âges ont désiré cueillir, mûre enfin, invitant les nations à la récolte. Le grand homme fait la grande chose. Là où s'assied Macdonald[4] se trouve la place du maître. Linné fait de la botanique la plus captivante des études et la conquiert sur le fermier et la cueilleuse de plantes; Davy fait de même avec la chimie; Cuvier, avec les fossiles. Le jour appartient toujours à celui qui y poursuit avec sérénité de grands desseins. Les estimations instables des hommes se pressent autour de celui dont l'esprit est empli d'une vérité, comme les vagues amoncelées de l'Atlantique suivent la lune.

La raison de cette confiance en soi est si profonde qu'aucune sonde ne peut l'atteindre, — si obscure

4. Chef d'un clan écossais. (N.D.T.)

qu'aucune lumière ne peut l'éclairer. Il se peut que je n'emporte pas l'adhésion de mon auditoire en énonçant ma conviction personnelle. Mais j'ai déjà révélé les assises de mon espoir en parlant de la doctrine selon laquelle l'homme est un. Je crois que l'homme a été trompé; qu'il s'est trompé lui-même. Il a presque perdu la lumière qui pourrait le conduire en arrière, jusqu'à ses prérogatives. Les hommes sont devenus sans importance. Les hommes de l'histoire, les hommes d'aujourd'hui, sont des insectes, du frai, et on les appelle «la masse», «le troupeau». Dans cent ans, dans mille ans, il n'y aura qu'un ou deux hommes; c'est-à-dire une ou deux approximations de ce que chaque homme devrait vraiment être. Tous les autres verront dans le héros ou le poète leur propre être vert et cru, — mûri; oui, et seront satisfaits d'être moins afin que *cela* puisse atteindre sa pleine stature. Quel sublime et navrant témoignage rend aux exigences de sa propre nature le pauvre membre du clan, le pauvre partisan qui se réjouit de la gloire de son chef. Les pauvres et les faibles trouvent quelque compensation à leur immense capacité morale dans leur acquiescement à une infériorité politique et sociale. Ils sont contents d'être écartés comme des mouches du chemin d'un illustre personnage afin que justice puisse être rendue par lui à cette commune nature que tous désirent avec infiniment d'ardeur voir grandie et glorifiée. Ils se chauffent au soleil du grand homme et ont l'impression que c'est là leur propre élément. Ils enlèvent la dignité de l'homme de leur être piétiné et la placent sur les épaules d'un héros, et ils périront pour donner une goutte de sang de plus afin que ce grand cœur batte, que ces muscles géants combattent et conquièrent. Il vit pour nous, et nous vivons en lui.

Les hommes, tels qu'ils sont, recherchent très naturellement l'argent ou le pouvoir; et le pouvoir parce

qu'il est aussi bon que l'argent, — «les gâteries du service», comme on dit. Et pourquoi pas? puisqu'ils aspirent au plus élevé et que c'est là, dans leurs rêves de somnambules, ce qui leur semble le plus élevé. Éveillez-les et ils abandonneront le faux bien pour sauter vers le vrai, et laisseront les gouvernements aux commis et aux bureaux. Cette révolution viendra de la domestication graduelle de l'idée de Culture. La principale entreprise du monde en vue de la splendeur, de l'expansion, est la construction d'un homme. Voici les matériaux, éparpillés sur le sol. La vie privée d'un seul homme sera une monarchie plus illustre, plus terrible pour son ennemi, plus douce et sereine dans son influence sur son ami, que n'importe quel royaume de l'histoire. Parce qu'un homme, vu avec justesse, englobe les natures particulières de tous les hommes. Chaque philosophe, chaque barde, chaque acteur n'a fait pour moi, tel un délégué, que ce que je peux faire un jour pour moi-même. Les livres auxquels nous avons déjà tenus plus qu'à la prunelle de nos yeux, nous les avons passablement épuisés. Qu'est-ce à dire, sinon que nous sommes parvenus au point de vue que l'esprit universel avait emprunté à travers les yeux de tel scribe; nous avons été cet homme, et nous avons passé notre chemin. Une à une, nous vidons toutes les citernes et, croissant davantage grâce à toutes ces réserves, nous avons faim d'une nourriture meilleure et plus abondante. Il n'existe pas, l'homme qui pourrait nous nourrir toujours. L'esprit humain ne peut être enchâssé dans une personne qui élèvera une barrière autour de cet empire illimité, illimitable. Il est un unique feu central qui, surgissant tantôt des lèvres de l'Etna, éclaire les caps de la Sicile et, tantôt de la gorge du Vésuve, illumine les tours et les vignobles de Naples. Il est une unique lumière qui rayonne de mille étoiles. Il est une âme unique qui anime tous les hommes.

Mais j'ai peut-être trop longuement parlé de l'Intellectuel d'une manière abstraite. Je ne tarderai pas davantage et passerai tout de suite à ce qui concerne plus particulièrement notre époque et notre pays.

Traditionnellement, on estime qu'il y a une différence entre les idées qui prédominent aux époques successives de l'histoire et que des éléments marquent le génie de l'âge classique, de l'âge romantique et, maintenant, de l'âge réflexif ou philosophique. Étant donné les considérations que j'ai énoncées sur l'unicité ou l'identité de l'esprit qui habite tous les individus, je ne m'attarde guère sur ces différences. En fait, je crois que l'individu traverse ces trois âges. Le petit garçon est un Grec; le jeune homme, un romantique; l'adulte, un être de réflexion. Je ne nie pas, cependant, que l'on puisse assez distinctement retracer une révolution dans l'idée directrice.

On se plaint que notre époque soit celle de l'Introversion. Faut-il voir là un mal? Nous sommes, semble-t-il, critiques; nous ne pouvons nous empêcher de tout bien considérer; nous ne pouvons rien goûter sans chercher à savoir en quoi consiste notre plaisir; nous sommes couverts d'yeux; nous voyons avec nos pieds; notre temps est pénétré du malheur de Hamlet, —

> «C'est ainsi que la réflexion fait de nous tous des pleutres, c'est ainsi que le naturel éclat de la volonté prend les pâles couleurs de la pensée[5].»

Est-ce si mauvais? La vision est la moins pitoyable des choses. Préférerions-nous être aveugles?

5. Emerson cite seulement le dernier de ces trois vers («...sicklied o'er with the pale cast of thought»), tirés de *Hamlet*, acte III, scène I. L'allusion est transparente en anglais, mais non en français. Ces mots se trouvent à la fin de la tirade la plus célèbre de la pièce («To be or not to be...»). (N.D.T.)

Craindrions-nous de voir au-delà de la nature et de Dieu et de devoir boire la vérité jusqu'à la lie? Je ne discerne dans le mécontentement de la classe des littérateurs qu'une simple manifestation du fait qu'ils ne se sentent pas dans le même état d'esprit que leurs pères et regrettent l'état qui vient parce qu'il n'a pas été expérimenté; comme un petit garçon craint l'eau avant d'avoir appris qu'il peut nager. S'il est une période durant laquelle on souhaiterait être né, n'est-ce pas l'âge de la Révolution; ce moment où l'ancien et le nouveau se côtoient et acceptent d'être comparés; ce moment où les énergies de tous sont travaillées par la peur et l'espoir; ce moment où les gloires historiques de l'ère ancienne peuvent être compensées par les riches possibilités de la nouvelle? Ce temps, comme tous les temps, est très bon, à condition que nous sachions quoi en faire.

C'est avec une certaine joie que je discerne dans mes lectures les signes annonciateurs des jours à venir, qui filtrent déjà à travers la poésie et l'art, la philosophie et la science, l'Église et l'État.

Parmi ces signes, on peut compter le fait que le mouvement même qui a réalisé l'élévation de ce que l'on appelait la classe inférieure de l'État a pris en littérature un aspect très marqué et aussi positif. Au lieu du sublime et du beau, c'est le proche, le bas, le commun qui a été exploré et poétisé. Soudain, on découvre que ce qui avait été négligemment foulé aux pieds par ceux qui s'attelaient et s'approvisionnaient en vue de longs voyages dans des pays lointains est plus riche que toutes les contrées étrangères. La littérature des pauvres, les sentiments de l'enfant, la philosophie de la rue, le sens de la vie domestique sont les sujets du jour. Un grand pas a été fait. Quand les extrémités deviennent actives, quand les courants chauds de la vie pénètrent jusque dans les mains et les pieds, c'est signe — n'est-

ce pas? — d'une vigueur nouvelle. Je ne demande pas le grand, le lointain, le romantique; ce qui se passe en Italie ou en Arabie; ce qu'est l'art grec ou l'art du trouvère provençal; j'embrasse le commun, j'explore le familier, le bas, et je m'assieds à ses pieds. Donnez-moi un aperçu du jour d'aujourd'hui et vous pourrez garder les mondes antiques et futurs. De quoi voudrions-nous vraiment connaître le sens? Du repas dans le tonnelet; du lait dans la jatte; de la balade dans la rue; des nouvelles du bateau; du regard de l'œil; de la forme et de la démarche du corps; — montrez-moi la raison ultime de ces choses; montrez-moi la sublime présence de la plus haute cause spirituelle qui se dissimule, comme toujours elle se dissimule, dans ces banlieues et ces extrémités de la nature; laissez-moi voir jusque dans la moindre bagatelle la polarité qui la hérisse et la place instantanément sous une loi éternelle; et les liens qui unissent l'échoppe, la charrue, le livre de comptes à la cause qui fait onduler la lumière et chanter les poètes; — et le monde n'est plus une terne macédoine ou un cagibi à meubles, mais prend forme et s'ordonne; il n'y a plus de bagatelle, il n'y a plus de casse-tête, mais un dessein qui unit et anime le pinacle le plus lointain et la tranchée la plus basse.

Cette idée a inspiré le génie de Goldsmith, Burns, Cowper et, à une époque plus récente, de Gœthe, Wordsworth et Carlyle. Cette idée, ils l'ont suivie différemment et avec plus ou moins de succès. À côté de leur écriture, le style de Pope, de Johnson, de Gibbon semble pédant et froid. Leur écriture à eux a la chaleur du sang. L'homme est surpris de découvrir que les choses proches ne sont pas moins belles ni merveilleuses que les choses éloignées. Le proche explique le lointain. La goutte est un petit océan. Chaque homme est relié à toute la nature. Cette perception de la valeur du vulgaire est fructueuse en découvertes. Gœthe, qui est

sous ce rapport le plus moderne d'entre les modernes, nous a montré, comme personne ne l'avait jamais fait, le génie des Anciens.

Il existe un homme de génie qui a beaucoup fait pour cette philosophie de la vie et dont la valeur littéraire n'a encore jamais été appréciée avec justesse; — je veux parler d'Emmanuel Swedenborg. Plus imaginatif que quiconque, écrivant pourtant avec la précision d'un mathématicien, il a entrepris de greffer une éthique purement philosophique sur le christianisme populaire de son temps. Pareille tentative comporte bien sûr des difficultés qu'aucun génie ne peut surmonter. Mais il a vu et montré les liens qui unissent la nature et les affections de l'âme. Il a percé le caractère emblématique ou spirituel du monde visible, audible, tangible. Sa muse amoureuse de l'ombre, surtout, a plané au-dessus des parties inférieures de la nature et les a interprétées; il a montré le lien mystérieux qui relie le mal moral aux formes matérielles odieuses et nous a donné en des paraboles épiques une théorie de la folie, des bêtes, des choses immondes et terrifiantes.

L'importance nouvelle que l'on accorde à la personne constitue un autre signe de notre époque, et est défendue elle aussi par un mouvement politique analogue. Tout ce qui tend à protéger l'individu, — à l'entourer des barrières du respect naturel, de sorte que chacun sente que le monde est sien et que l'homme traite l'homme comme un État souverain traite un État souverain, — tend à l'union véritable autant qu'à la grandeur. «J'ai appris, disait le mélancolique Pestalozzi, qu'aucun homme sur la grande terre de Dieu ne veut ni ne peut aider un autre homme.» L'aide ne peut venir que du cœur. L'intellectuel est cet homme qui doit absorber toutes les aptitudes de son époque, toutes les contributions du passé, tous les espoirs de l'avenir. Il doit être

une université de savoirs. S'il est une leçon qui, plus que toute autre, doit pénétrer son oreille, c'est: Le monde n'est rien, l'homme est tout; en toi se trouve la loi de toute nature, et tu ne sais pas encore comment monte une seule gouttelette de sève; en toi sommeille toute la Raison; il t'appartient de tout connaître; il t'appartient de tout oser. M. le président, Messieurs, cette confiance en la puissance inexplorée de l'homme revient, de par tous les motifs, de par toutes les prophéties, de par tous les préparatifs, à l'Intellectuel américain. Nous avons trop longtemps écouté les muses raffinées de l'Europe. Déjà on soupçonne le citoyen américain d'avoir l'esprit timide, imitatif, soumis. L'avarice publique et privée épaissit et engraisse l'air que nous respirons. L'intellectuel est poli, indolent, complaisant. Constatez-en déjà la tragique conséquence. L'esprit de notre pays, à qui l'on a enseigné à viser des objectifs médiocres, se ronge lui-même. Il n'y a de travail pour personne, sauf pour les bienséants et les complaisants. Les jeunes gens les plus prometteurs qui entrent dans la vie sur nos rives, gonflés par les vents des montagnes, éclairés par toutes les étoiles de Dieu, découvrent que sous leurs pieds, la terre n'est pas en accord avec cela, et sont empêchés d'agir par le dégoût qu'inspirent les principes qui guident les affaires, et deviennent des forçats ou meurent de dégoût, parfois de leur propre main. Où est le remède? Ils ne voyaient pas encore, et des milliers de jeunes gens aussi pleins d'espoir, maintenant rassemblés aux portes de la carrière, ne voient pas encore que, si l'homme seul se campe résolument sur ses instincts et attend là son heure, le vaste monde viendra à lui. Patience, — patience; avec les ombres de tous les bons et de tous les grands pour compagnes; et pour consolation la perspective de votre propre vie infinie; et comme travail l'étude et la communication des principes, la défense de ces instincts, la conversion du

monde. La plus grande disgrâce au monde n'est-elle pas de ne pas être une unité; — de ne pas être reconnu comme un tempérament; — de ne pas produire ce fruit particulier que chacun a été créé pour porter, et d'être assimilé à la cinquantaine, à la centaine ou au millier de membres du parti, de la section auxquels nous appartenons; et de voir notre opinion prédite à partir de considérations géographiques, selon que nous venons du Nord ou du Sud? Non, mes frères et amis — plaise à Dieu que telle ne soit pas notre destinée. Nous marcherons sur nos propres jambes; nous travaillerons de nos propres mains; nous exprimerons nos propres pensées. L'étude des lettres ne sera plus synonyme de pitié, de doute et de complaisance sensuelle. La crainte de l'homme et l'amour de l'homme formeront autour de nous tous un rempart et une guirlande de joie. Pour la première fois existera une nation d'hommes parce que chacun croira qu'il est inspiré par l'Âme divine qui inspire aussi tous les hommes.

Notice bibliographique

The American Scholar, prononcé devant l'une des sociétés savantes de Harvard (Phi Beta Kappa pour *philosophia biou kybernètès*, «la philosophie comme guide de la vie») remporte dès sa parution un vif succès, surtout auprès des jeunes. La publication a probablement eu lieu peu après la conférence, mais aucun des nombreux ouvrages consultés ne donne la référence de la première édition ni de celles qui ont pu suivre jusqu'à la mort de l'auteur. En 1883-1884 paraît la Riverside Edition des œuvres d'Emerson, en 12 volumes. En 1903-1904, sous la responsabilité d'Edward Emerson, l'édition du centenaire, en 12 volumes, à Boston. Quiconque voudrait lire dans sa version originale le texte présenté ici peut cependant le trouver sans difficulté dans l'un des nombreux recueils tirés de l'œuvre d'Emerson. Par exemple, *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, ed., and with a biographical introduction by Brook Atkinson, The Modern Library, Random House, N.Y., 1940, 1950 and 1968, 930 p.; *Selections from Ralph Waldo Emerson*, ed. by Stephen E. Whicher, Riverside Editions, Houghton Mifflin Co., Boston, 1957, 517 p.

Les autres éditions classiques des œuvres d'Emerson sont: Edward Emerson and W.E. Forbes, eds., *The Journals of Ralph Waldo Emerson*, 10 vols., Boston and N.Y., 1909-1914; William H. Gilman *et al.*, eds., *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, Cambridge, 1960- ; Ralph L. Rusk, ed., *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, 6 vols., N.Y., 1939; C.E. Norton, ed., *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson*, 2 vols., Boston, 1883.

Emerson en français: Penseur mondialement connu, Emerson est, à cause de son intérêt pour les philosophiès orientales, un des auteurs employés pour

l'apprentissage de l'anglais au Japon et en Corée. Mais l'histoire de la traduction française de son œuvre reste à faire. Elle a peut-être commencé de son vivant; au début du XXe siècle, Proust était un de ses lecteurs. En 1907 paraissait la troisième édition de *Sept Essais d'Emerson*, trad. de I. Will, préface de Maurice Maeterlinck, Paul Lacomblez éditeur, Bruxelles (contient: «Confiance en soi-même», «Compensation», «Lois de l'esprit», «Le poète», «Caractère», «L'âme suprême», «Fatalité»). En 1926, une deuxième édition des *Essais politiques et sociaux*, trad. de M. Dugard, Librairie Armand Collin, Paris (contient: «L'Homme réformateur», «Conférence sur le Temps présent», «Le Conservateur», «La Politique», «L'Aristocratie», «L'Éducation», «La Guerre», «La Femme», «Le Prédicateur», «Le Scholar» — qui n'est pas «The American Scholar» —, «La Destinée de la République», «La souveraineté de l'Éthique»). À l'endos de la couverture des *Essais politiques et sociaux*, on annonçait que les ouvrages suivants avaient déjà paru: par R.W. Emerson, *La conduite de la vie, Société et solitude, Pages choisies d'Emerson*, tous trois traduits par M. Dugard; *Correspondance de Carlyle et Emerson*, traduction de E. Lepointe; *Autobiographie d'Emerson*, d'après son «Journal intime», traduction, introduction et notes de Régis Michaud et *Ralph Waldo Emerson: Sa vie et son œuvre*, par M. Dugard. De plus, Aubier Montaigne a publié en 1934 *L'âme anglaise* (*English Traits*), traduction de Maurice Lebreton.

Régis Michaud a aussi publié chez Plon, en 1930, *La vie inspirée d'Emerson*; aux Éditions Bossard, *La pensée américaine. Autour d'Emerson*; chez F. Alcan, *L'esthétique d'Emerson*. À l'exception de *Pages choisies d'Emerson*, réédité en 1976 par les Éditions Astra, Paris, tous ces livres sont maintenant épuisés. Il arrive cependant qu'on les trouve dans les bibliothèques ou les librairies d'occasion. (N.D.T.)

Notice biographique

Né à Boston le 25 mai 1803, R. W. Emerson termine ses études à Harvard en 1821. À l'automne 1826, il est autorisé à prêcher comme ministre unitarien et, en mars 1829, est ordonné pasteur. Le 30 septembre, il épouse Ellen Tucker, qui meurt quatre mois plus tard. Éprouvant de plus en plus de difficulté à exercer ses fonctions religieuses, il quitte l'Église en octobre 1832 et, en décembre, part pour un séjour de plusieurs mois en Europe. Fin 1834, il s'installe à Concord (Mass.), pas très loin de Boston, où habitent déjà les philosophes Henry David Thoreau et Bronson Alcott et qui deviendra le foyer du mouvement transcendantaliste.

En janvier 1835, il entreprend une première série de conférences; désormais, pendant plusieurs années, il écrira pendant l'été et fera des tournées pendant l'hiver, dans plusieurs régions des États-Unis. Le 14 septembre 1835, il épouse Lydia Jackson, avec qui il aura quatre enfants. En 1836 paraît son premier livre, *Nature*, qui est d'abord peu remarqué mais sera ensuite considéré comme le texte fondateur du transcendantalisme américain. Le 31 août 1837, il prononce *The American Scholar*; dans un livre de souvenirs écrit en 1884 (*Ralph Waldo Emerson, John Lothrop Motley, Two Memoirs*, Houghton Mifflin Co., Boston/The Riverside Press, Cambridge, 1892), le romancier et scientifique Oliver Wendell Holmes qualifiera cette conférence de «déclaration d'Indépendance de l'esprit américain» — depuis, la formule est restée accolée au texte. En 1838, Emerson soulève une vive controverse avec son Discours de l'École de théologie (*Divinity School Address*), où il met en doute la réalité des miracles relatés dans le Nouveau Testament et invite ses auditeurs à nouer avec Dieu un rapport plus personnel. Après d'autres tournées, il

publie en 1841 *Essays, First Series*, qui sera suivi en 1844 de *Essays, Second Series*. En 1843-1844, il prend la succession de Margaret Fuller (autrice de *Woman in the Nineteenth Century*, en cours de traduction) à la direction du *Dial*, revue philosophique et littéraire dans laquelle il publiera une quarantaine d'articles et de poèmes. En 1846, il publie un recueil de poèmes (intitulé simplement *Poems*) puis, d'octobre 1847 à juillet 1848, fait une tournée de conférences en Angleterre et visite la France et l'Écosse. En 1850 paraît *Representative Men*, qui contient des essais sur Platon, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoléon et Gœthe. *English Traits* est publié en 1856, suivi en 1861 par ses conférences sur *La conduite de la vie*. Un dernier recueil de poèmes, *May Day and Other Pieces*, paraît en 1867. En 1872, après l'incendie qui a ravagé sa maison (restaurée peu de temps après, elle est maintenant ouverte aux visiteurs pendant l'été), Emerson fait un voyage en Europe et au Moyen-Orient. Il meurt à Concord le 27 avril 1882.

Tout au long de sa vie, Emerson est intervenu dans les débats de son époque (sur la guerre du Mexique, l'esclavage, les droits des femmes, le traitement infligé aux Amérindiens) tout en demeurant à l'écart des mouvements politiques. Son œuvre, faite principalement de conférences et de poèmes, est marquée par un certain mysticisme; pour lui, l'être humain est une parcelle de l'Esprit universel qui se manifeste dans la nature, et la confiance en soi, avec l'éducation, mèneront, plus que toute réforme des institutions, au progrès.

Les ouvrages américains sur Emerson et le transcendantalisme sont très nombreux. De l'avis des spécialistes, la meilleure biographie est celle de Ralph L. Rusk (*The Life of Ralph Waldo Emerson*, N.Y., 1949). Par ailleurs, l'ouvrage de Paul Boller Jr. (*American Transcendentalism, 1830-1860, An Intellectual Inquiry*, G.P.

Putnam's Sons and Capricorn Books, N.Y., 1974, 227 p.) explique très clairement les origines et la pensée du mouvement. (N.D.T.)

Mourir... une fois de plus*

Michel Morin

Professeur au département de philosophie
du Cégep Édouard-Montpetit

* Texte d'une conférence portant sur le thème *Culture et Morale*, présentée dans le cadre du cours *Colloque sur des thèmes actuels en éthique I*, Département de philosophie, Université de Montréal, le 21 novembre 1983.

Et quoiqu'il m'arrive en fait d'expérience ou quoique le destin m'envoie — il y sera contenu un voyage et une escalade: en fin de compte, ce n'est plus que de soi-même dont on fait l'expérience. Le temps est écoulé où il pouvait y avoir des hasards pour moi et que pourrait-il bien m'arriver maintenant qui ne me serait pas déjà propre?

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*

I

Ce n'est certes pas par hasard que je me trouve ici aujourd'hui devant vous. Je suppose qu'il a dû m'échapper quelque geste, quelque attitude, quelque parole, quelque position ou intervention qui ont rendu possible, et sans doute nécessaire, ma présence en ce lieu maintenant. Ce lieu est d'abord celui où j'ai fait mes études, et, depuis que ces études sont terminées, je n'y ai été que fort exceptionnellement ramené. Il n'y a peut-être pas de lieu qui nous soit plus étranger que celui qui nous fut déjà familier et dont les hasards de l'existence nous ont ensuite éloigné. Aussi d'y être ramené me donne-t-il une impression d'étrangeté. De plus, je dois avouer ne pas savoir à qui je m'adresse: qui donc aujourd'hui étudie encore en philosophie? Et pourquoi? Je dois dire n'avoir compris, pour ma part, pourquoi j'avais

entrepris des études philosophiques qu'à partir du moment où ma vie s'est mise à devenir philosophique, c'est-à-dire à partir du moment où la philosophie a cessé d'être pour moi un objet d'étude et où elle s'est emparée de moi. À partir du moment donc où j'ai cessé d'avoir prise sur elle, qui est aussi le moment où j'ai cessé de m'interroger sur elle comme sur un objet extérieur.

J'ai longtemps eu le sentiment que je continue d'éprouver que l'institution philosophique universitaire avait pour pratique, et par voie de conséquence, pour fonction, de tenir un discours sur la philosophie ou à propos de la philosophie, mais non un discours ou ce qui serait peut-être plus juste, une *parole* philosophique. C'est pourquoi je m'étonne de me retrouver en ce lieu qui, du fait qu'il se réclame et se régénère de la philosophie, éprouve peut-être le besoin de faire appel parfois à ce que j'appellerais des philosophes expérimentateurs, puisque c'est ainsi qu'il me semble que je pourrais le mieux me qualifier.

C'est d'emblée situer la philosophie pour moi en rapport avec *l'expérience*. Mais l'expérience dont je parle n'est certes pas celle dont on pourrait délimiter les coordonnées en laboratoire, car elle n'est ni mesurable, ni instituable, à vrai dire elle n'est aucunement représentable, et c'est en ce sens qu'elle n'est pas contrôlable. Je parle de l'expérience qui m'advient et qui nous advient. Je parle de ce qui se passe, et non de ce qui devrait se passer, ni de ce qui, étant donné certaines conditions artificiellement mises en place, devrait «normalement» se passer. Je récuse toute tentative de résorber à l'avance l'expérience sous un concept, et de ne plus ensuite être ouvert qu'à ce qui advient sous l'égide de ce concept. Je ne crains pas l'ambiguïté du concept, parce que je ne crains pas l'ambiguïté de

l'existence. Car, il faut le dire clairement, l'expérience dont je parle est toujours celle de l'existence. J'appelle *exister* faire l'expérience de ce qui advient, c'est-à-dire devenir. Mon approche de l'existence est d'abord essentiellement passive: l'existence est multiple, c'est ce qui la rend souvent ambiguë, au sens où l'on a souvent le sentiment d'avoir à choisir entre au moins deux significations pour un même événement. Le langage révèle cette ambiguïté fondamentale en ce qu'il est rempli de termes qui appellent leur contraire, leur opposé, leur double, cette autre part qui en serait l'endroit ou l'envers. C'est ainsi que, sous l'effet du langage, l'on se sent souvent acculé à des choix: noir ou blanc, beau ou laid, bon ou mauvais, féminin ou masculin, et ainsi de suite. Et, tout aussi souvent, l'on se sentira acculé à des choix auxquels on résiste, ou auxquels on cherche à se dérober. Il faudrait répondre oui ou non, vrai ou faux, et souvent l'on ne se sentira capable ni de l'un ni de l'autre, quoique l'on se sente obligé d'opter pour l'un ou l'autre. L'hésitation, la réticence ou la résistance que l'on éprouve souvent alors provient, selon moi, du sentiment que l'on a, dans une situation particulière, d'avoir à se départir, à se priver, à se séparer d'une part de réalité que l'on sent constitutive de soi, tout aussi constitutive que cette autre part pour laquelle on s'apprête à opter. C'est donc un sentiment de mutilation que l'on éprouve alors, mutilation de soi et de la réalité qui insiste et se cherche un passage ou une expression à travers soi. En choisissant, comme on s'y sent obligé, l'on éprouvera le sentiment d'une perte. La perte dont il s'agit, je crois, est celle d'une possibilité d'existence dont on pourrait aussi, si l'on voulait, faire l'expérience. L'existence n'est jamais une, univoque ou unilatérale, elle est multiple, chacun le sent, chacun le sait au fond de soi, mais l'existence sociale est ainsi organisée que chacun doit faire un choix, chacun doit opter pour une possibilité à

l'exclusion d'une autre, chacun doit devenir quelque chose à l'exclusion d'autre chose. Cela semble à chacun nécessaire pour vivre en société, en dépit de ce sentiment d'une perte que j'évoquais, des hésitations et des réticences que chacun sans cesse éprouve.

Or, je pense que l'être de l'individu s'exprime d'abord dans cette hésitation à choisir, comme il s'exprimera dans le regret éprouvé après-coup d'avoir choisi. «D'abord», dirai-je, si je vais au bout de mon hésitation, «le temps n'est pas venu pour moi de choisir. Il n'est pas encore temps.» Ainsi, je cherche à mettre le temps de mon côté: j'invoque alors cependant une temporalité différente de celle à laquelle on tente de me référer, différente de celle des autres hommes, ou du moins de la temporalité *supposée* des autres hommes, une temporalité intérieure propre à cet être auquel je m'identifie au fond de moi-même. «Je ne suis pas encore prêt», dirai-je. Et j'attends, j'attends, en dépit des pressions que l'on exerce sur moi pour que je me décide, comme on dira. Or, je ne veux pas décider, je veux être, je veux continuer d'exister. Alors, j'attends. Je veux savoir ce qui viendra, ce qui finira bien par s'imposer, j'ignore ce que ce sera, et je reste fidèle à cette ignorance, ouvert à l'inconnu et attentif à l'extrême. Je suis attentif à ce qui advient et devient en moi. Je séjourne dans ma confusion première, ce chaos d'impulsions et d'états de toutes sortes qui constitue la substance de mon existence. Je laisse advenir l'impulsion qui s'imposera ou l'état qui déjà colore tous les autres, et, peu à peu, le chaos laisse place à un ordre ou, si l'on veut être plus précis, à un équilibre, précaire, instable, certes, mais qui, néanmoins, présentement, se maintient. Dès lors, je puis aborder ce que l'on appelle le réel, et le langage au sein desquels mon existence sociale m'impose de m'impliquer, puis de m'engager. Mais je l'aborde maintenant d'un œil nouveau: je parle-

rai certes, j'agirai, n'ayez crainte, mais j'infléchirai les mots et recourberai les actes. Ainsi, tu me demandais: «M'aimes-tu?», et, fébrile, tu attendais la réponse. «M'aime-t-il ou non?», t'interrogeais-tu anxieusement. Et tu me croyais peut-être assez niais et simple d'esprit pour tomber dans ce piège? Alors, je t'ai prise par la main, tout simplement, et t'ai conduite auprès de la rivière. Je t'ai dit: «Demain, nous irons à vélo, là-bas, sur cette route.» Tu as souri, inquiète et heureuse tout à la fois. Ton inquiétude voulait dire: et après? Çà, c'est pour demain, mais après, après-demain, l'autre jour après, la semaine prochaine, le mois prochain, l'année prochaine? Ta joie disait: «Il fait bon maintenant, auprès de la rivière.» Ton inquiétude voulait conjurer l'avenir et dépréciait ce présent dont pourtant tu jouissais en même temps. Il aurait fallu que je te dise: «Il n'y a que toi» et que j'ajoute: «Demain, et après-demain, il n'y aura encore que toi», pour que tu sois pleinement heureuse. Il aurait fallu que je m'engage à tenir le temps dans ma main, et toutes les choses, et tous les événements, et tous les êtres à venir. Il aurait fallu, plus encore, que je fige ton propre avenir. Et alors, tu te serais sans doute cru heureuse. Mais pourquoi? Dis-moi, aurais-tu peur de mourir? C'est qu'alors tu ne sais pas attendre, tu cherches à conjurer ce qui viendra, et au nom de ce qui viendra, tu serais prête à renoncer à ce qui est. Laisse-toi plutôt aller, laisse se décomposer en toi les images trop fixes, laisse couler les nœuds trop serrés, c'est cela mourir, ce n'est que cela. Tu dis que tu m'aimes, mais sais-tu seulement ce que cela veut dire? Tu crois savoir qui je suis, alors que je ne le sais pas moi-même. Si je suis là à tes côtés, pourtant, c'est que tu n'arrives pas à vivre par toi-même, tu t'es perdue en moi, tu t'abandonnes à moi, tu n'arrives pas à vivre, le sais-tu? Et tu dis m'avoir choisi! Pourtant, je passais là, près de toi, par hasard, et tu as défailli à mon approche, sais-tu pour-

quoi? Et tu dis m'avoir choisi! Dis plutôt que tu n'as pu résister à ce qui s'est ouvert en toi à mon approche et qui, depuis longtemps, s'ouvrait peu à peu, mais en se retenant toujours encore. Ce jour-là, tu n'y as rien pu, tu t'es échappée. Attirée?, le mot est impropre, «tirée» serait plus juste, tirée plus fortement que d'habitude, peut-être simplement parce que, ce jour-là, tout s'écoulait de toi, et tu ne retenais plus rien. Mourir, c'est cela, tu mourais ce jour-là, et tu crains de l'admettre. C'est pourquoi tu diras m'avoir choisi.

La conclusion est claire et se tire d'elle-même: l'on ne choisit ou, plus précisément, l'on ne s'imagine choisir que parce que l'on a peur de mourir. L'on s'imagine toujours pouvoir choisir la vie contre la mort, dans l'espoir de venir à bout de celle-ci. C'est l'illusion que garantit le langage: en optant pour un terme et en le proférant, l'on croit exclure l'autre et ainsi le supprimer, l'on croit régler ses comptes avec l'autre. Mais c'est une illusion: l'autre nous poursuit et nous poursuivra toujours. En réalité, en croyant choisir, l'on ne choisit rien: l'on ne fait que s'aveugler et se mutiler.

II

Il me faudrait maintenant parler du peu de réalité de la réalité présente. J'entends par là le peu de réalité d'une époque qui se veut «critique». Nous aurions, semble-t-il, dépassé le temps des superstitions pour accéder à la lucidité de la conscience désillusionnée. C'est d'ailleurs à cette conscience désormais sans illusions que nous devrions reconnaître notre *modernité*. Au moment où j'écris ces lignes, je suis à la campagne, et j'entends l'infatigable rumeur du vent: je suis là, isolé en plein vent, en vertu d'une nécessité à laquelle je me

sens voué et contre laquelle je ne peux rien. J'essaie présentement de traverser l'extériorité et l'altérité que représente pour moi cette conférence. En un sens, je sais qu'il eût mieux valu que je n'écrive rien et qu'il eût sans doute été préférable que je parle plus librement comme je le fais durant un cours. Mais la différence que je sens tient au temps: ici, le temps m'est compté, je dispose de quarante-cinq minutes pour prendre contact avec un auditoire que j'ignore et lui livrer en si peu de temps une pensée qui soit néanmoins substantielle. Je me demande ce que peut bien donner un tel exercice. J'ai accepté de m'y livrer et je m'y livre sans trop savoir pourquoi. Pour écrire et pour parler, il me faut être mû par un désir. Or, bien sûr, on ne choisit pas de désirer, et il n'est pas même sûr que l'on désire ce que l'on aime. Je ne crains pas de vous dire que, dans l'existence, c'est là ce qui me pose le plus problème. Je crois savoir ce que j'aime, je crois savoir vers quoi je me sens attiré, et je suis étonné d'être toujours, ou presque toujours, déjoué, ou peut-être détourné. Là où je regardais, ce n'est pas de là que ça vient, mais d'ailleurs. Or, cet ailleurs, au départ, ne m'intéressait pas. Alors, pourquoi m'advient-il? Pourquoi ce qui m'arrive n'est-il pas ce que j'attendais? Pourquoi suis-je entraîné à devenir autre que je ne souhaitais devenir et à me retrouver en contact avec des individus qui ne m'ont jamais paru désirables? Et pourquoi ceux qui me paraissent désirables semblent-ils inaccessibles et inapprochables, comme s'ils étaient destinés à s'évanouir inévitablement comme des mirages? On pourra me dire que je pose là un problème personnel. Je ne le nierai pas. Mais je crois qu'on aura peine à nier par ailleurs qu'il se pose aussi à d'autres que moi, et que ce n'est pas seulement par hasard qu'il se pose à moi. Jusqu'à quel point peut-il y avoir coïncidence entre désir et image du désir? Sommes-nous condamnés à ne vivre les images que

pour elles-mêmes, en tant qu'elles sont des images et comblent en nous cette fonction que l'on appelle l'imaginaire? Ou est-il possible qu'une image ne reste pas qu'une image, qu'elle se mette à vivre au point que nous puissions la considérer comme *réelle*? Poser cette question, c'est à la fois s'interroger sur la réalité du réel et la puissance de réalité de l'imaginaire. Je partirai de la thèse de Nietzsche selon laquelle les mots ne sont jamais que des métaphores dont nous avons oublié qu'elles l'étaient. Comme notre rapport à ce que nous appelons le réel passe par ou, si l'on préfère, est structuré par le langage, il est clair que l'effet de réalité tient à une certaine faculté d'oubli qui, heureusement, nous fut donnée, et qui nous entraîne à considérer comme ayant toujours déjà été là ce qui, au fond, n'est là ou ne reste là que parce que nous oublions que c'est nous qui l'y avons mis et qui lui avons conféré une telle puissance d'être. Il est sûr toutefois que nous n'avons quand même pas pu inventer n'importe quoi, qu'il est une limite au pouvoir créateur de l'imagination et à la faculté de structuration du réel par le langage. Il est quelque part un *ordre des choses* par rapport auquel nous n'avons aucune liberté et qui advient, que nous le voulions ou non. Cet ordre des choses structure notre conscience jusque dans et à travers les illusions qu'elle se fait et les désillusions auxquelles elle doit bien se rendre. Je suis attiré par et je me représente comme beau cela même dont l'image active en moi une possibilité d'existence, ou, pour parler en étant plus près de Nietzsche, cela dont l'image signifie pour moi un accroissement de l'une ou de l'autre de mes possibilités d'existence. Je dirai désirer ce que j'aime ainsi, et, en conséquence, je le trouverai beau et bon. Mais c'est ici exactement que s'introduit le leurre, parce que, en effet, comme on pouvait s'en douter, cela n'est pas si simple. De la même façon qu'il n'est pas si simple de

connaître réellement mon mouvement ou mon sentiment premier. Je me sens très fort attiré par quelqu'un ou quelque chose, je crois très fort vouloir le posséder ou me l'assimiler d'une manière ou d'une autre, et peu de temps après, je n'y pense même plus. L'image, dirait-on, s'est épuisée d'elle-même, tout à fait comme un mirage qui finit par se dissiper. Pourtant, j'aurais bien juré alors que ce qui me poussait vers cette chose ou cet être venait du fond de moi, qu'il s'agissait bien là de ce que je n'aurais pas hésité à appeler *mon désir* et pour lequel, s'il l'avait fallu, je n'aurais pas hésité à combattre. J'exprimais là un appétit de vivre, un appétit de croissance, au sens où Nietzsche parle de *volonté de puissance* et Spinoza de *Désir*. Mais cet appétit, réel, vital, s'est accroché à une image étrangère, une image de passage qui lui venait d'ailleurs, d'un autre, empruntée donc, mais combien séduisante, bref une *sirène*. Fausse image, dirons-nous alors, mais sommes-nous plus avancés? Qu'est-ce qu'une fausse image? Et est-ce à dire qu'une image pourrait ne pas être fausse? Je ne sais pas si je connais le critère qui puisse permettre de distinguer l'une de l'autre ces deux sortes d'images. Je proposerais timidement que l'on se soumette à l'épreuve du temps. Il est sûr en effet qu'il y faut de la patience: il faut savoir séjourner dans une image pour savoir ce qu'il en est, aller au bout de sa puissance d'illusion, s'y abîmer aveuglément, prendre le risque de se perdre jusqu'au point où l'on sombre vraiment, ou, et ici s'introduit la distinction, jusqu'au point où, prêt à sombrer, l'on se sente retenu par je ne sais quelle force qui nous détourne à l'ultime moment. C'est revenir à ce que je disais plus tôt: il n'est pas d'autre voie que l'expérience, et l'attention à l'expérience. Cette voie est celle de tout homme, et par excellence, elle doit être celle du philosophe, puisque le philosophe est celui qui, poussant à bout une possibilité de l'existence et de la pen-

sée humaines, procure aux hommes sur cette possibilité une connaissance dès lors incontournable. Je ne fais ici au fond que commenter ou plutôt, parce que je n'aime pas ce terme, que penser une phrase de Nietzsche tirée du *Zarathoustra* et que je cite: «Où y a-t-il beauté? Là où il me faut vouloir avec toute ma volonté; là où je veux aimer et sombrer pour qu'une image ne reste pas seulement une image.» Ainsi, l'image vraie, si je puis me permettre une expression aussi peu philosophique, est-elle cette image pour laquelle je suis prêt à sombrer. C'est de cette image qu'adviendra ce qui dès lors s'appellera *la réalité* qu'il faudra donc entendre comme cette image pour laquelle une puissance de vie quelconque aura consenti à *se sacrifier*. La réalité du réel provient donc d'*un sacrifice*, comme les hommes les plus primitifs l'ont sans doute senti: ce à quoi l'on est prêt à consentir le sacrifice le plus total acquerra dès lors la réalité la plus éminente. Ou encore: le réel pour moi est toujours ce à quoi je me sens le plus disposé à me livrer et à m'abandonner, c'est-à-dire à me sacrifier. Au fond, la fausse image n'est évidemment pas en elle-même plus fausse ou moins vraie que l'autre: elle passera du simple fait que je me serai avéré incapable de tout jouer ou de tout donner pour elle, de me sacrifier, c'est-à-dire de mourir pour elle. Je n'ai ici qu'à donner la suite de ma citation de Nietzsche: «Aimer et sombrer: cela rime depuis des éternités. Volonté d'amour: c'est aussi consentement à la mort.»

Cela étant établi, il faut bien dire que l'on ne décide pas de sombrer, et d'autre part, s'il s'agit de quelqu'un d'autre, l'on ne peut sombrer avec cet autre que s'il y consent de son côté. Je n'entends bien sûr pas par consentir décider ou choisir. J'entends plutôt vouloir au sens ou Nietzsche entend par là consentir à ce qui advient, où à ce qui me tire, comme diraient de leur côté saints et mystiques. Que je sois prêt à sombrer pour tel

autre qui m'attire ou qu'il sombre de son côté parce qu'il se sent tiré: attiré ou tiré, c'est toujours d'une traction hors de soi qu'il s'agit, d'une dépossession, serais-je de mon côté avide de possession. La position la plus difficile est toujours celle qui consiste à être objet d'un désir: c'est le grand mythe de notre époque que de croire en l'égalité ou en la réciprocité des désirs. Celui qui se trouve objet d'un désir se situe simplement d'un point de vue où il fait face plus immédiatement à la réalité du désir, comme *force anonyme qui possède*. L'autre, le sujet, y viendra plus tard: l'illusion chez lui est plus forte, mais seulement jusqu'à ce moment où, perdant pied, il est à son tour emporté par l'autre. Cela peut sembler une banalité que de dire que l'autre, ce n'est pas moi, et que ce n'est pas le même. Mais, si banal cela puisse-t-il paraître, si l'on en reste au langage, cette distinction est la plus difficile à faire en pratique, puisqu'elle implique le sacrifice de l'amour-propre. Or, l'amour-propre nous attache à la vie, mais, en même temps, ce n'est que si l'on consent à se sacrifier que l'on se met à vivre réellement. Ce qui me pousse à vivre est indissociablement ce qui me tire vers la mort: au bout de ma volonté de vivre, c'est la mort que je trouve comme son ressort essentiel. Voilà pourquoi j'ai toujours cette impression d'être détourné des images que je convoitais: pour faire vivre l'image, il faut que je consente à mourir, et mettons bien ici le «je» entre guillemets, que mon amour-propre consente à dépérir. Bien sûr, les images sont trompeuses, mais nous avons besoin d'être trompés pour vivre. Il n'y a pas d'autre manière de vivre pour qui sait qu'il va mourir. Or, l'être humain est le seul dans la nature qui le sache: aussi est-il capable d'une puissance d'illusion supérieure à celle de tous les êtres de la nature. C'est en mourant pour ses illusions qu'il engendre la réalité, sa réalité, plus belle, plus haute, plus solide que tout, *divine* pour tout dire.

Mais il est plus difficile de sombrer lorsque, au terme, le salut ne nous est pas garanti. La crainte de la mort est alors plus forte, parce que la mort est désormais visible, et le savoir de la mort plus incontournable. La ruse des religions, qui est aussi leur génie, a toujours été de signifier à l'homme que le sens de son destin est de se sacrifier, que sa réalité vaut le sacrifice qui s'y trouve consenti, tout en lui promettant, par-delà ce sacrifice, une autre vie, c'est-à-dire une résurrection. Mourez à vous-mêmes, enseignent-elles, et vous ressusciterez glorieux. Le problème est que, avec l'évolution des religions vers le christianisme, un modèle préconçu du sacrifice (à l'image du prophète ou du dieu vénéré) s'est imposé au détriment de la recherche par chacun de son propre mode de sacrifice. Le Christ a bien trouvé le sien, signifiant par là aux hommes qu'à travers les animaux qu'ils immolaient jusque-là, c'était bien d'eux-mêmes, c'est-à-dire de l'homme lui-même, qu'il s'agissait. Mais, dès lors, son sacrifice, sans doute parce que la vérité qu'il révélait s'avérait trop effrayante, son sacrifice est resté le sien et s'est vu institué: il fallait désormais se sacrifier *comme lui*, passer par *sa voie*, imiter *sa vie*. Telle est l'attitude qui, aujourd'hui, devient fort difficile, et, à vrai dire, presqu'impossible. Car notre époque est marquée par l'éclatement des individualités, par-delà les grands modèles religieux, qui, dès lors, perdent leur caractère et leur fonction d'exemplarité.

Mais alors, nous voici livrés à la simple réalité: «Car vous parlez ainsi:», dit Zarathoustra aux hommes modernes, «*nous sommes réels*, tout entiers sans foi, ni superstition.» Par-delà ce que nous appelons l'illusion religieuse, nous serions aujourd'hui voués à *la réalité*, comme si la réalité n'était pas elle-même une illusion pour la réalisation de laquelle des générations entières d'hommes s'étaient sacrifiés et étaient morts. De la

sorte, devenus les inspecteurs ou les arpenteurs de *la réalité*, ainsi que les personnages de Kafka, nous sommes habités par la mort et nous ne le savons pas. Nous traitons de fous, d'excessifs, de déviants ou de criminels tous ceux qui, même si c'est dans la confusion et l'aveuglement, osent franchir des limites et mettre leur esprit ou leur vie en péril. Nous déconsidérons le sacrifice et ne sommes plus capables que de faibles calculs; nous nous sommes constitués en esprits critiques qui nous targuons de n'être plus dupes de rien. Mais nous ne nous rendons pas compte que nous voulons cesser d'être dupes avant même de nous être laissés duper. Nous avons démystifié toutes les illusions avant même d'avoir osé en suivre une seule jusqu'au bout. Ainsi, nous affirmons le caractère arbitraire du langage, sans être allés au bout du sens et en avoir éprouvé la faillite. Nous déconstruisons avant même d'avoir entrepris de construire. Ainsi, nous faisons l'œuvre de la mort plutôt que de laisser la mort faire son œuvre, à cette ultime limite du défi que nous lui aurions opposé. Aussi ne sommes-nous jamais allés aussi loin dans l'invention de systèmes sociaux mortifères et de moyens perfectionnés de tuer. Nous préférons tuer et nous tuer du même coup insensiblement plutôt que d'admettre que nous sommes mortels, que nous faisons sans cesse face à la mort et qu'il n'est pas de salut garanti. Voilà en quoi consiste la modernité de notre époque, si ce mot a encore un sens, ou, si l'on préfère, ce en quoi elle se distingue de toutes celles qui l'ont précédée: *il n'est plus de salut garanti*.

Nous devons donc, chacun d'entre nous, nous sauver par nos propres moyens, c'est-à-dire par nos propres œuvres, ce qui implique que nous consentions à mourir pour une image ou une illusion qui nous tire, sans être assurés de l'au-delà, seulement parce qu'il n'est pas de sens à la vie humaine autrement. Ici se noue le sens de

mon propos: il n'est pas d'autre sens à la culture que ce sacrifice, auquel chacun d'entre nous doit consentir, s'il veut être à la hauteur de l'entreprise humaine, telle que les grandes religions la comprenaient. La culture n'est alors qu'un autre mot pour la réalité en son sens premier: elle se trouve au bout de cette puissance d'illusion que chacun recèle en lui-même et pour l'avènement de laquelle chacun doit consentir à sombrer, c'est-à-dire à mourir. Or, notre époque, loin de se montrer à la hauteur de cette exigence, se pense au-delà du sacrifice et de toute forme d'illusion, comme s'il suffisait de se déclarer au-delà de quelque chose pour l'avoir effectivement dépassé. C'est pourquoi la culture qui se dit moderne est une culture de mort: critique avant même d'avoir tenté quoi que ce soit, réaliste avant même de s'être donné la peine d'inventer le réel. C'est pourquoi Nietzsche écrira à propos des hommes modernes: «Vous êtes des portails à demi ouverts devant lesquels des fossoyeurs attendent. Et cela, c'est *votre* réalité: «Tout mérite de périr.»

III

Au moment où je commence à écrire la troisième partie de cette réflexion, le soleil descend, et il vente toujours autant. Je suis plus que jamais convaincu du caractère peu pédagogique de ma démarche, mais en même temps absolument incapable d'en changer pour en suivre une autre. Je ne commande rien, je ne puis commander ce qui m'arrive, je suis mû par une nécessité qui m'échappe. Je crois avoir dit que cette nécessité est celle de la mort; mais je ne sais pas ce qu'est la mort, je crois seulement savoir que l'événement ponctuel, le fait que l'on identifie de la sorte, n'a pas grande importance, qu'en sa qualité de fait, justement, il a quel-

que chose d'incontournable qui serait plutôt rassurant qu'inquiétant. Je crois de plus qu'il est impossible de penser à la mort: penser à la mort, c'est ne penser à rien, en s'imaginant que l'on pense à quelque chose, et, de plus, à quelque chose qui devrait nous faire peur. Aussi, en tentant de penser à la mort, peut-on jouer à être effrayé, ou encore à ne pas l'être. S'efforcer de ne pas avoir peur de la mort est aussi absurde et faux que de jouer à en être effrayé. La mort, en tant que telle, reste pour nous une abstraction indifférente, un fait, bête et banal, à propos duquel il n'y a pas grand-chose à dire. La mort dont je parle n'est pas celle-là: celle dont je parle m'habite, et je la sens, ce n'est pas un fait, c'est *une force*. De plus, c'est une force incontournable, qui œuvre à saper en moi les représentations qui me font vivre et au bout desquelles se trouve toujours une promesse de plaisir, les représentations amoureuses par exemple, et, disons-le, celles-là surtout. En toute promesse de plaisir, se glisse toujours une ombre, ou, si l'on préfère, un doute, une inquiétude, une angoisse. Ce qui nous attire et flatte à l'avance notre amour-propre, ce en quoi nous pressentons un accroissement de nous-mêmes est toujours en même temps ce qui nous bouleverse, nous met en question et nous livre à une extrême perplexité. Le sol en effet glisse sous nos pieds à ce moment précis où nous croyons enfin saisir quelque chose ou quelqu'un. S'il s'agit de quelqu'un, cela est pire encore parce que nous pouvons supposer qu'il en va de même chez l'autre, et qu'ainsi le désir de posséder ou d'être possédé se soldera de part et d'autre par une dépossession sans limite. C'est en ce sens que la mort est une force qui nous habite, nous hante et nous tire. De cette force, l'on pourrait dire aussi qu'elle est parfaitement anonyme, et que, plutôt que de fonctionner par accroissement et stimulation à l'accroissement, elle fonctionne par aspiration, traction vers le bas, ou, si l'on

préfère, *soustraction*. On la sent et l'éprouve à l'impression de vide qu'elle laisse sur son passage. Mais le paradoxe est que, si cette force ne se fait pas sentir, la force inverse, celle qui porte à l'accroissement, ne se fera pas sentir non plus. Il faut que je consente à perdre, à tout perdre, à me laisser déposséder, pour que je me sente ensuite envahi par une force aussi mystérieuse que l'autre, et qui, comme celle-ci, me vient d'ailleurs. Je suis vidé par une force aspirante de toutes les images et représentations que je me faisais jusque-là et qui en étaient venues pour moi à s'identifier à ce que Proust appelle l'Habitude, qui est une certaine manière de vivre avec le temps en l'oubliant: mais ce que l'on oublie ainsi, plus précisément, c'est le passage du temps, son écoulement. L'Habitude nous installe et puis nous institue dans un rapport au temps figé, un temps qui ne s'écoulerait plus et auquel notre vie se mettrait peu à peu à ressembler. Encore une fois, il est frappant de considérer que, à chaque fois que l'on croit avoir élevé un rempart solide, voire définitif, contre la mort, l'on se trouve sourdement gagné par elle, au point d'en être complètement possédé. Mais alors, c'est à notre insu et malgré nous que nous nous en trouvons possédés. De n'avoir pu ou de n'avoir voulu lui faire face au moment où cela s'imposait et d'avoir voulu rester protégés par le mur de l'Habitude, nous livre à la mort, non seulement sans défense, mais surtout sans possibilité d'en faire rejaillir la vie, au terme d'une traversée vécue en pleine conscience. N'est-ce pas le sens de ce royaume des ombres sans cesse évoqué par les Anciens et de cette traversée du fleuve des morts que l'on retrouve en tant de religions? Le héros est toujours celui qui consent à aller de l'autre côté, non parce qu'il y est conduit malgré lui par la force des choses et des événements, mais plutôt parce qu'il entreprend de faire face à tout ce dont les autres ne font l'expérience qu'en dépit d'eux-mêmes. Il

va au-devant du danger, il affronte ce que les autres redoutent: qu'il l'affronte signifie seulement qu'il y consent les yeux ouverts. Vouloir, en ce sens, et même entreprendre, cela veut d'abord dire consentir, non sur le mode de la résignation, mais en toute conscience, activement. Se livrer à ce qui aspire, aller au bout de la passivité de manière à ce qu'ainsi elle en vienne à se retourner en activité: ce retournement du passif à l'actif, de l'impression à l'expression, de la passion à l'action, constitue le mouvement créateur de l'existence humaine. La conscience n'est une force que si elle consent à s'absenter et à s'oublier, que si, sans cesse, elle consent à se vider de ce dont elle fut emplie, pour s'emplir à nouveau. Il faut avoir le courage d'évacuer ou de laisser mourir les illusions qui se figent, de manière à ce que de nouvelles puissent naître et les remplacer. Créer, en ce sens, est le contraire de posséder, au même titre d'ailleurs qu'aimer, c'est consentir à la dépossession.

Or, il se peut qu'à aucun moment dans l'histoire, nous n'ayons vécu une telle période d'exiguïté du moi. Si, désormais, il n'est plus de héros, c'est qu'il est intimé maintenant à chacun de le devenir. Il est certaines représentations substitutives, certaines délégations d'expérience dont nous ne sommes plus capables aujourd'hui. C'est que, bien sûr, comme chacun sait, *nous avons perdu la foi*, nous en sommes encore à traverser ce désert qui succède à l'annonce de la mort de Dieu, de telle sorte que nous en sommes venus à croire que «c'est ça la vie», comme on dit couramment, ce désert sans cesse retraversé, sans étoile pour nous guider, sans Terre Promise à l'horizon. Nous craignons plus que tout la génération, l'enfantement, et l'innocence qu'ils requièrent. Si je puis m'exprimer ainsi, nous craignons d'avoir l'air fou face à l'Histoire, au Passé, à ce que nous appelons la Culture, dont, pour-

tant, nous avons perdu toute notion. Nous jouons à Voltaire face à Jean-Jacques Rousseau, et cela nous donne la réconfortante impression d'être intelligents. Mais notre intelligence, comme celle de Voltaire, s'épuise dans l'ironie. Voyez-vous, aujourd'hui, nous ne pouvons plus être dupes. Ainsi, je ne suis pas dupe de cet élan qui me porte vers toi, de l'admiration que je te porte, de ce premier mouvement en moi qui me porterait souvent à dire comme Jean-Jacques: «Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même.» «Me voici seul, abandonné: veux-tu de moi, veux-tu m'accompagner?» Nous sommes aujourd'hui trop «indépendants», comme nous aimons dire, pour être capables d'un tel mouvement. Nous ne voulons pas risquer, en tenant de tels propos, et en prenant de telles attitudes, de paraître ridicules ou, pis encore, nous ne voulons surtout pas risquer de la sorte de nous faire «exploiter». Telle est la grande crainte de notre époque: celle de l'«exploitation», à laquelle pendant longtemps s'est liée celle de ce que l'on appelait l'«aliénation». Que n'avons-nous pas fait et que ne faisons-nous pas encore pour éviter d'être «exploités» ou «aliénés», ou encore, pour nous libérer de l'«exploitation» et de l'«aliénation»? C'est devenu là notre souci majeur, et, disons-le, puisque le mot semble à ce stade-ci s'imposer, *c'est là toute notre morale*. Nous craignons de perdre notre indépendance, sans que nous sachions vraiment ce que cela veut dire que d'être indépendants, sans même que nous nous soyons demandés si cela avait un sens, et alors même que nous ne cessons, du même mouvement, d'invoquer les grands auteurs de notre modernité qui tous, pourtant, nous représentent, d'une manière ou d'une autre, comme enjeu de forces qui nous traversent et nous échappent, sans cesse nous dépossédant de ce que nous sommes ou de ce que nous croyons être.

Or, je pense que nous avons tout à fait interprété à l'envers les auteurs de la modernité pour nous constituer, à leur ombre, un petit confort intellectuel et moral qui est pourtant en contradiction totale avec l'esprit des œuvres de ces auteurs. Parce qu'ils nous ont tous représenté la fonction d'illusion indissociable du moi et la dépendance radicale de ce moi à l'égard de forces ou d'énergies sur lesquelles il n'a qu'une prise fort limitée, nous en avons tiré prétexte pour justifier un repli du moi sur lui-même, désormais seul rempart contre toutes les forces de décomposition et de dépossession, comme si ces forces pouvaient être identifiées à des causes représentables auxquelles il serait possible que le moi s'en prenne pour parvenir à les contrôler et à les orienter à sa guise. C'est ainsi que nous nous servons de l'entreprise des auteurs de la modernité pour réduire le monde à l'homme, c'est-à-dire au moi, ne faisant ainsi que répondre au vieux réflexe anthropomorphique qui nous incline à nous mouvoir au sein du monde comme si nous étions en relation avec des causes que nous pourrions identifier et nommer. Tel est, par exemple, le statut vulgairement conféré à ce que nous appelons, à la suite de Freud, l'inconscient. Nous le portons en nous, cet inconscient, comme un petit bagage, un petit baluchon tout rempli de complexes, d'inhibitions, de refoulements et autre quincaillerie. Nous faisons comme si nous devions administrer deux forces contraires, que nous appelons instinct de vie et instinct de mort, en poussant parfois le raffinement et le détachement jusqu'à discuter si nous ne pourrions pas prendre l'un à l'exclusion de l'autre, si l'un, après tout, ne serait pas de trop. Nous ne voulons pas accepter que le tout soit à prendre ou à laisser, et que Freud, tout fondateur de la psychanalyse qu'il fût, n'en a pas moins exprimé là, en un langage renouvelé par un bon siècle de scientisme à outrance, des vérités fondamentales dont nous trou-

vons déjà la mise en scène mythique dans le *Faust* de Gœthe, sans remonter jusqu'aux Grecs, bien sûr, dont Freud — certes pas par simple goût d'exotisme culturel — s'est profondément inspiré. La culture actuelle n'est moderne qu'en ce sens où des penseurs comme Freud et Nietzsche ont reformulé à l'intention d'individus désormais sans foi, ni religion, ni Dieu, un savoir de la vie et de la mort qui se trouvait autrefois transmis, par le moyen des grandes religions, à des hommes encore reliés entre eux par des liens organiques, encore tribalisés et collectivisés.

Comme peut-être nous regrettons parfois notre ancien état simiesque, nous regrettons aussi d'être sortis de la tribu, d'avoir échappé aux liens de la collectivité, et nous résistons à nous comporter comme des individus. Au lieu d'accéder vraiment au savoir des forces réelles qui nous gouvernent et avec lesquelles nous devons vivre, nous prenons prétexte de ce savoir pour en déduire un état de prétendue aliénation dont nous n'avons plus dès lors d'autre souci que de nous libérer. Mais quel est l'au-delà de cette prétendue libération? Dans la lutte contre les causes de ce qui nous dépossède, nous souhaitons en réalité faire revenir un état où nous serions complètement possédés, cette époque mythique où nous étions encore organiquement liés, encore tribalisés. De la sorte, c'est notre indépendance que nous prétendons sauver, mais comme, en même temps, nous démontrons qu'elle n'a pas de sens, nous nous livrons démunis à de grandes causes promues par de grands interprètes à qui nous nous en remettons de notre liberté, puisqu'ils nous ont promis notre libération. Nous restons des primitifs par peur d'échapper à la tribu, et notre prétendu savoir critique n'est que la ruse de notre lâcheté: car nous affirmons ne plus être dupes de rien et ne plus accepter d'être dupés alors que, du même mouvement, nous nous en remettons de notre

destin à tous ceux qui nous promettent d'être délivrés une fois pour toutes de toute duperie. C'est ainsi que nous nous laissons duper par eux: dupes donc sommes-nous de tous ceux qui prétendent nous délivrer une fois pour toutes de toute duperie. Telle est notre drôle de morale désormais sans bien ni mal: savoir distinguer entre ceux qui nous dupent et ceux qui prétendent nous délivrer de toute duperie. Ainsi constituons-nous désormais des camps: il faut être soit du côté de ceux qui nous dupent, soit du côté de ceux qui veulent nous libérer de toute duperie. Nous rirons avec bonne conscience de celui qui se laissera encore duper, seulement sans doute parce qu'il hésite encore à être dupe de nous. Nous dirons de lui qu'il est aliéné, inconscient, et qu'il faudrait bien le libérer, fût-ce de force. Mais, tout le temps que règne cette drôle de morale sans Dieu, sans bien ni mal, c'est-à-dire tout le temps que nous attendons d'être libérés, la morale qui règne est celle de la retenue à tout prix: ne nous livrons surtout pas à toute passion un peu trop forte, à tout élan qui risquerait de nous emporter, à tout individu par lequel nous serions amenés au-delà de nous-mêmes. Que je me retienne de céder à un mouvement ou à une parole qui m'emporte, de crainte de me prêter à l'autre et de lui donner prise sur moi, que je me retienne de laisser s'exprimer ma pensée de crainte d'avoir l'air trop naïf ou innocent. De la sorte, s'installe un drôle de climat où domine la suspicion mutuelle, s'instaure une drôle de communication, faite d'aveux et de rétractations, d'abandons et de replis, d'élans et de retombées. Désormais sans bien ni mal, nous ne croyons plus en rien: s'il est un nom pour cette morale, c'est médiocrité, et toute notre culture s'en trouve empreinte.

«Tu te dis libre?», écrivait Nietzsche, «Je veux entendre ta pensée maîtresse et non pas apprendre que tu t'es délivré d'un joug.» Et encore: «Libre de quoi?

Qu'importe à Zarathoustra? Mais que ton œil clair m'annonce: libre *pour quoi*?» Je suis toujours embêté de conclure, parce qu'il me suffit le plus souvent d'indiquer un mouvement plutôt qu'une solution, d'ouvrir un champ de désir et de pensée plutôt que d'en venir à une conclusion. Je terminerai néanmoins en établissant plus clairement le lien entre les deux thèmes de cette communication: culture et morale, dont j'aurai peut-être paru m'éloigner. S'il est clair pour moi qu'une pseudo-morale supporte aujourd'hui une pseudo-culture et que, bien souvent, sous couvert de modernité, l'on ne fait que promouvoir et entretenir le règne de cette double fausseté, il en découle que le renouvellement de la culture, tâche qui s'adresse aujourd'hui à tout individu, quel qu'il soit, est indissociable de ce que j'appellerais *le courage de la foi*. J'entends par là le courage de donner vie à une illusion, c'est-à-dire de devenir capable de mourir pour lui donner pleine réalité: ce courage est, par excellence, le courage moral. Cette illusion que je poursuis, cette image qui m'attire et me tire, tel est le Bien pour moi, ce Bien pour l'avènement duquel ma vie est un sacrifice toujours réitéré. Pour ce Bien, je suis prêt à me battre contre tous les obstacles rencontrés, quels qu'ils soient. Car tel est le Mal, pour moi: l'obstacle sur le chemin du Bien que je poursuis. Le Mal n'a pas d'autre réalité, il n'a pas de réalité en soi, il ne faut donc pas s'y arrêter pour lui constituer une réalité, il faut plutôt le contourner, l'éviter, l'oublier, le traverser: tel est le sens de ce que j'appelle la lutte. Jamais un affrontement, mais une stratégie plus fine de mise en déroute et d'évitement.

Il n'y a pas d'autre sens à la culture que la création. Créer veut dire rendre une illusion réelle, inventer une réalité. L'homme est l'être pour qui nulle réalité n'est donnée, pour qui la réalité doit sans cesse être inventée. Tel est l'effort de la culture, ainsi qu'il s'impose désor-

mais à chaque individu, à une époque où il devient impossible de déléguer une fois pour toutes cette tâche à des êtres qu'on aura «consacrés». Si tel est bien l'effort de la culture, on comprendra dès lors qu'il soit indissociablement moral. L'éthique commence avec un acte de courage, c'est-à-dire beaucoup d'aveuglement. Le courage de dire: tel est le Bien qu'il s'impose à moi de poursuivre, et je n'aurai de cesse qu'il n'ait vu le jour, qu'il ne se soit réalisé. De cet acte de courage premier et essentiel, de cette foi originelle en un Bien qui sauve et pour lequel l'on doit être prêt à se sacrifier, c'est-à-dire de ce mouvement éthique découle toute culture. Ce que nous savons aujourd'hui et que les hommes qui nous ont précédés ne savaient pas, c'est simplement ceci: qu'il n'est pas de Bien qui vaille pour tous, que tel Bien s'impose à tel individu, et que le Bien n'est que le sommet de cet effort auquel chacun peut consentir, au bout de lui-même, là où il ne s'appartient plus. État extatique par excellence.

Le débat actuel autour de la philosophie marxiste[1]

Robert Tremblay

Chargé de cours en philosophie et sciences sociales à l'U.Q.A.M.

1. Ce texte est une version largement remaniée d'une conférence prononcée dans le cadre des Sociétés savantes, à Halifax, au mois de mai 1980.

Une philosophie en crise

On ne saurait aujourd'hui discuter de philosophie marxiste sans montrer dès le départ la crise profonde qu'elle traverse; sans se placer au cœur même de cette crise et de la stagnation qui l'accompagne. On reste perplexe: comment une pensée qui s'est construite d'emblée dans la critique de la spéculation métaphysique et de l'idéalisme peut-elle fonctionner maintenant comme une scolastique, une philosophie close et abstraite? La dialectique ne devait-elle pas prémunir contre toute tentation de fermeture, tout mécanicisme, tout dogmatisme? Or si nous demeurions fidèle à ce matérialisme nouveau dont Marx entrevoit la naissance dans ses «Thèses sur Feuerbach[2]», lequel établit le primat de

2. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, première partie, «Feuerbach», précédée des «Thèses sur Feuerbach», Paris, Éd. sociales, 1977, p. 23-27.

la pratique sur la théorie, force nous serait de chercher le sens de ce blocage non du côté de la philosophie marxiste elle-même, mais du côté des pratiques sociales qui en déterminent le mouvement et les enjeux. À savoir que la crise de la philosophie marxiste serait moins la crise d'une *philosophie* que celle d'une *politique* et d'une *pratique scientifique*, celle du communisme et du matérialisme historique. On devrait alors discuter longement sur le sens des révolutions prolétariennes et paysannes que le marxisme encadra, suscita ou récupéra sous les espèces de ce Prince des temps modernes[3], le parti d'avant-garde, et sur la rigidification bureaucratique, centraliste et étatique qui s'ensuivit inévitablement (moins par trahison ou dégénérescence que par une obscure nécessité historique), à commencer bien sûr par la révolution d'Octobre. On devrait aussi étudier le retard considérable de la «science de l'histoire» face au développement accéléré des sciences sociales sur des bases étrangères au marxisme. Bref seul un bilan des théories et des pratiques aux prétentions marxistes pourrait situer le débat actuel sur la philosophie marxiste dans son véritable contexte. Le présent travail se contentera plus modestement de considérer ce débat sur le terrain même de la philosophie[4], d'en définir les termes et les enjeux spécifiques, d'explorer les voies nouvelles de la recherche en permettant çà et là à son auteur d'avancer quelques propositions innovatrices.

3. Ainsi que l'appelait Gramsci réfléchissant sur l'œuvre de Machiavel.

4. Je me permettrai néanmoins de renvoyer le lecteur au bilan établi par Cornélius Castoriadis dans la première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, surtout pages 13 à 158.

Les deux tendances fondamentales

Les diverses positions au sein du marxisme concernant la nature et le sens de la philosophie marxiste peuvent être ramenées à deux grandes tendances que j'appellerai l'*objectivisme* et l'*historicisme*. La première insiste sur le caractère rigoureusement scientifique du matérialisme historique et attribue au matérialisme dialectique un statut méta-scientifique; ontologique[5] et méthodologique, dans la version de Staline, ou épistémologique, dans le cas de l'école structuraliste d'Althusser[6]. La tendance historiciste conçoit plutôt le matérialisme dialectique comme une *conception du monde* (à transformer); philosophie de la praxis et idéologie de classe elle est relative historiquement en ce qu'elle lit la logique du mouvement de l'histoire *à un moment donné de l'histoire*, du point de vue *particulier* de la classe prolétarienne. Elle est donc une vision «subjective» du monde puisqu'elle s'élabore dans la seule perspective de la classe révolutionnaire (même si cette classe contient *potentiellement* un caractère d'universalité). Ce courant insistera sur la nature transitoire des catégories philosophiques marxistes. Il est à noter que dans les deux cas la philosophie tend à devenir la servante directe ou indirecte d'une politique, donc

5. Au sens d'une théorie métaphysique de l'être en tant qu'être, cette théorie produira des énoncés comme: «... la matière, la nature, l'être est une réalité objective existant *indépendamment* de la conscience; ... la matière est une donnée première, car elle est la source des sensations, des représentations, de la conscience, tandis que la conscience est une donnée seconde, dérivée, car elle est le *reflet* de la matière, *le reflet de l'être...*» J. Staline, *Matérialisme dialectique et Matérialisme historique*, Montréal, Librairie Progressiste, 1975 (1938), p. 9. Je souligne.

6. Voir par exemple L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, 4 tomes, 1968 à 1973.

soumise dans son élaboration même à des fluctuations conjoncturelles liées au développement des positions politiques du Parti ou de l'État qui en commande le développement. On pourrait même faire l'hypothèse que l'interprétation historiciste conviendra mieux dans les périodes de montée révolutionnaire, en ce qu'elle accrédite le volontarisme, alors que l'objectivisme conviendra plutôt aux périodes de stagnation ou de consolidation, mais là n'est pas notre propos. Cela relèverait d'une sociologie du marxisme, tout comme l'étude de la «déviation» théoricienne propre aux diverses formes du marxisme occidental[7].

Les auteurs marxistes les plus récents ne se dégagent jamais radicalement des positions générales que j'ai définies, et, malgré l'intérêt de leurs recherches, aucun ne laisse entrevoir une ouverture possible de la problématique traditionnelle à l'intérieur de laquelle cette crise a pu naître et s'installer à demeure. Depuis Lénine[8] la philosophie marxiste fonctionne à l'intérieur d'un même horizon épistémique dont l'objectivisme et l'historicisme constituent les deux pôles symétriques. On comprendra aisément dans un tel contexte l'inutilité patente d'une prise de parti unilatérale dans un débat dont les termes mêmes constituent les pré-conditions de cette crise et de la stagnation de la pensée qui en est le corollaire. Il serait de plus fallacieux d'opérer une feinte similaire à celle de Labica[9] lorsque ce dernier voudrait résoudre la question en niant la possibilité de

7. Sur ce point voir l'admirable étude de Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspéro, 1977.

8. À l'exception, peut-être, de ses énigmatiques *Cahiers Philosophiques, Oeuvres*, tome 38.

9. G. Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie*, Paris, Complexe, 1976.

l'existence d'une telle chose qu'une philosophie *marxiste*. En effet qui se prétend a-philosophique n'est jamais qu'un philosophe qui s'ignore, et de la pire espèce car alors les fondements de sa pensée demeurent inexplicités, donc difficilement discutables, ce qui ne les empêchent nullement d'opérer dans le discours; mais en cela je ne fais que répéter Gramsci, à savoir le B-A -BA de la théorie matérialiste des idéologies!

Redéfinition du matérialisme et de la dialectique

C'est donc à une relecture, pour ainsi dire minoritaire, des concepts clefs du marxisme philosophique que j'aimerais maintenant vous convier, pour chercher, au-delà de l'antinomie stérile des écoles, à retrouver l'élément *radical* qui rendit cette pensée si féconde.

Du matérialisme on a dit qu'au sens marxiste il ne constituait pas une philosophie en tant que telle, mais bien plutôt une position de combat théorique; qu'il indiquait un nouveau mode pour la pratique théorique dans le champ traditionnellement occupé par la philosophie[10]. C'est-à-dire que le primat de l'être sur la conscience est moins une position ontologique, qui consisterait alors simplement à affirmer l'universalité du devenir, qu'une *pro-position* pour la connaissance scientifique d'un monde social à transformer. En ce sens, mais seulement en ce sens, le matérialisme marxiste est bel et bien *nouveau* en ce qu'il refuse de se constituer en système de l'homme, de la nature ou de l'être: toutes entreprises vouées à l'échec. Le matérialisme marxiste est donc un appel pour une pratique critique de la réflexion philosophique, inassimilable à

10. Ce que Dominique Lecourt désignait par le concept de «prise de parti en philosophie» dans *Une Crise et son Enjeu*, (Essai sur la position de Lénine en philosophie), Paris, F. Maspéro, 1973.

quelqu'entreprise de clôture que ce soit. La question ne serait plus de savoir s'il existe une «philosophie marxiste», puisque le marxisme rejette l'idée de constituer un système philosophique, mais bien s'il existe une façon marxiste de philosopher et quelles en seraient les propositions fondamentales.

Une étude du concept de dialectique confirme et renforcit cette perspective. On connaît l'importance pour Marx de la dialectique comme matrice conceptuelle tout comme son aversion envers la dialectique hégélienne en raison de son caractère mystique. Or la dialectique «sous son aspect *rationnel*» fonctionne chez Marx à la fois comme modèle théorique abstrait à fonction méthodologique et épistémologique, et comme conception négative, critique et révolutionnaire des choses. Considérons ce qu'il écrivait de la dialectique:

> Sous son aspect rationnel, elle est un scandale et une abomination pour les classes dirigeantes et leurs idéologues doctrinaires, parce que dans la conception *positive* des choses *existantes*, elle inclut du même coup l'intelligence de leur *négation fatale*, de leur destruction nécessaire; parce que saisissant le *mouvement* même, dont *toute forme faite n'est que configuration transitoire*, rien ne saurait lui imposer; parce qu'elle est essentiellement *critique et révolutionnaire*[11].

Où l'on voit qu'il s'agit, par l'assimilation des philosophies classiques, de dégager l'aspect rationnel de leurs catégories et de leur problématique afin de les exploiter à d'autres fins. De fait, concernant la catégorie hégélienne de dialectique, il s'agit d'en user comme cadre conceptuel (en utilisant les concepts de totalité, mouvement, contradiction, essence, apparence et abs-

11. Postface de la deuxième édition allemande du *Capital*, L.1, Paris, Éd. sociales, 1976, p. 21. Je souligne.

traction, pour n'en nommer que quelques-uns, sous une pratique scientifique, «positive») mais *aussi* comme conception des «choses», c'est-à-dire des rapports sociaux comme rapports *historiques*. C'est en effet de cette étude de l'histoire que l'on peut abstraire l'idée d'une nécessaire disparition de toute forme (théorique, pratique) faite, et de la négation fatale des classes dirigeantes. On voit que la position de Marx tente *d'articuler* ce que l'objectivisme et l'historicisme séparent. On constate également qu'une position matérialiste conséquente ne peut *jamais* postuler arbitrairement un quelconque système philosophique, tout «matérialiste dialectique» soit-il, de l'ériger en modèle du matérialisme historique, ou pire, en modèle explicatif universel, science philosophique, comme Engels le premier avait prétendu le faire[12].

Le «Discours de la Méthode» marxiste

La philosophie est donc, au premier chef, pour Marx une sorte de discours de la méthode dialectique. C'est ainsi que l'on peut recevoir sa célèbre, parce qu'unique, *Introduction de 1857*[13]. Ici Marx prend bien soin de réaffirmer la nécessité absolue de partir du concret pour revenir au concret; le moment de l'abstraction étant subordonné à l'étude et à la vérification empiriques. Ainsi écrit-il: «... la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est que la manière pour la pensée de s'approprier le concret, de le reproduire en tant que concret de l'esprit[14].» La connaissance est donc un processus où l'abstraction joue le rôle de

12. F. Engels, *Dialectique de la Nature*, Paris, Éd. sociales, 1975.

13. *Manuscrits de 1857-1858, «Grundrisse»*, T.1, Paris, Éd. sociales, 1980, p. 15 à 46; nouvelle traduction.

14. *Ibid.*, p. 35.

médiation entre un concret donné et un concret pensé. Exemplifiant sa méthode à l'aide des concepts de l'économie classique il écrivait dans ce même texte:

> C'est manifestement cette dernière méthode qui est correcte du point de vue scientifique. *Le concret est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité*. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de rassemblement, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le point de départ réel et, par suite, aussi le point de départ de l'intuition et de la représentation[15].

Tout ce passage des «Grundrisse» est d'une importance primordiale pour saisir ce dont il est question dans la dialectique de l'abstrait et du concret. Dans un premier temps il faut «réduire la plénitude de la représentation» du concret donné graduellement à une détermination abstraite; dans un second temps ces déterminations (comme par exemple la valeur d'usage et la valeur d'échange) doivent conduire à «reproduire le concret par la voie de la pensée». L'abstraction a donc pour but de disséquer la réalité concrète (les premières données empiriques) en éléments conceptuels simples. Le développement des différentes *formes* qu'épousent ces premières catégories devrait, si elles reflètent bien le contenu de cette part de réalité que nous venons de figer artificiellement, reproduire intimement le mouvement des déterminations réelles. Enfin au moment où ce réel a été découpé, reproduit abstraitement par la pensée dans le mouvement logique des concepts, une vérification doit intervenir à l'effet de confirmer l'adéquation du mouvement conceptuel au mouvement réel. Les catégories, créations historiques de l'esprit humain, doivent *suivre* le mouvement historique réel. C'est ainsi que des contradictions effectives apparaissent être à l'origine du devenir.

15. *Ibid.*, p. 35.

On peut, à la suite de Mandel, reproduire ce procès d'abstraction selon quatre moments distincts mais inséparables[16]:

1) La réalité concrète constitue le point de départ de toute cette activité pratique de connaissance dont le but est d'élever ce concret donné à un concret pensé.

2) À partir de cette matière appréhendée concrètement la pensée s'élève à l'abstrait en décomposant la multiplicité concrète en ses rapports déterminants.

3) Il n'y a donc à proprement parler élévation de l'abstrait au concret qu'en un troisième temps, celui de la «synthèse», ou de l'appréhension de la réalité dans la multiplicité de ses déterminations représentées par les lois et les tendances définies par la théorie.

4) Finalement il y a retour à la pratique analytique pour vérifier la justesse de la construction théorique et du système explicatif qui la sous-tend.

Au-delà des faits

Il s'agit en définitive de rendre compte des déterminations complexes «s'agitant» sous les simples apparences phénoménales. On ne saurait en effet rendre compte du mouvement social, à la manière des empiristes, en établissant un simple savoir taxonomique. La dynamique complexe du social exige autre chose qu'une considération extérieure des faits bruts; cette «objectivité» n'est qu'une myopie intellectuelle élevée au rang de méthode! On explique les faits par la théorie et non les faits par les faits. Il n'y a là ni objecti-

16. Vous pouvez consulter la version d'Ernest Mandel dans *Le Troisième Âge du capitalisme*, T.I, Paris, U.G.E., 1976, (10/18, n° 1081), p. 21 à 84.

visme, ni subjectivisme mais une espèce de réalisme constructiviste, ou, comme disait Bachelard, un matérialisme rationnel. Tout effort *théorique* vise à rendre conscient de certains mécanismes sous-jacents aux phénomènes; les lois que la théorie énonce visent à rendre compte de la nécessité qui conditionne l'existence des phénomènes. De ce point de vue il y a unité entre les démarches des sciences de la nature et des sciences sociales. À demeurer au niveau des faits, on oublie que ceux-ci manifestent des rapports déterminés et que le but de la science consiste à expliquer les phénomènes par l'ordre des nécessités qui en déterminent l'émergence. Or l'action humaine, la praxis, lorsqu'elle atteint les masses *devient* l'une de ces nécessités, d'où le rôle de la conscience dans l'histoire. C'est ainsi que Marx peut tenir ensemble les deux positions entre lesquelles ses exégètes verront un antagonisme. En effet s'il n'y avait aucune indétermination préalable l'action politique serait inutile. Marx cherche donc à dépasser l'ordre des faits tant par la voie théorique (le concret est un construit) que par la voie pratique (le concret dépend de la praxis): c'est en ce double caractère que réside, à notre avis, l'originalité de sa dialectique.

C'est pourquoi il peut soutenir, en comparant sa méthode à celle de Hegel, une position pour le moins surprenante (du moins pour le marxisme classique). Expliquant comment pour ce dernier *le mouvement des concepts apparaît comme acte de production du réel*, dont le résultat accompli serait le monde, Marx écrit:

> ...*ceci* — mais c'est encore une tautologie — *est exact* dans la mesure où *la totalité concrète* en tant que totalité de pensée, en tant que concret de pensée, *est en fait un produit de l'acte de penser*, de concevoir (...) de l'élaboration qui *transforme* en concepts l'intuition et la représentation. Le tout, tel qu'il apparaît dans l'esprit comme un tout de pensée, est un produit du cerveau pensant, qui *s'approprie le monde* de la seule façon qui lui soit possi-

ble, d'une façon qui diffère de l'appropriation spirituelle de ce monde, artistique, religieuse, pratique[17].

Le procès central de la dialectique est donc celui de l'*appropriation*. L'existence de ces totalités construites (et restreintes) est historique en ce sens où une reconstruction rationnelle à partir de l'expérience humaine du monde mène à la surface de la société, aux phénomènes les plus apparents et jusqu'aux formes existant «dans la conscience des agents de production eux-mêmes». Ainsi, et même dans les élaborations les plus abstraites, il faut que l'objet à étudier, la société en l'occurence, demeure constamment présent à l'esprit. Dans les sciences sociales, la raison doit tendre à réaliser l'unité du théorique et de l'historique parce que les rapports sociaux déterminent historiquement les catégories scientifiques comme la limite de leur validité.

Si ces vues sont justes nous devons conclure que la pratique scientifique et philosophique de Marx dépasse de beaucoup en complexité et en profondeur toutes les rationalisations subséquentes d'Engels[18] et aussi de Lénine[19]. La théorie du reflet, actif ou non[20], ne constitue en rien le fondement de la conception marxiste de la connaissance. Du point de vue épistémologique le matérialisme dialectique d'Engels et de Lénine n'est qu'une pâle imitation de la pensée philosophique de leur maître.

17. *Introduction de 1857*, op. cit., p. 36. Je souligne.

18. Voir à ce propos la critique dévastatrice de P. Raymond dans *Matérialisme dialectique et Logique*, Paris, Maspéro, 1977, pp. 95 à 119.

19. En particulier dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*, Oeuvres, T. 14, Éd. du Progrès, Moscou.

20. N'en déplaise à D. Lecourt, *op. cit.*, cf. note 10.

Posture minoritaire

L'un des effets principaux de l'idéalisme au sein du marxisme consiste précisément à réduire cette philosophie à l'élaboration d'une théorie de la connaissance, omettant ainsi un point fondamental: l'unité de la théorie et de la pratique. Ceci Lénine, Trotsky, Mao et bien d'autres l'ont réalisé. Or cette réduction s'opère habituellement en corrélation avec le rejet de la dialectique comme *théorie de la contradiction*, ou théorie de la pratique-critique. Tenir une *posture minoritaire*[21] consiste à prendre acte de l'*échec pratique du marxisme*, surtout là où les marxistes ont conquis le pouvoir, en insistant sur le *pôle de la négativité* au sein de la contradiction. En quelque sorte il s'agit d'en extraire le ferment, l'élément encore actif. Les quelques thèses suivantes définissent le contour de cette posture:

Première Thèse:

«Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, ce qui importe c'est de le *transformer*[22].»

Seconde Thèse:

La philosophie est dans tous ses secteurs un enjeu de luttes entre positions conservatrices et réactionnaires, d'une part, et positions progressistes et révolutionnaires, d'autre part.

Troisième Thèse:

Il ne suffit plus d'affirmer le primat de la totalité nature-société sur la conscience, ou la nécessité de *travailler*

21. Le concept de minorité ne doit pas être entendu ici au sens de son opposition à majorité, mais bien plutôt comme prise de parti unilatérale pour le pôle *mineur* de la philosophie marxiste. Il suppose le *bris* de l'unité de la contradiction et le *refus* de la structure de la contradiction elle-même

22. Marx, 11ième thèse sur Feuerbach, *op. cit.*

cette totalité pour la connaître; encore faut-il savoir ouvrir cette conscience sur les formes nouvelles de la totalité.

Quatrième Thèse:

Lorsque la pratique philosophique marxiste minoritaire fonctionne sur le terrain des «conceptions du monde», elle établit les points suivants:

1) comme philosophie *révoltée* la dialectique affirme la négation des totalités closes comme principe fondamental;
2) toute pensée est un processus;
3) les rapports sociaux déterminent les individus sociaux;
4) les processus historiques se ramènent à un système de contradictions (au sens de rapports de forces conscients ou inconscients)
5) dans le cas des contradictions antagoniques, l'*opposition* de la multitude indéfinie des contraires prime sur leur interpénétration;
6) dans le cas des contradictions non-antagoniques, l'unité des contraires prime sur leur opposition;
7) seul l'état de la lutte politique et idéologique entre les diverses forces sociales détermine pratiquement le caractère antagonique ou non-antagonique des contradictions[23].

La question de savoir si cette position est encore malgré tout «marxiste» m'importe peu en raison de son caractère purement scolastique. Une philosophie ne saurait se développer sans se reviser et se trahir elle-même un peu.

23. On pourra contraster avec profit ces thèses avec la position maoïste en se référant au livre d'Alain Badiou, *Théorie de la Contradiction*, Paris, Maspéro, 1975, en particulier, p. 48.

Bilan provisoire

Arrêtons-nous pour faire le point. La possibilité pour l'être humain de faire son histoire à l'intérieur de conditions objectives déterminées réside en dernière analyse sur sa créativité sociale. Les pratiques sociales comme les activités théoriques, ou «spirituelles» (au sens de Marx) qui en font partie, sont toujours accomplies d'un *certain point de vue* en fonction d'un *certain intérêt* (tout mystifié et inconscient peut-il être); or la plasticité humaine dans le travail, les luttes politiques et les autres activités sociales réside en ceci que l'être humain n'est pas parfaitement et toujours adéquat à ses déterminations, ou, dit autrement, il participe de façon autonome à l'ensemble des déterminations; il est à lui-même l'une de ces déterminations.

Récapitulons. La philosophie marxiste peut être considérée d'un triple point de vue;

1) comme conception du monde;
2) comme théorie de la connaissance;
3) comme philosophie, problématique, de la praxis révolutionnaire.

Il apparaît de plus qu'elle entretient des rapports, à nouveau, problématiques:

1) a elle-même;
2) aux sciences;
3) au champ politique et aux idéologies.

Tout ceci n'a pu être rendu à l'évidence que sur l'arrière-fond d'un état de crise.

Quelques apories

À force de tirer Marx du côté de sa propre minorité, on ne peut plus arrêter de s'éloigner de ces versions classiques, officielles et rassurantes du marxisme

accrédité. Tentons maintenant de mettre le doigt sur quelques apories qui jouent comme catalyseurs de cet état de crise.

La première aporie découle de la conception téléologique de Marx et Engels. Dans le *Manifeste* ils écrivent à propos du communisme:

> Si le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, se constitue forcément en classe, s'il s'érige par une révolution en classe dominante, détruit par la violence l'ancien régime de production, *il détruit, en même temps que ce régime de production, les conditions de l'antagonisme de classes, il détruit les classes en général* et, *par là même, sa propre domination de classe*[24].

Cette prophétie, outre qu'elle reçut le plus cuisant démenti historique, est d'un utopisme total. Elle ne repose sur aucun fait, de plus elle contredit toute l'analyse marxiste de l'histoire comme histoire de la lutte des classes. On voit mal par quelle vertu intrinsèque le prolétariat échapperait à une loi historique jamais falsifiée: à savoir qu'un pouvoir ne s'abolit *jamais* lui-même.

Deuxièmement, cet espoir reposait sur l'idée d'une paupérisation continuelle du prolétariat, de son extension et de son universalité. Ainsi le prolétariat apparaissait-il comme la classe-en-soi appelée, par son dénuement même, à mettre fin à la société de classe et à établir «le véritable royaume de la liberté[25]». Cette position n'est pas rationnelle, elle relève d'un pur acte de foi.

Troisièmement la théorie marxiste des contradictions sociales minimise de manière radicalement

24. *Manifeste du Parti Communiste*, Pékin, Éd. en langues étrangères, 1977, p. 60. Je souligne.

25. *Le Capital*, L. 3, *op. cit.*, p. 742.

réductrice la multiplicité des pôles de contradiction. La lutte des classes économiques apparaît comme le démiurge de la réalité. Certes on argumentera que la lutte des classes n'exclut pas, bien au contraire, la reconnaissance des luttes de libération nationale, de la lutte contre l'oppression des femmes, etc., mais qu'elle s'en alimente plutôt. Fort bien. Seulement on devra admettre que la politique léniniste (qui organise la pensée de Marx) tend à *hégémoniser* ces luttes, à en *prendre la direction* et enfin à les *soumettre* à l'impératif catégorique de la révolution socialiste (i.e. sous la direction de la classe ouvrière). Cela découle de la conception marxiste de la détermination économique en dernière instance et de la hiérarchie des contradictions qui s'ensuit inévitablement.

Quatrièmement la philosophie marxiste comme philosophie de la totalité sociale, et théorique, implique la tentation d'une totalisation unilatérale des pratiques politiques (le parti communiste, avant-garde de la classe ouvrière et de ses alliés), et du champ théorique (le matérialisme historique, seule théorie scientifique de la société); or la réalité est multiplicité et les totalisations ne sont jamais que partielles.

Cinquièmement, le marxisme dans son ensemble, donc sa philosophie également, est idéologie (comme Gramsci l'avait reconnu). mais l'idéologie est «fausse conscience» nous apprend-t-il. Donc le marxisme est fausse conscience! On ne peut décréter «ad hoc» qu'il échappe aux règles dont il nous dit qu'elles sont universelles.

Un sur-matérialisme?

Faudrait-il sur cette trajectoire rejoindre les plus récentes positions d'un Dominique Lecourt qui en appelle à la constitution d'un sur-matérialisme qu'il

définit comme «... une philosophie ouverte sur son dehors qui enregistre le fait des différences existant entre les diverses pratiques sociales et qui intervient ouvertement pour faire «jouer» ces différences dans la théorie...[26]»? Cette nouvelle pratique de la philosophie «... ne serait pas la mise au point d'une «théorie» ou d'une «doctrine» qui agencerait contre la première une autre «machine» linguistique destinée à procéder à une unification idéologique opposée. Elle serait plutôt une «antimachine...[27]» Sa tâche serait de provoquer des effets de «bougé» sur l'unité et la cimentation des idéologies et des doctrines. Philosophie ouverte, au sens bachelardien, elle serait critique et déconstruction des prétentions impérialistes des pensées closes sur elles-mêmes.

Un nouveau communisme?

Faudra-t-il également, au-delà de sa défaite politique, retrouver les principes de l'autonomisme italien, tels qu'ils ont été théorisés par Antonio Négri dans sa lecture des *Manuscrits de 1857-1858*, y cherchant une force nouvelle? Ici l'antagonisme habite chaque repli de l'analyse; l'essentiel de Marx, nous dit-il, c'est la théorie de l'exploitation en tant qu'elle dévoile le fondement de la lutte de classe prolétarienne, la classe n'étant plus un en-soi mais *un projet* politique. Les «Grundrisse» nous restitue le projet marxien dans son ensemble: l'unité de la théorie et de la pratique face à l'imminence de la crise appelle à une autovalorisation de la classe ouvrière contre l'autovalorisation de la classe exploiteuse.

> Le critère du «vrai dans la pratique» redonne à la méthodologie matérialiste et dialectique toute sa dimension de

26. D. Lecourt, *L'Ordre et les Jeux*, Paris, Grasset, 1981, p. 214.

27. *Ibid.*, p. 215.

subjectivité, d'ouverture, de fondement que nous avions déjà soulignée à propos du concept de «différence»[28].

Libération des possibles, réappropriation, inventions, jouissance: avec la destruction de la rationalité capitaliste, le travail ne s'empare d'aucun pouvoir, le travail est détruit. Est-ce là un nouvel espoir, un nouvel utopisme, ou le chant du cygne d'un ancien *credo*?

> Le pouvoir ouvrier n'est pas le renversement du pouvoir capitaliste; même formellement. Le pouvoir ouvrier est la négation du pouvoir du capital, il est la négation du pouvoir centralisé et homogène de la bourgeoisie, des classes politiques du capital. *C'est la dissolution de toute homogénéité*. Le schéma méthodologique «pluriel», multilatéral, triomphe. On ne peut appuyer sur la subjectivité libérée un schéma de fonctionnement de la réalité sociale qui soit uniforme et aplati[29].

Est-ce vraiment ici de «pouvoir ouvrier» dont il est question, ou n'est-ce pas plutôt que la classe ouvrière se voit chargée, à nouveau, de tous les espoirs d'une société différente? Transition plutôt qu'utopie, primat de la négativité, autonomie/autogestion/autodissolution: c'est là le nouveau vocabulaire d'une révolte sociale axée sur le fractionnement des pouvoirs, sur la multiplication des foyers de revendication, sur les «*révolutions moléculaires*[30]», et non celui du trop célèbre «centralisme démocratique» qui fut au principe de toutes les révolutions socialistes-étatiques. Voilà où nous mène cette réflexion.

28. A. Négri, *Marx au-delà de Marx*, Paris, C. Bourgois, 1979, p. 100.

29. *Ibid.*, p. 262. Je souligne.

30. F. Guattari, *La Révolution moléculaire*, Paris, U.G.E., 1977, 397 p. (10/18 n° 1371).

En guise de conclusion

Notre intervention peut se lire comme un plaidoyer anti-dogmatique. Une attitude véritablement critique ne peut avoir de bornes; il faut pratiquer à nouveau le doute systématique, cultiver un scepticisme serein. Relire Marx avec une volonté iconoclaste qui soit recherche de vigueur, de fécondité; qui soit quelque chose d'autre que le respect talmudique du *Texte*, que la rétrojection anachronique de ce qui est mort avec son époque; de ce qui, au regard de Marx lui-même, devait perdre peu à peu de sa vérité avec le temps. Il faut maintenir appliquer au système qu'est devenue la philosophie marxiste ce qui est à son fondement même, la raison dialectique, comme la conviction que «toute forme faite n'est que configuration transitoire». Car en effet, écrivait Marx: «c'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité, et la puissance de sa pensée, dans ce monde et pour notre temps[31]». Dans ce monde, et pour notre temps!

31. Deuxième thèse sur Feuerbach, *op. cit.*

Femme et philosophie au Québec[1]

Christiane Gohier

Du Groupe de Recherche sur les théories de l'égalité à l'Université de Montréal

1. Le texte présenté ici est la version remaniée d'une communication donnée au XVII[ième] Congrès Mondial de Philosophie, en août 1983, dans le cadre d'un panel organisé par la Société de philosophie du Québec portant sur la question de la femme et de la philosophie au Québec.

En guise d'introduction...

Ce manuel de philosophie, l'auteur a voulu le faire bref, à caractère pédagogique et d'esprit thomiste. La raison? C'est qu'il vous le destinait, Normaliennes du cours académique. Or, pour vous, le temps consacré à la philosophie, est bien limité: à peine au cours de l'année, le professeur vous donnera-t-il cinquante leçons; or, pour vous, Normaliennes, professionnelles de l'enseignement primaire, *votre curiosité s'intéresse peu à l'aspect métaphysique de ces études*, mais beaucoup à leurs révélations pédagogiques. En effet, puisque la philosophie donne les raisons profondes en tout genre de savoir, le pédagogue est justement curieux d'y apercevoir les sources de l'art d'enseigner; or, pour vous, Normaliennes qui serez demain institutrices, femmes ayant charge d'âmes pour Dieu, *il importe que, dans cette étude ainsi qu'en toute autre, votre soin premier soit d'accroître la flamme pieuse de votre cœur plus que l'illumination froide de votre entendement*[2]. (souligné par nous).

2. Abbé S. Corbeil, *La Normalienne en philosophie et aux sources de la pédagogie*, Montréal, Typ. Institution des sourds-muets, 1914, p. 3.

On ne peut parler de la philosophe québécoise sans parler de la triple acculturation dont elle fut jusqu'à tout récemment l'objet, en tant que femme, philosophe et québécoise. Pour arriver à cerner sa propre identité, elle dut, en effet, d'abord faire le constat de sa situation de colonisée culturelle dans les trois lieux qui pourtant la définissaient: celui de la féminité, celui de la pensée, enfin, celui de la nationalité.

Dur constat d'un triple *échec à être*, à être maître de soi. En tant que femme d'abord, économiquement et socialement assujettie à l'homme; en tant qu'intellectuelle ensuite, tributaire du discours d'une civilisation occidentale de type patriarcal. En tant que québécoise enfin, culturellement colonisée par la mère patrie, cherchant sa voix entre le Français et l'Anglais, entre la France et les États-Unis.

Noire vision, me dira-t-on de la situation de la femme en philosophie au Québec. Non pas, pourtant, puisqu'elle est *constat historique* du triple échec à être, et le constat initie un processus de conscientisation qui permet la transgression. Quelle est aujourd'hui, en 1983, la situation de la femme philosophe québécoise, voilà ce qu'il importe maintenant de voir.

En tant que femme, son destin est lié à celui, plus global, de la communauté des femmes dans la société occidentale de type industriel. Or, c'est un fait bien connu maintenant que la révolution industrielle a rendu possible la révolution féministe en permettant l'investissement de l'économique par la femme, qui, de ce fait, a acquis une reconnaissance sociale égale à celle de l'homme. Cette affirmation suppose une équation entre le rapport à l'économique et l'accréditation sociale de l'individu. Elle repose sur une constatation d'ordre général qui résulte de l'analyse des différents types de sociétés que l'on retrouve dans l'histoire de l'humanité.

Une étude des différentes configurations sociétales s'appuyant sur des données anthropologiques[3] permet en effet de dégager une constante de type structurel: toutes les sociétés qui reconnaissent à la femme un statut juridique et social égal à celui de l'homme sont des sociétés dans lesquelles la femme investit l'économique ou, en d'autres termes, participe à la production. Sa participation à la production dépend du mode de production de la société et varie selon le type de société: société de type chasse et cueillette, horticole et agricole (sans culture intensive), pastorale ou industrielle.

Dans les sociétés pré-industrielles à tendance égalitaire, la femme participe à la production par sa double fonction de productrice et de reproductrice. Elle participe en effet aux travaux de cueillette et d'horticulture, par exemple, mais elle fournit *également* la main-d'œuvre nécessaire à la réalisation des travaux dans un univers non mécanisé où le seul instrument de travail demeure l'utilisation de la force manuelle, accrue par l'augmentation du nombre de travailleurs garantie par la fécondité maternelle.

La société de type industriel se distingue de celles qui l'ont précédée par la mécanisation du travail rendue possible grâce aux développements technologiques. La force physique qui caractérisait le travailleur dans les sociétés de type agricole avec culture intensive par

3. Voir plus particulièrement l'étude de M. Kay Martin et Barbara Voorhies, *Female of the species*, New York and London, Columbia University Press, 1975 et l'article de Tanner, Nancy, «Matrifocality in Indonesia and Africa and among Black Americans» in *Woman culture and Society*, edited by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, Stanford, California, Stanford University Press, p. 129 à 156.

La lecture historique des rapports entre le rôle socio-économique de la femme et le concept d'égalité exposée ici est une thèse que j'ai élaborée à partir des données fournies par les deux ouvrages précités.

exemple, excluant la femme du champ de la production, est remplacée par la force mécanique. La femme peut ainsi participer à tous les travaux à titre de productrice extra-domestique. La société industrielle reposant sur la production effrénée de biens de consommation requiert la participation de la femme à la production, mais en tant que force de travail asexuée et non pas en tant que force de travail sexuée dont la spécificité serait la fonction de reproduction.

La division sexuelle des tâches n'est plus rentable dans les sociétés industrielles complexes. Hommes et femmes sont des travailleurs interchangeables qui doivent pouvoir remplir toutes les fonctions. Le passage de la société agricole de type patriarcal à la société industrielle s'est donc accompagné de la revendication, par la femme-productrice, de droits et privilèges sociaux et économiques égaux à ceux de l'homme. L'avènement de la société post-industrielle ou programmée, société du savoir informatisé, vient renforcer cette tendance égalitariste dans la reconnaissance de producteurs équivalents, qu'ils soient de sexe masculin ou féminin. De sorte qu'en cette fin du XXième siècle, il faut tenir le discours de l'égalité sur la question du rapport homme /femme et non plus celui de la domination.

La révolution féministe a entraîné des conséquences sur le plan culturel: l'intellectuelle est née institutionnellement, et après avoir envahi le lieu du savoir, elle revendique maintenant la maîtrise du discours au même titre que son homologue masculin. Mais quel sera la teneur du discours de la femme? Quel sera son impact dans l'édifice théorique du savoir? Voilà la question que se pose la philosophe et, plus généralement, l'intellectuelle québécoise. Après avoir identifié et dénoncé l'idéologie patriarcale, trame de fond occultée, comme il se doit, du discours savant, elle se

demande quels seront ou quels devront être les nouveaux paradigmes du discours théorique.

Ce questionnement des intellectuelles, nous le retrouvons ici au Québec autant chez les philosophes que chez les sociologues: je me réfère ici au numéro de février '81 de *Phi Zéro*[4] portant sur la femme et la philosophie ainsi qu'au numéro d'octobre '81 de *Sociologie et Sociétés* ayant pour thème «Les femmes dans la sociologie[5]»; l'historienne Micheline Dumont le fait également sien dans son article «Histoire: mot féminin» publié dans le numéro de juin '83 de la revue *Liberté*[6].

Il ne faut pas s'étonner du fait que ces interrogations soient si récentes. Elles sont le fait et l'aboutissement d'une tradition intellectuelle féminine qui n'a vu le jour ici au Québec qu'au XXième siècle. Yvan Lamonde dans *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*[7] nous rappelle en effet que les premiers cours de philosophie dispensés aux femmes au Québec l'ont été en 1909 seulement, à la fondation de l'École d'enseignement supérieur pour les jeunes filles. Ces cours étaient dispensés par deux religieuses, seuls professeurs féminins de philosophie sur une population totale de 212 professeurs de philosophie. Aucune trace de professeur féminin avant cette date, le corps professoral étant composé exclusivement d'hommes, ecclésiastiques pour la plupart.

4. *Phi Zéro*, revue d'études philosophiques, «Femme et philosophie», vol. 9, n° 2, février 1981, département de philosophie, Université de Montréal.

5. *Sociologie et Sociétés*, «Les femmes dans la sociologie», vol. XIII, n° 2, octobre 1981, P.U.M.

6. Micheline Dumont, «Histoire: mot féminin», *Liberté*, n° 147, vol. 25, n° 3, juin 1983, p. 27 à 33.

7. Yvan Lamonde, *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*, Montréal, HMH, 1980, p. 200-202.

Ces ecclésiastiques, thomistes convaincus, comme nous l'avons vu avec l'abbé Corbeil, terminaient leur apprentissage intellectuel, comme à peu près tous les intellectuels de l'époque, par un séjour «outre-mer». Ils en revenaient imprégnés d'une culture française qu'ils transmettaient avec toute l'assurance de ceux qui croient détenir le monopole de la vérité.

La révolution tranquille, dans les années '60, a marqué par ses réformes en éducation la première étape de l'autonomisation de la pensée québécoise. Le penseur québécois des années '80 est un penseur culturellement indépendant qui, plutôt que de se sentir partagé entre deux langues et entre deux continents, assume la double culture qui fait de son territoire la plaque tournante entre l'Europe et l'Amérique. Le Québécois n'est pas le bâtard de la culture française; il est l'enfant métissé de l'Amérique et de l'Europe.

Cette digression sur l'identité culturelle du Québécois peut paraître hors propos ici. Elle a au contraire tout à voir avec le troisième volet de l'acculturation de la philosophe québécoise: celui de sa nationalité. La philosophe québécoise participe en effet de l'identité culturelle de sa communauté d'appartenance et elle ne pouvait être penseur indépendant que dans une société culturellement autonome.

C'est le propre de la pensée colonisée de *dire l'Autre*. C'est le propre de la pensée qui est dans le processus de décolonisation de *se dire*, pour marquer la différence. C'est le propre d'une pensée culturellement autonome *de dire* enfin simplement et de produire un texte original.

Nous avons vu qu'en tant que femme et en tant que Québécoise la philosophe d'ici avait accédé à la maîtrise de soi. Mais qu'en est-il de son statut de penseure? Quel sera la teneur de son texte?

Nous avons parlé plus tôt des interrogations de l'intellectuelle québécoise quant au cadre discursif qu'elle devrait élaborer à l'intérieur du champ des constructions théoriques. Elle s'interroge sur la teneur méthodologique et théorique des champs discursifs qu'elle investit: Comment écrire l'histoire au féminin? Quelle sera la teneur du discours sociologique tenu par les femmes? Y a-t-il une telle chose qu'une théorie philosophique féminine par opposition à une théorie philosophique masculine?

Question éminemment philosophique, puisqu'elle renvoie à la question ontologique de l'être-femme. Il faut en effet d'abord poser la question de l'essence de la femme pour pouvoir fonder sa spécificité discursive. Nous voici au cœur du vieux débat nature/culture. Débat qui, quant à nous, n'a plus sa raison d'être après les enseignements de l'anthropologie, de l'ethnologie, de la sociologie, qui nous ont appris la relativité d'une nature humaine définie par un cadre socio-historique toujours changeant.

La nature humaine est morte, et avec elle la métaphysique. La nature humaine est morte: tant mieux, car elle avait figure d'homme. La nature humaine est morte: la femme est née. La femme? Quelle femme? La femme en tant qu'être humain ayant droit de parole sur la place publique, en tant qu'être maître de son discours. Ce qu'elle sera spécifiquement? L'Histoire le dira en *temps et lieux*. Mais c'est à travers le texte que l'Histoire prend la parole. C'est à travers son texte que la femme prendra corps.

Le voilà établi le rapport de la femme et de la philosophie au Québec. La philosophe québécoise est penseure autonome, elle est théoricienne de la philosophie et en tant que telle, elle se doit simplement d'investir le discours philosophique. Le fait de son questionnement

sur son rapport au théorique produira peut-être un autre discours, une autre méthode, une autre grille d'analyse; le discours de demain sera peut-être le discours androgyne de la communauté des hommes et des femmes... L'avenir le dira; mais il faut d'abord que la femme écrive son texte avant d'en faire l'exégèse.

Elle doit, en tant que philosophe, dire le fait philosophique dans ce XXième siècle où la philosophie menace d'être reléguée au rang d'études anciennes. Elle doit, en tant que philosophe, légitimer l'existence du discours philosophique, dire son objet spécicique par rapport à celui des sciences humaines.

Son texte pourrait s'écrire comme suit:

La philosophie, en cette fin du XXième siècle, doit tenir le discours de l'épistémologie et de l'interdisciplinarité, si elle ne veut pas rester lettre morte, métaphysique stérile. Elle doit dire sa raison d'être dans ce siècle de l'audio-visuel, dans ce siècle de l'image, où l'écriture, mémoire du temps, est remplacée par l'audiovisuel, cette mémoire de l'espace qui fixe l'image, ce témoin de l'instant[8]. Cette ère de l'image-espace, on pourrait l'appeler l'ère de la *synchronie synthétique* ou de la *naissance du moment comme mort du temps*.

Or, le discours philosophique est discours argumentatif, il est lié à l'écriture qui fixe l'ordre des arguments; il ne peut pas prendre la voie de l'informatisation qui est la voie réservée au discours dans l'ère de la synchronie synthétique. Le discours informatisé est celui de l'information sériée, il n'est pas le discours de la spéculation.

8. Sur cette question de l'inscription de l'audio-visuel au XXième siècle comme mode de communication privilégié par rapport à l'écriture, voir l'article de Jacques Godbout, «Des peuples heureux» paru dans *Liberté*, n° 147, juin 1983.

La réflexion se pose dans le temps. Elle a besoin des réseaux pluriels et parallèles du cerveau pour tracer son chemin. La structure binaire dualiste de l'ordinateur, enfant pauvre de la logique classique, ne peut pas inclure le Tiers ou les autres possibles. Comment le cerveau électronique pourrait-il concevoir les autres mondes?

L'Écriture ne s'épuise jamais. Elle génère toujours des enfants d'une autre façon, des rejetons néologiques. L'Image, elle, s'épuise dans l'instant, elle est la belle phalène du moment. Elle s'imprime en couleurs sur nos sentiments, elle parle moments. Mais, qui, alors, nous parlera du temps? Que deviendrons-nous si nous ne savons pas qui nous sommes? Des narcisses de l'éphémère?

La philosophie doit dire, continuer à dire le périple de l'homme et surtout les enseignements qu'il en tire. Elle doit actualiser ce trait originaire qui fait d'elle la fille de la cité. Le discours argumentatif est né du débat public des affaires concernant la communauté des hommes, dans la cité grecque. Il est génériquement lié à l'exercice public de la raison critique dans la *polis*, et à la réappropriation, par les Grecs du Xième siècle, de l'écriture, cet outil essentiel à l'exposition, au débat et au développement de l'ordre des raisons.

La philosophie doit renouer avec ce caractère, qui fait sa spécificité, d'être le lieu privilégié de la discussion et de la publicité[9]. Elle doit marquer le temps du sceau indélébile de l'inscription textuelle des changements et des transformations que connaît la cité, dont l'investissement par la femme de l'espace public.

9. Le concept de publicité revêt ici l'acception qu'en donne Habermas dans *L'espace public*, soit l'investissement de l'espace public ou la publicisation des questions concernant la communauté.

La philosophie doit continuer à dire, à écrire l'être humain, car, que chaut-il à l'héritier de l'Histoire d'occuper l'espace, si sa voix se perd derrière le mur du son?

Une douloureuse théorie du plaisir

Philippe Thiriart

Professeur au département de psychologie
du Cégep Édouard-Montpetit

L'insatisfaction humaine

Pourquoi nos plaisirs sont-ils si fugaces? Souvent je me désole lorsque je termine un mets de choix dont je disposais en quantité limitée. Je regrette de ne pouvoir continuer à en manger. Par contre, si j'en dispose en grande quantité, je continue à en manger et je ressens simultanément le plaisir de continuer, la crainte d'arrêter et la nausée qui s'annonce. En continuant à manger, le plaisir que m'apporte chaque bouchée diminue et l'annonce de la nausée s'accroît, pourtant je continue souvent parce que la crainte du manque s'accroît, elle aussi. Finalement bien sûr, tout a une fin et je quitte la table le ventre ballonné, alourdi par mes excès, vaguement nauséeux, et me reprochant une fois de plus le peu de maîtrise de mes comportements. Ce que je vis pour la nourriture de choix, la majorité des fumeurs l'éprouvent pour la cigarette et plusieurs personnes le ressentent avec l'alcool.

Le plaisir sexuel d'un homme est si court: à peine l'a-t-il éprouvé qu'il peut regretter sa disparition. À un niveau plus émotif, comment se fait-il que tant d'hommes se détournent de leur partenaire d'occasion après en avoir joui? On a attribué cette sorte de rejet à une morale culpabilisante, mais la libération des mœurs n'a pas diminué le phénomène. Dans l'univers des bars pour célibataires, l'acte sexuel est suivi très souvent par une forme de rejet plus ou moins subtil de la personne de l'autre, par un refus d'intimité humaine. Une amitié entre un homme et une femme peut être gâchée par des rapports sexuels.

Comment se fait-il que nos plaisirs ne soient pas entiers? Comment se fait-il que, sitôt éprouvés, ils semblent nous échapper? Comment se fait-il qu'ils soient trop souvent suivis d'une forme de malaise? Est-ce la faute d'une religion culpabilisante? Est-ce la faute d'une société répressive? Sans doute en partie. Mais ne serait-il pas aussi possible que nous soyons *biologiquement* construits pour que nos plaisirs soient fugaces, pour qu'un excès de plaisir soit naturellement pénalisé afin de nous inciter à plus de modération? Une telle éventualité est décevante pour nous qui espérions trouver la clé du plaisir sans mélange, de la vraie satisfaction et du bonheur constant. Néanmoins, des recherches récentes en psychophysiologie suggèrent fortement que nous ne sommes pas faits *pour* jouir. Nous serions plutôt construits pour agir et, dans cette perspective, le plaisir et le bonheur ne seraient que des instruments utilisés pour notre action et notre survie.

Voici le plan du texte qui suit. Nous allons d'abord voir l'essentiel de la théorie des processus antagonistes qui permet de penser que nous ne sommes pas faits pour jouir. Puis, plusieurs exemples portant sur des humains sont présentés. Nous analyserons assez en

détail des expérimentations effectuées avec des animaux pour bien comprendre les fondements de la théorie. Nous aboutirons à une conception évolutionniste de l'humain que nous comparerons à celle du philosophe grec Épicure. Nous conclurons en considérant l'être humain comme plus compulsif que libre et en considérant l'insatisfaction comme base de l'action soutenue.

La théorie des processus antagonistes

Des recherches récentes en psychophysiologie ont mis en évidence un mécanisme naturel pour limiter nos plaisirs et même les transformer en déplaisirs (Richard L. Solomon, 1977 et 1980). À l'inverse, ce mécanisme peut transformer la souffrance de l'effort en jouissance. Paradoxalement, c'est sur ce mécanisme motivationnel que reposeraient aussi bien la boulimie, la dépendance à l'égard des drogues et l'attachement amoureux à long terme, que le dépassement sportif, la recherche soutenue du pouvoir ou du savoir, ainsi que l'ambition capitaliste. C'est ce que soutient la théorie de l'acquisition motivationnelle basée sur des processus antagonistes (Opponent-Process Theory of Acquired Motivation ou OPTAM).

D'après cette théorie OPTAM, nous acquérons de nouvelles motivations dans la vie à partir de l'interaction antagoniste de deux processus affectifs et physiologiques. Si la mise en branle d'un premier processus 'a' nous apporte du plaisir ou de la satisfaction, un second processus 'b' à connotation affective inverse se déclenche progressivement. Réciproquement, si un processus 'a' nous apporte de la souffrance, un processus 'b' se met progressivement en action et limite cette souffrance. De plus, lorsque la stimulation qui a mis en branle le premier processus, s'arrête, celui-ci s'inter-

rompt presqu'aussitôt, alors que le second processus continue à opérer un certain temps (Voir la figure 1).

Figure 1: Les processus 'a' et 'b' sous-jacents lors des premières stimulations.

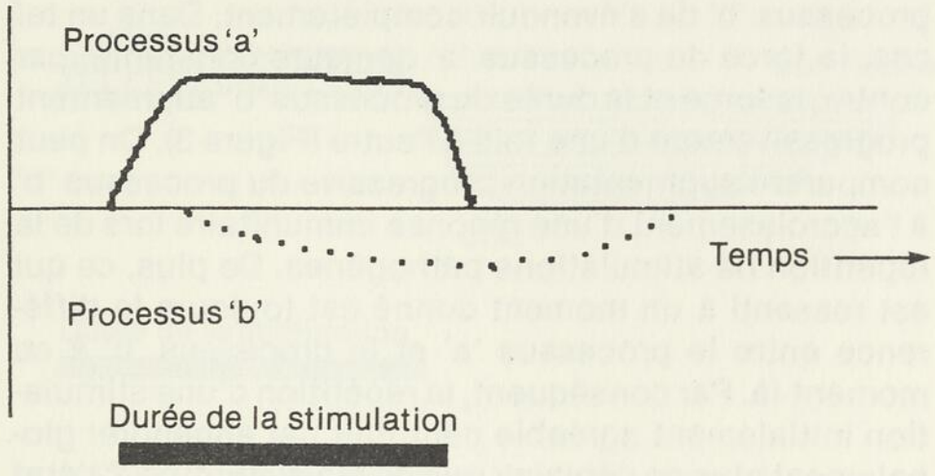
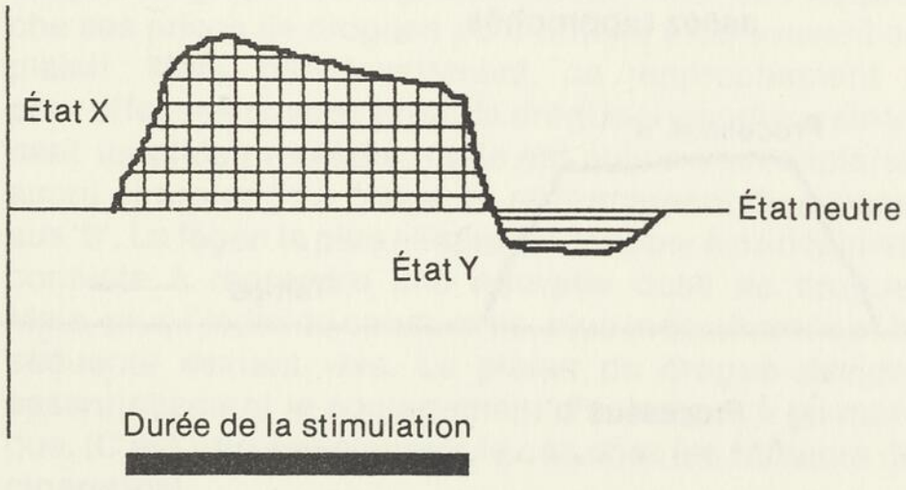


Figure 2: Les états affectifs X et Y résultants de la différence entre les processus 'a' et 'b' (lors des premières stimulations).



Supposons qu'une stimulation quelconque nous apporte un plaisir. Dès qu'elle s'arrête, un certain

déplaisir peut être éprouvé alors que le processus antagoniste continue à opérer (l'état Y dans la figure 2). Cette situation se présente davantage lorsque la stimulation qui provoque le plaisir a été répétée plusieurs fois à des intervalles de temps qui ne permettaient pas au processus 'b' de s'évanouir complètement. Dans un tel cas, la force du processus 'a' demeure constante; par contre, la force et la durée du processus 'b' augmentent progressivement d'une fois à l'autre (Figure 3). On peut comparer l'augmentation progressive du processus 'b' à l'accroissement d'une réponse immunitaire lors de la répétition de stimulations pathogènes. De plus, ce qui est ressenti à un moment donné est toujours la différence entre le processus 'a' et le processus 'b' à ce moment-là. Par conséquent, la répétition d'une stimulation initialement agréable peut finir par engendrer globalement plus de déplaisir que de plaisir (Figure 4; l'état Y couvre plus de surface que l'état X).

Figure 3: Les processus 'a' et 'b' sous-jacents après plusieurs stimulations répétées à intervalles assez rapprochés.

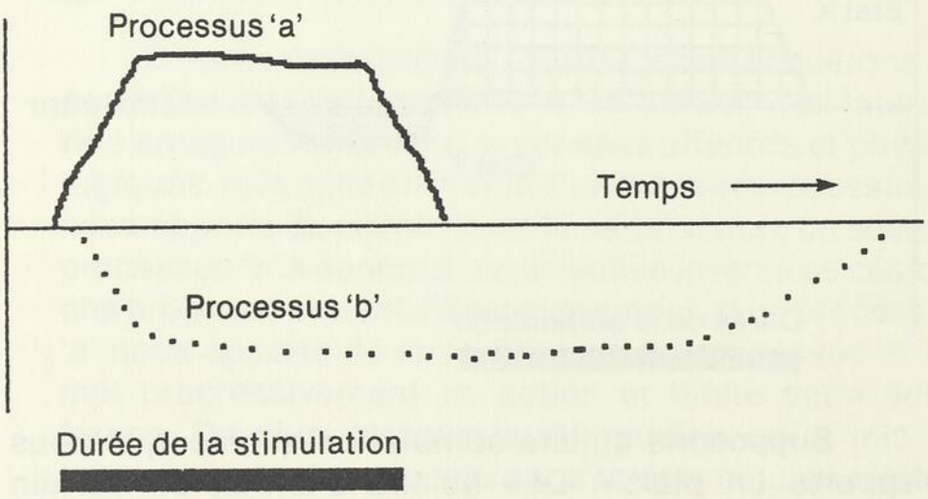
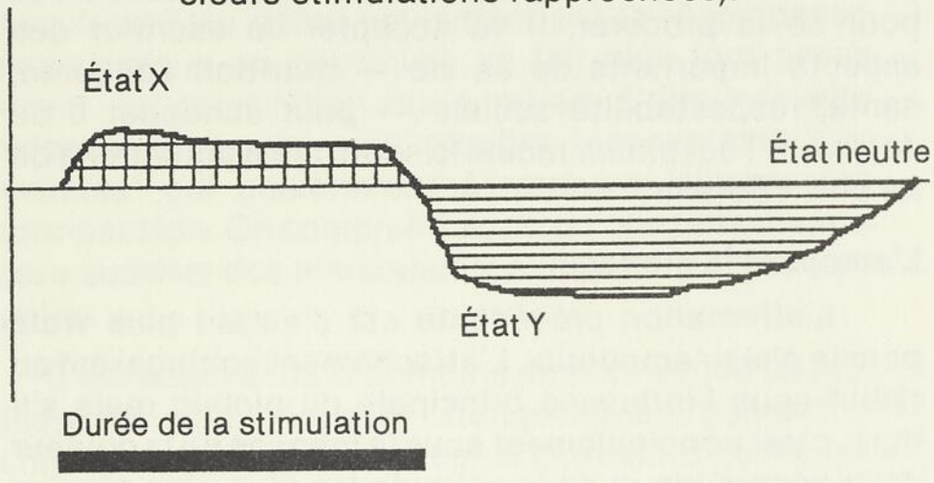


Figure 4: Les états affectifs X et Y résultants de la différence entre les processus 'a' et 'b' (après plusieurs stimulations rapprochées).



C'est bien ce que nous pouvons observer lors de consommation de drogues (caféine, nicotine, alcool, sucre, etc.). Au début, lorsque l'individu espace suffisamment ses prises de drogues, il en retire un net plaisir suivi d'un léger déplaisir, limité dans le temps, quand la drogue n'agit plus. Progressivement, l'individu rapproche ses prises de drogues pour obtenir plus souvent ce plaisir. Mais, paradoxalement, ce rapprochement a pour effet que chaque prise de drogue engendre maintenant un plaisir moindre, mais est suivie d'un déplaisir accru et prolongé à cause du renforcement du processus 'b'. La façon la plus simple d'échapper à ce déplaisir consiste à reprendre une nouvelle dose de drogue. Mais, plus l'individu consomme, plus la souffrance subséquente devient vive. Le plaisir du drogué devient essentiellement le soulagement d'échapper à un manque. (C'est particulièrement le cas chez les fumeurs de cigarettes).

Ainsi, l'individu a acquis une nouvelle motivation: échapper au déplaisir plutôt que rechercher le plaisir. Et

cette nouvelle motivation est nettement plus puissante que la première. Si la drogue est coûteuse et rare, le drogué va consacrer une grande partie de ses ressources pour se la procurer. Il va accepter de sacrifier des aspects importants de sa vie — nutrition adéquate, santé, respectabilité sociale — pour échapper à ce déplaisir. Tout plaisir recèle la souffrance potentielle de ne plus l'obtenir.

L'amour et le mariage

L'affirmation précédente est d'autant plus vraie pour le plaisir amoureux. L'attachement conjugal est au début sous l'influence principale du plaisir; mais s'il dure, c'est principalement sous la menace de la douleur de la séparation et de la solitude (en plus bien sûr des facteurs socio-économiques: pression de la parenté, économie de vivre à deux, coût d'un divorce). «L'extase et la passion qui nous emportent au début d'un amour sont condamnés à disparaître. Mais en cas de séparation, même lorsque l'extase et la passion n'existent plus, le manque se fait sentir. C'est ce que nous appelons la solitude» (Richard Solomon cité par John Leo, 1980).

Ce sont les sociétés capitalistes avancées (ou socio-capitalistes) qui acceptent que l'amour-passion soit une raison suffisante de se marier (Edward Shorter, 1977). Mais que fait-on une fois qu'il a disparu? Si les deux époux ont des affinités, ils auront développé un lien de compagnonnage, une forme d'amitié et de solidarité. Mais ce lien peut paraître terne comparé à l'espoir de retrouver l'amour-passion ailleurs, d'autant plus que c'est le processus 'b' de déplaisir qui contrôle souvent la relation présente. En effet, des recherches — effectuées indépendamment de la théorie qui nous occupe — montrent qu'au début d'une relation amoureuse réciproque chaque partenaire a un grand pouvoir

de renforcer positivement l'autre (Elliot Aronson, 1971). À la longue, chaque partenaire acquiert un nouveau pouvoir: celui de punir l'autre. Le contrôle réciproque qui se faisait au début seulement par la récompense (psychologique ou physique), se fait plus tard assez souvent par la punition ou le retrait. Cette nouvelle ambiance conjugale peut paraître inacceptable aux 'idéalistes' qui chercheront à retrouver ailleurs cet amour-passion. On comprend aussi qu'une telle théorie puisse susciter des résistances: elle nous ôte bien des espoirs.

C'est aussi dans le domaine amoureux que se produisent les plus fréquents changements d'humeur. Il est malheureusement assez banal que celui ou celle qui nous envoûtait, nous énerve souvent par la suite après que nous en ayons obtenu les plus grands plaisirs et la disponibilité prolongée et assurée. De manière plus générale, bien des changements d'humeur inexpliqués pourraient résulter de la répétition d'une émotion donnant naissance à son contraire. Nous aurions là une clé de l'apparente imprévisibilité humaine.

L'effort, le plaisir et le manque

La théorie des processus antagonistes permet aussi de rendre compte de ce que les Américains appellent des addictions[1] positives. Le terme 'addiction' signifie le fait d'avoir acquis un type de comportement que l'individu se sent contraint de répéter à intervalles plus ou moins rapprochés. Le terme 'positif' signifie que la répétition de ce comportement a des effets biopsychosocialement positifs dans la vie de l'individu. Un comportement qui implique à son début de l'effort et

1. Nous apprenions tout récemment que 'addiction' peut se traduire par 'assuétude'.

du déplaisir, peut procurer un fort plaisir après un certain nombre de répétitions *réussies*. L'individu développe ainsi un besoin de répéter cet effort, d'abord pour obtenir le plaisir, ensuite aussi pour ne pas en être privé.

Prenons comme exemple l'euphorie du coureur de longue distance. Le magazine *Runner's World* lui-même a reconnu à plusieurs reprises que le coureur 'engagé' se sent régulièrement fatigué entre ses entraînements (Dan Markowitz, 1984). Ce n'est donc pas avec un enthousiasme fougueux qu'il entame un nouvel entraînement. Mais après un certain temps d'effort, la fatigue semble s'amenuiser et est parfois remplacée par du plaisir. Et c'est après l'effort, sous la douche et dans les heures qui suivent immédiatement, que presque tous ressentent un plaisir affectif marqué.

On pourrait supposer que ces coureurs se mettent en action pour obtenir ces quelques heures de plaisir affectif qui contrebalancent largement la lassitude du reste de la journée. Si cette hypothèse était correcte, comment devraient réagir ces coureurs lorsqu'ils ne peuvent plus pratiquer leur sport, par exemple à cause d'une blessure? Après une déception initiale, ils devraient rapidement retrouver leur équanimité, d'autant plus qu'ils se reposent. Eh bien! ce n'est pas le cas. Pendant des semaines, la plupart de ces coureurs réagissent comme des drogués sevrés de leur drogue. Ils déprimment, s'énervent, se supportent mal et sont, somme toute, malheureux. En conclusion, ce qui ramène le coureur compulsif jour après jour sur les routes serait autant la menace d'une insatisfaction que la recherche d'une satisfaction. À nouveau, tout plaisir recèle en lui la crainte de ne pas l'obtenir.

Voici une autre observation qui va dans le même sens. Dans les années 1960, le psychologue Seymour Epstein de l'Université du Massachusetts a étudié des

parachutistes. Lors de leurs premiers sauts, ils ressentent de l'anxiété avant le saut, de la terreur durant le saut (en chute libre) et du soulagement après le saut. Par contre, les parachutistes chevronnés ressentent de l'impatience avant le saut, de l'excitation et des frissons durant le saut et de l'euphorie après le saut. Un processus 'b' s'est donc développé avec l'expérience. De plus, certains parachutistes chevronnés deviennent sévèrement affectés lorsque le mauvais temps les empêche de sauter. Epstein dit que cette réaction indique une 'addiction' au parachutisme (John Leo, 1980).

Le principal promoteur de la théorie des processus antagonistes s'appelle Richard Solomon. Durant la seconde guerre mondiale, il vécut un renversement affectif semblable. Le gouvernement l'avait envoyé au terrain d'aviation militaire de Laredo au Texas. Il devait contribuer à la mise au point de nouveaux viseurs pour une mitrailleuse air-air d'un demi-pouce de calibre (dont les balles ont un diamètre de 1,27 centimètre). «Au début, j'étais terrifié», dit-il. «On colportait des histoires de mitrailleuses explosant dans les mains des gens. Mais après un certain temps, je me mis à aimer ce genre de frissons. J'emportais la mitrailleuse dans le désert pour tirer sur des serpents à sonnettes. Cette expérience m'a finalement laissé un bon souvenir de la seconde guerre mondiale.» Ainsi, l'effroi initial avait laissé place à des frissons agréables (John Leo, 1980).

Une récente recherche (Jane Allyn Piliavin et autres, 1982) montre que les personnes qui donnent fréquemment du sang à la Croix-Rouge, en tirent progressivement plus de plaisirs.

Les partisans de la théorie

Une trentaine de chercheurs américains en psychologie considèrent que la théorie des processus

antagonistes permet d'expliquer les comportements compulsifs et un aspect important de la relation entre le plaisir et la douleur. Bien que la théorie soit supportée par plusieurs expérimentations effectuées sur des animaux de laboratoire et par de nombreuses observations sur les humains, elle va à l'encontre de notre profonde aspiration à séparer le plaisir et la douleur, la satisfaction et l'insatisfaction, ultimement le bonheur et le malheur! N'avons-nous pas tous déjà rêvé de plaisir sans mélange? De vraie satisfaction et de bonheur éternel?

Même le promoteur de la théorie OPTAM, Richard L. Solomon (62 ans en 1980), chercheur et professeur de psychologie à l'Université de Pennsylvanie, semble parfois douter de son œuvre. Il déclarait à un journaliste du *Time*: «J'en doute parfois moi-même. D'une certaine manière, je souhaiterais que quelqu'un puisse prouver qu'elle est fausse.» Cette hésitation n'empêche pas que la théorie ait gagné le respect des chercheurs en psychologie. Richard Herrnstein de l'Université Harvard la considère comme très prometteuse et en envisage de futures applications dans le traitement des drogués.

(Le lecteur qui veut éviter de s'attarder à des considérations techniques et expérimentales, peut sauter par dessus la prochaine section. En allant directement à la section: *La logique biologique des processus antagonistes*, il suivra l'argumentation principale de ce texte.)

Les fondements expérimentaux des processus antagonistes

Richard Solomon a obtenu un baccalauréat à l'Université Brown en 1940. Il alla chercher son doctorat après la guerre et il enseigna ensuite 13 années à Harvard avant de déménager à l'Université de Pennsylvanie en 1960. Quels sont les résultats expérimentaux qui lui

ont permis de concevoir une théorie faisant appel à des processus affectifs antagonistes (Richard L. Solomon, 1977 et 1980)? Plusieurs expérimentations, effectuées par lui et par d'autres chercheurs, donnaient des résultats qui ne correspondaient pas aux prédictions formulées à partir de certaines conceptions théoriques alors en vigueur. Ces conceptions prédisaient les réactions suivantes: «Lorsque des animaux de laboratoire reçoivent des chocs électriques douloureux, modérés, à des intervalles de temps réguliers et assez espacés, ils devraient y réagir de manière constante, c'est-à-dire en émettant des réponses comportementales et physiologiques semblables d'une fois à l'autre.» Mais ce ne fut pas le cas. Avec les répétitions, les animaux toléraient mieux les chocs électriques. Ils réagissaient plus faiblement sur le plan émotionnel.

La fréquence cardiaque constitue un indice important de la réaction émotionnelle. Un chien subit un choc électrique sur ses pattes arrières pendant dix secondes. Le cœur qui battait initialement autour de 110 à la minute, bondit à 200 en quelques secondes. Mais il se met déjà à ralentir avant que le choc électrique soit arrêté. Dès que la stimulation électrique est arrêtée, la fréquence cardiaque baisse rapidement au-dessous de la normale. Dix secondes après la fin du choc, elle avoisine 90, puis elle remonte progressivement à son niveau de départ (110) qu'elle retrouve après quelques dizaines de secondes.

Il est remarquable que le cœur batte moins vite que la normale après que la stimulation électrique se soit arrêtée. Comment expliquer ce phénomène? Une première explication consisterait à concevoir qu'un seul processus soit à l'œuvre. Un seul ensemble neural réagirait par hyperexcitation au choc électrique. Par saturation ou fatigue, il se mettrait à faiblir un peu

durant la fin de la stimulation. Dès que la stimulation serait arrêtée, cet ensemble neural rebondirait dans une phase réfractaire d'hypoexcitation pour finalement revenir à son niveau normal. Une fois que cet ensemble neural isolé serait revenu à son niveau de base, il serait dans la même situation qu'avant le premier choc. Au choc suivant, il réagirait de la même façon avec la même intensité, puisqu'il repartirait du même niveau de base.

Mais ce n'est justement pas ce qu'on constate chez un chien habitué qui a reçu un grand nombre de chocs pendant plusieurs jours. Lorsqu'il subit un nouveau choc, sa fréquence cardiaque n'augmente plus que de 20% en moyenne (au lieu de 85% lors des premiers chocs) et, avant même que le choc soit terminé, elle redescend un peu en dessous du niveau de base. Il nous est donc permis de supposer l'intervention d'un deuxième ensemble neural. Quelle pourrait être la fonction de ce dernier? On pourrait d'abord penser qu'il exerce seulement une fonction inhibitrice sur le premier en l'empêchant d'entrer en hyperexcitation et, par là même, réduisant l'hypoexcitation de rebondissement.

Néanmoins cette explication peut être écartée lorsqu'on considère la fréquence cardiaque après la cessation du choc. Elle descend autour de 50, beaucoup plus bas que lors des premières stimulations. De plus, elle prend beaucoup plus de temps pour remonter à la normale. Il est donc permis de penser que ce deuxième ensemble neural engendre un processus antagoniste à celui du premier. Ici le processus 'a' constitue l'alerte et l'activation de l'organisme, alors que le processus 'b' engendre le calme et la sous-activation. Comme le processus 'b' devient plus fort et plus durable avec la répétition des chocs électriques, nous observons une moins grande accélération cardiaque lorsque

la stimulation est présente (20% au lieu de 85%) et une décélération plus précoce, plus marquée et plus longue après la stimulation. Il est remarquable de constater que ces chocs finissent par engendrer plus d'hypoexcitation que d'hyperexcitation. Cette expérience avec les chiens nous suggère qu'une stimulation initialement désagréable, mais présentée à intervalles réguliers (donc prévisibles), peut engendrer un certain plaisir.

Voyons maintenant des expériences qui montrent que des stimulations *agréables* peuvent donner lieu à de la détresse. Le psychologue Mark Starr, à cette époque de l'Université de Pennsylvanie, a étudié expérimentalement l'attachement filial chez les canetons. Les canetons fraîchement éclos sont très réceptifs à tout stimulus en mouvement qui pourrait passer pour une mère cane. Ils vont suivre un tel stimulus et s'y attacher (phénomène de l'empreinte). Lorsque le caneton vient de naître dans l'environnement neutre et clos d'une cage de laboratoire, il ne manifeste pas de détresse particulière. C'est alors qu'on lui présente un leurre en mouvement représentant une mère cane. Le caneton devient excité, regarde vers le leurre et titube pour s'en approcher. Tant que le leurre est présent, le caneton semble 'contenté'. Mais le leurre est ôté au bout de 30 secondes. Aussitôt le caneton s'agite à la recherche de l'objet perdu; après 5 à 10 secondes, il lance des cris aigus, des appels de détresse et ce n'est qu'après quelques temps qu'il se calme à nouveau.

Cette expérience a été reprise plusieurs fois en manipulant trois variables pouvant affecter le comportement du caneton (et donc le processus 'b') lorsque le leurre lui est ôté. Il s'agit: 1) de la qualité ou de l'intensité du stimulus, 2) de la durée totale d'exposition au stimulus et 3) des intervalles de temps séparant les stimulus. On a pu montrer: 1) qu'un leurre émettant un appel

maternel engendre un accroissement des cris de détresse même s'il est présenté à des intervalles plus grands (cinq minutes au lieu d'une minute); 2) qu'une exposition plus longue au leurre accroît la durée des cris de détresse après la séparation. Par exemple, une exposition de six minutes d'affilée engendre plus de cris qu'une seule exposition de 30 secondes.

3) Mais comment se comparent 12 expositions de 30 secondes à une exposition de 6 minutes? Le fait de répartir une même durée totale d'exposition en 12 petites séances de 30 secondes au lieu d'une seule séance de 360 secondes entraîne-t-il une détresse moins grande ou plus grande au bout du compte? La réponse dépend des intervalles de temps séparant les expositions de 30 secondes. Lorsque ces intervalles sont de 5 minutes, le caneton ne crie pas plus après le douzième essai qu'après le premier (avec un leurre muet). Par contre lorsque les intervalles sont d'une minute, les cris de détresse s'accroissent d'une fois à l'autre pour atteindre assez rapidement le même nombre qu'après six minutes d'affilée. Les oiseaux expriment beaucoup plus de détresse lorsque leurs mères sont ôtées et rendues à brefs intervalles que lorsqu'elles sont ôtées pour de longues périodes. À brefs intervalles, le processus 'b' n'aurait pas le temps de s'éteindre avant qu'une nouvelle stimulation le relance (et de plus le renforce par conditionnement opérant). Avec de longues périodes de séparation, le processus 'b' disparaît et l'organisme repartirait à zéro lors de la stimulation suivante. En conclusion, ces expériences avec les canetons nous suggèrent que des 'plaisirs' plus intenses, plus longs et/ou plus rapprochés peuvent être suivis par une plus grande souffrance.

Cette conclusion est supportée par une autre expérience où un rat affamé reçoit une boulette de nour-

riture toutes les 60 secondes. Dans ce cas, il développe des symptômes de retrait ou de manque (agitation et trop grande consommation d'eau) après chaque bouchée. Mais ces symptômes disparaissent si les boulettes sont espacées de plusieurs minutes. Pourtant dans ce dernier cas, le rat est moins alimenté. On voit ainsi que la frustration liée à une situation peut augmenter avec la quantité de 'satisfaction' fournie en un temps donné...! Le plaisir peut être stressant.

Les expérimentations qui viennent d'être résumées, constituent le fondement de la théorie. D'autres expériences, parfois complexes, ont été effectuées et continuent à être effectuées pour examiner l'extension et les limites de la théorie. En effet, ce n'est pas dans tous les cas et de la même façon chez chaque personne que la souffrance puisse engendrer du plaisir et que le plaisir puisse engendrer du déplaisir. Par exemple, le sommeil après une stimulation agréable permet sans doute de désamorcer ou de couvrir la processus 'b'. Cela reste à tirer au clair.

Cependant, le principe général de l'antagonisme des processus affectifs paraît suffisamment établi. On peut se demander maintenant pourquoi nous sommes construits pour ne pas accéder au plaisir pur ou à la satisfaction entière.

La logique biologique des processus antagonistes

Pourquoi sommes-nous ainsi construits? On peut répondre à cette question au moyen d'un raisonnement par l'absurde: Imaginons que les organismes soient mus de manière monovalente par la recherche du plaisir et la fuite de la douleur. Dès que nous rencontrerions une source de plaisir, nous resterions fixés en extase au détriment de notre survie. C'est d'ailleurs ce qui arrive

aux animaux qui se sont fait implanter une électrode dans le faisceau de la récompense du système limbique (dans le cerveau). Dans un tel cas, le système de déplaisir (periventricular system) et le système d'inhibition de l'action sont mis hors jeu (Henri Laborit, 1983). Ces animaux peuvent se donner du plaisir 'pur' à volonté en poussant sur un levier qui déclenche une légère stimulation dans le faisceau de récompense sans que les deux autres systèmes puissent interférer.

Voici ce que rapporte David Krech à ce propos (1979, page 322): «L'effet de stimulation sur le comportement est puissant. Les rats actionneront un levier à un rythme aussi rapide que 5000 fois l'heure. Ils actionneront le levier pendant 15 à 20 heures jusqu'à ce qu'ils tombent d'épuisement, qu'ils dorment, et ils recommencent ensuite à actionner le levier.» Cette expérience nous suggère que si nous pouvions répéter un orgasme indéfiniment, cela en serait fait de nous!

Inversement, la fuite de toute douleur nous ferait refuser d'affronter tout obstacle, toute souffrance; ce qui nous condamnerait à l'immobilité. Notre survie biologique serait impossible si nous étions mus de manière monovalente par la recherche du plaisir et la fuite de la douleur. Les athlètes olympiques, les grands savants, les artistes renommés et les grands entrepreneurs capitalistes sont motivés par une compulsion dans laquelle l'effort et la souffrance engendrent du plaisir qui lui-même devient partiellement vécu comme la menace d'un manque. Il fallait que nos ancêtres disposent d'un tel mécanisme pour survivre. Parfois ils chassaient plusieurs jours le ventre vide avant d'attraper une proie. Ils devaient disposer d'un mécanisme qui leur permette de prendre presque plaisir à leur longue quête incertaine et il fallait qu'ils ressentent la passivité comme une douleur plus forte encore que celle appor-

tée par leur quête. C'est ainsi que le plaisir et le déplaisir s'accompagnent toujours l'un l'autre.

Épicure et la psychophysiologie

Les organismes évolués fonctionnent suivant deux principes: l'homéostasie et la recherche de sensations. L'homéostasie est le principe général de régulation des êtres vivants. Selon le principe d'homéostasie, énoncé par W.B. Cannon en 1926, tout organisme tend à maintenir constants un certain nombre de paramètres biologiques, en rétablissant leur valeur par compensation en cas de modification du milieu extérieur. Le principe d'homéostasie est considéré en psychophysiologie comme constituant la base d'un certain nombre de motivations primaires, telles que la faim, la soif, les régulations thermiques, etc.

Ainsi, notre motivation la plus fondamentale consiste à préserver ou à retrouver un état d'équilibre. Épicure aurait parlé de bien-être 'catastématique' — c'est-à-dire relatif à une condition stable d'équilibre naturel qui peut s'entretenir indéfiniment — pour désigner cet état d'équilibre (Phillip H. De Lacy, 1967). Mais c'est par la négative que nous prenons le plus souvent conscience de cet état. C'est lorsque cet équilibre est rompu que nous nous activons. Notre première motivation à l'action est vécue sous la forme d'un manque à combler, d'une douleur à effacer, d'une faim à satisfaire.

Les insectes et les reptiles fonctionnent principalement en fonction du principe d'homéostasie (catastématique) et ils sont étroitement programmés par leurs instincts, mais dès que nous arrivons aux mammifères, la recherche du plaisir 'kinétique' prend de l'ampleur. 'Kinétique' signifie en mouvement et, par là, Épicure désignaient les plaisirs qui reposent sur une stimulation et qui cessent dès que la stimulation s'arrête (par

exemple, manger des mets de choix). La recherche de la sensation du plaisir facilite l'exploration, l'apprentissage et l'adaptation. Lorsque l'organisme explore un nouveau comportement et qu'il en tire du plaisir, il s'en souvient et il est enclin à le recommencer à la prochaine occasion.

La façon dont nous sommes biologiquement construits, était fort adéquate pour nos ancêtres chasseurs-cueilleurs avant qu'ils développent une technologie. À l'état naturel, nos ancêtres ne disposaient pas de réserves constamment disponibles de sucre, de nicotine, de caféine ou d'alcool. Les risques étaient faibles qu'ils développent des dépendances débilitantes, parce que leurs approvisionnements étaient irréguliers et espacés dans le temps. Ce sont les progrès technologiques qui nous ont apporté les sucreries, les cigarettes, le café, les alcools et les autres drogues. Génétiquement, nous ne sommes pas encore adaptés à la disponibilité régulière de ces substances addictives. Voyons deux exemples.

À l'état naturel, le plaisir indiquait à l'organisme qu'il avait trouvé quelque chose d'utile à sa survie ou à sa reproduction. Notre goût du sucré nous faisait choisir les fruits les plus mûrs, ceux qui contenaient non seulement le plus de sucre mais aussi le plus de vitamines. Aujourd'hui, nous avons appris à extraire le sucre et à synthétiser des aliments très sucrés qui ne contiennent plus aucune vitamine. Nous préférons souvent ces aliments aux fruits.

Autrefois, la recherche du plaisir sexuel était un bon moyen de nous amener à nous reproduire que nous le voulions ou pas. Même la disponibilité sexuelle constante de la femelle humaine était un moyen de s'attacher la présence et la protection d'un mâle pour elle et ses enfants durant la longue période de dépendance de

ces derniers (Helen E. Fisher, 1983). Aujourd'hui, la chimie nous a permis de rechercher le plaisir sexuel pour lui-même en écartant toute possibilité de reproduction et en évitant les engagements humains. Chez plusieurs personnes, la recherche de nouveaux partenaires sexuels prend un caractère compulsif (les bars de rencontre).

Ainsi à l'état naturel, la recherche du plaisir facilitait l'apprentissage et l'accomplissement de comportements utiles. Mais, comme nous l'avons vu, ces plaisirs ne pouvaient pas être entiers ou indéfinis. Ils devaient être fugaces pour ne pas nous enchaîner, afin que nous puissions entamer d'autres types d'activité. Un processus 'b' devait donc intervenir pour limiter nos plaisirs et le tout fonctionnait assez bien parce que nous ne disposions pas d'approvisionnements réguliers de substances 'addictives'. Aujourd'hui, nous nous stimulons répétitivement à intervalles rapprochés (caféine, nicotine, sucre, musique, télévision, etc.). L'accroissement du processus 'b' engendre des manques qui, paradoxalement, nous motivent à une consommation compulsive plutôt que de nous libérer de ces substances ou de ces stimulations. Notre volonté et notre liberté sont dépassées. Il faut envisager la possibilité que seules des inhibitions morale, sociale ou légale puissent nous protéger (Maurice Cusson, 1983).

L'homme compulsif

Nous serions ainsi spontanément portés à développer des compulsions. Cette conséquence de la théorie des processus affectifs antagonistes contredit l'image d'un homme idéal parfaitement autonome. Notre seule liberté consisterait à pouvoir choisir, dans une certaine mesure, le type de compulsion qui nous attachera. Si nous ne nous imposons pas des compulsions positives, nous risquons fort de développer des

compulsions négatives. Si nous ne développons pas des habitudes positives, nous finissons par développer des habitudes négatives. Nous vivons une époque qui se veut non puritaine et antiproductiviste, mais au lieu d'accéder à la liberté et à l'autonomie nous avons simplement glissé vers des compulsions 'consommatoires'. Nous mangeons trop; nous buvons trop d'alcool; nous consommons trop de tabac, de caféine et de sucre; sans parler des drogues proprement dites. La télévision engloutit la majorité des loisirs de la population. Autrefois, il existait des normes morales à coloration religieuse qui nous protégeaient, dans une certaine mesure, contre les compulsions consommatoires. Aujourd'hui, libres de choisir, nous nous révélons bien vulnérables à l'hyper-consommation passive.

L'insatisfaction comme base de l'action

Il est important de souligner que le goût du simple plaisir, sans la présence d'un manque fortement ressenti, n'exerce qu'une faible influence sur nos actions. Bien des gens auraient du plaisir à être riches. Ce goût suffit à leur faire acheter des billets de loterie, mais ils ne vont pas se mettre à travailler durement, à ruser et à lutter pour devenir riches. Ceux qui le font, sont mus par un sentiment de manque cruel à l'idée de rester pauvres. L'étudiant zélé n'est pas mû seulement par le goût ou l'intérêt pour l'étude. Il est mû par le sentiment d'un manque s'il n'étudie pas ce qu'il est censé étudier et s'il ne réussit pas en fonction de ses ambitions. L'étudiant zélé a développé une compulsion à l'étude et à la réussite. (Les horaires irréguliers de nos collèges nuisent à l'établissement d'une telle compulsion).

Le progrès de la civilisation occidentale repose sur des compulsions prométhéennes lors desquelles l'effort et la souffrance donnent lieu à un plaisir entre-

mêlé ou subséquent. Sisyphe obtient du plaisir en roulant éternellement son rocher vers le sommet de la montagne. Épicure lui-même semblait motivé par une compulsion à écrire (Phillip De Lacy, 1967). Aucune grande œuvre ne saurait être réalisée sans une compulsion positive, qui seule engendre l'opiniâtreté nécessaire pour surmonter les obstacles. L'intérêt, le goût et le plaisir immédiat ne suffisent pas pour soutenir l'action productive et continue. Une éthique, fondée exclusivement sur la satisfaction de l'intérêt immédiatement ressenti (hédonisme), ne peut faire de nous que des consommateurs ou des spectateurs. Si, dans quelque domaine de notre vie, nous voulons être producteurs ou acteurs, il nous faut favoriser en nous l'émergence de compulsions positives avec la douleur et la menace de manque qu'elles impliquent. Nous ne sommes pas faits pour jouir; nous sommes faits pour agir.

Références bibliographiques

ARONSON, Elliot, «Qui aime qui et pourquoi? dans *Psychologie*, mars 1971, n° 14.

CUSSON, Maurice, *Le contrôle social du crime*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

DE LACY, Phillip H., «Epicurus» dans Paul Edwards (éditeur), *The Encyclopedia of Philosophy*, New-York, The Macmillan Company and the Free Press, 1967.

FISHER, Helen F., *La stratégie du sexe*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

KRECH, David et autres, *Psychologie*, Montréal, Éditions du renouveau pédagogique, 1979.

LABORIT, Henri, *La colombe assassinée*, Paris, Bernard Grasset, 1983.

LANDAU, Caryn, «No Smoking» dans *Runner's World*, Sept. 84, vol. 19, n° 9.

LEO, John, «A Painful Theory on Pleasures» dans *Time*, Nov. 10, 1980.

MARKOWITZ, Dan, «Are You Running Too Much?» dans *Runner's World*, Sept. 1984, vol. 19, n° 9.

PILIAVIN, J.A., CALLERO, P.L., EVANS, D.E., «Addiction to Altruism? Opponent-Process Theory and Habitual Blood Donation» dans *Journal of Personality and Social Psychology*, 1982, vol. 43, n° 6, 1200-1213.

SHORTER, Edward, *Naissance de la famille moderne*, Paris, Seuil, 1977.

SOLOMON, Richard L., «An Opponent-Process Theory of Acquired Motivation: The Affective Dynamics of Addiction», dans J.D. Maser and M.E.P. Seligman (éditeurs), *Psychopathology: Experimental Models*, San Francisco, W.H. Freeman, 1977.

SOLOMON, Richard L., «The Opponent-Process Theory of Acquired Motivation» dans *American Psychologist*, August 1980, vol. 35, n° 8, pages 691-712.

Remerciements: L'auteur remercie M. François Berthiaume, Mme Danielle Garcia et M. Michel Legault qui ont apporté de nombreuses critiques ponctuelles lors de la lecture d'une première version de ce texte. Cependant, ces personnes n'endossent pas nécessairement tous les points de vue exprimés.

L'absence de pensée chez Nietzsche et Castaneda

François Raymond

Professeur au département de philosophie du Cégep Édouard-Montpetit

L'absence de pensée est un thème sur lequel on ne peut pas écrire longtemps sans se contredire[1]. Mais ce qu'il y a d'intéressant, c'est que ça n'a, dans ce cas, pas tellement d'importance. Écrire tout au plus n'a qu'un sens indicatif qui pourrait être remplacé par d'autres comportements pointant dans la même direction. Dans la mesure où les hommes sont des êtres de langage, le thème est inhumain et subversif. C'est dans ce sens que, s'il y a par le biais du langage quelque chose d'un peu trop humain, parler de son absence possible est un challenge pour l'esprit et le corps. En fait on peut considérer cette absence de pensée comme une porte ouverte.

1. Ce texte est le remaniement d'une communication faite au séminaire de Claude Lagadec, à l'Université de Montréal, au printemps 1984.

Sans doute ne nous débarrasserons-nous jamais des pièges, des illusions et des consistances issus de la parole. Que celle-ci puisse se taire implique une position où toutes les contradictions se dissolvent, où les possibles articulés en formes et en lois reçoivent un supplément d'insensé ou d'asignifiance qui nous permet de les tenir à distance, en prenant appui sur rien, ou sur un pur corps qui ignore les distinctions.

Je voudrais présenter d'abord, succintement et schématiquement, deux ensembles montrant ou impliquant l'extinction du dialogue intérieur que l'on trouve chez les yogas orientaux. Le premier est constitué d'une série de comportements à acquérir par des pratiques dont les plus élevées sont des états sans pensée ou pour lesquels il n'y a pas de pensée. Chaque niveau de comportement peut être pratiqué sous forme d'exercices variés et on en trouve de multiples descriptions. D'abord il faut avoir acquis une morale ordinaire du genre: pas de convoitise, pas de mensonge, pas de vol, etc. Il est bon aussi d'être en règle avec soi et le monde. Puis viennent les pratiques corporelles. La première consiste dans l'état qui rend maître de toute agitation corporelle. Cela s'obtient à l'aide de postures pour à la fin tenir le corps longtemps parfaitement immobile en toute aisance. La deuxième réside dans la tenue du souffle. Le tenir de plus en plus longtemps et ralentir graduellement le rythme respiratoire, encore une fois en toute aisance. Puis, moins corporelles, viennent la pratique qui consiste à se retirer des sens et celle de la concentration sans faille sur un objet abstrait, pour terminer dans une contemplation sans objet aucun. C'est la série Yama, Niyama, Asana, Pranayama, Pratyahara, Dhyana, Samadhi.

L'autre ensemble est une présentation simplifiée de la physiologie spirituelle que l'on trouve dans le yoga

de la dissolution: laya-yoga[2]. Le principe est de faire progresser une forme d'énergie nommée Kundalini, que l'on trouve à la base de la colonne vertébrale, jusqu'à ce qu'elle atteigne le sommet du crâne. Les pratiques consistent à éveiller l'énergie pour la faire monter du bas vers le haut par des centres différenciés le long de la colonne vertébrale. Il y a 7 points particuliers nommés chakras. En bas, il y a Muladhara Chakra: c'est de là que monte la Kundalini. C'est une forme de potentiel énergétique non-différencié et brut. Juste au-dessus se trouve un chakra un peu plus formé où l'on trouve le principe de forces de l'inconscient. Son nom est Svadhisthana. Plus haut se trouve Manipura Chakra responsable des manifestations émotives inférieures; plus haut encore on trouve le cœur, Anahata Chakra qui est le centre des émotions supérieures et du souffle. Au niveau de la gorge se situe Vishuddha: c'est la parole qui s'extériorise et le domaine de la pensée inférieure, le bavardage. Entre les deux yeux il y a Ajna Chakra par lequel on distingue les choses les unes des autres (bien/mal). C'est aussi le lieu de la visualisation, l'*oculus imaginationis*. Quand la Kundalini parvient au sommet du crâne, l'adepte est dans un état de totale intégration et indifférentiation, au-delà des formes et des mots. Il se manifeste dans le langage par des effets de non-dualité, l'affirmation du multiple, une extrême critique, des séries ouvertes. C'est un lotus à mille pétales. Ajoutons que dans le Jnana Yoga, le Yoga des intellectuels, c'est en laissant filer la pensée jusqu'au bout qu'elle parvient d'elle-même à l'état d'extinction. Plus tardivement, nous trouvons chez les Zen, qui ont hérité de cette pratique, un avertissement qui explique que tenter d'arrêter sa pensée c'est comme tenter d'arrêter le vent.

2. A. Avalon, *The Serpent Power*, 7e édit., Madras, Ganesh & Cie, 1964. Traduit en français sous le titre *La Puissance du serpent*.

Dans toutes ces traditions l'absence de pensée est ce qui accompagne un limpide état ineffable.

Je termine cette introduction en laissant la parole au romancier D.H. Lawrence dans *Le Serpent à plumes*[3]:

> Tendu comme le jet d'une source silencieuse, il s'étira jusqu'à ce qu'il atteignit au cœur de ces ténèbres frémissantes de passion. Et les vagues sombres commencèrent à déferler sur lui, sur son esprit, telle une marée qui monte, jusqu'à ce que le flot fût haut. Alors il perdit conscience, frissonna, et se laissa aller au repos. Invisible dans l'ombre, il resta détendu, fixant l'obscurité de ses yeux grands ouverts, et il sentit le flot mystérieux de cette marée intérieure qui lavait son cœur, lavait ses entrailles; il sentit son esprit se dissoudre, se perdre dans le plus grand esprit sombre que nulle pensée ne trouble.
>
> Il couvrit son visage de ses mains et demeura immobile, en pleine inconscience, n'entendant plus, ne sentant plus, ne sachant plus, semblable à une algue qui flotte à la surface de la mer; le Temps était aboli, le Monde était aboli, il flottait dans ces abîmes qui ne connaissent ni temps ni monde.

Rien n'est plus facile que de dire que Nietzsche est mort fou ou que Castaneda est un homme de lettres à forte imagination mélangée d'anthropologie. Quand il est question de ne pas prendre au sérieux quelqu'un, toutes les raisons sont bonnes, mais ne se l'avouant pas, on cherche alors des raisons qui soient vraies. Nietzsche, en effet, est devenu hors de la possession de son esprit de 1889 à 1900, date de sa mort. Et il a été utilisé par les Nazis. Et Castaneda, de son côté, fait passer une œuvre littéraire pour un compte-rendu d'anthropo-

3. D.H. Lawrence, *Le Serpent à plumes*, Paris, Le Livre de Poche, 1965, p. 229.

logue sur le terrain, son premier livre est une thèse de doctorat sur l'usage des drogues.

Ces deux hommes nous présentent des attitudes envers le monde qui sont très éloignées des contenus des mass media (si on accepte de les considérer comme des barêmes de la pensée de la majorité). Elles sont également éloignées de l'attitude scientifique régnante aussi bien que de la religion standard. Elles sont aussi assez peu courantes dans les systèmes d'éducation publics et privés. Nietzsche et Castaneda, tous les deux, font vibrer le champ des possibles d'une façon singulière avec des figurants qui laissent supposer tout autre chose. Chacun a son paysage et chacun entre en contact avec des états d'absence de pensée.

Cependant, qu'on me permette encore un détour, afin de montrer la multiplicité des avenues qui s'ouvrent sur ce thème. Dans les *Entretiens du Maître de dhyana Chen Houei du Ho-Tsö (668-760)*[4], on trouve cette conversation:

— Comment obtient-on la compréhension?
— Obtenez seulement l'*absence de pensée* et ce sera la compréhension.
— Qu'est-ce que l'*absence de pensée*?
— La non-activité de l'esprit, c'est l'*absence de pensée*. Dans la substance de l'*absence de pensée* se trouve naturellement la sapience foncière, c'est l'aspect véritable.

Dans ce contexte-ci donc, ça se présente comme une fin. Mais il n'en va pas du tout ainsi chez Antonin Artaud où cela se présente comme état quasi-pathologique. Dans une lettre de *L'ombilic des limbes* (1924)[5] où il tente d'expliquer les imperfections littérai-

4. Publiés à Hanoï en 1949. Publications de l'École française d'Extrême-Orient, vol. XXXI. Trad. Jacques Gernet, p. 12.

5. *L'ombilic des limbes*. Paris, Gallimard, 1968, p. 25-26, Coll. Poésie.

res qui se trouvaient dans les poèmes qu'il avait précédemment envoyés à Jacques Rivière, Artaud les attribue

> à un effondrement central de l'âme, à une espèce d'érosion, essentielle à la fois et fugace, de la pensée, à la non-possession passagère des bénéfices matériels de (son) développement, à la séparation anormale des éléments de la pensée (l'impulsion à penser, à chacune des stratifications terminales de la pensée, en passant par tous les états, toutes les bifurcations de la pensée et de la forme).

Et Artaud poursuit ainsi:

> Il y a donc quelque chose qui détruit ma pensée; un quelque chose qui ne m'empêche pas d'être ce que je pourrais être, mais qui me laisse, si je puis dire, en suspens.

Ce qui s'est présenté comme état pathologique chez Artaud prend au contraire chez Castaneda une dimension affirmative. *A Separate Reality*[6] annonce en effet le même thème dans la vie du guerrier. Et Don Juan explique qu'un guerrier se définit par l'attitude de celui qui suit un «sentier qui a du cœur[7]». Ce qui est expliqué à Castaneda graduellement, c'est que pour le guerrier le monde est parcouru par des forces mystérieuses dont la rencontre apporte du pouvoir, si on peut les rencontrer consciemment et muni d'un bouclier. Ce sont les alliés. Il y a aussi un bouclier qui protège si bien contre la force disruptive de ces rencontres qu'elles passent inaperçues. Ce sont les habitudes de la vie quotidienne et en particulier l'habitude du dialogue intérieur d'où originent apitoiement et bonne conscience. D'où originent également les pensées qui répètent toujours une

6. Carlos Castaneda, *A Separate Reality*, New York, Simon & Shuster Inc., 1973, Coll. Pocket Books.

7. Pour cette citation et les suivantes, *op. cit.*, p. 218-220.

seule et même description du monde. Quand le bouclier des habitudes quotidiennes perd de son efficacité parce que les forces hasardeuses et obscures ont manifesté leur existence et sont devenues dangereuses, il importe de prendre un autre bouclier. C'est là où se situe Castaneda après la rencontre avec Don Juan. Il ne peut revenir à la conscience relativement automatique antérieure. Et ce nouveau bouclier, le sentier qui a du cœur, consiste à faire quelque chose de telle sorte que se maintiennent «une grande paix et un grand plaisir». C'est avec ce bouclier que le guerrier affronte la dernière bataille. Le dialogue intérieur et la répétition de la pensée collective ne servant plus de protection se sont transformés en obstacle à la constitution de l'autre bouclier. La pensée est un double qui brise l'unité avec ce qui procure «grande paix et grand plaisir». «Un guerrier est conscient que le monde va changer aussitôt qu'il cessera de se parler à lui-même et il doit être préparé pour ce coup monumental.»

Deux réalités séparées sont présentées. L'une où le monde est perçu de la façon dont on se le décrit constamment par le dialogue intérieur et extérieur socialement structuré, et l'autre sans parole. Ce dernier monde est «incompréhensible». La dualité n'existe que par le langage.

Et Don Juan ajoute encore: «Nous ne le comprendrons jamais, nous ne dévoilerons jamais ses secrets. Ainsi doit-on le traiter tel qu'il est, un pur mystère.» D'un côté il y a un mystère sans parole et de l'autre une «interminable folie» bavarde. Don Juan a placé Castaneda dans cette position. Celui-ci, après deux mois d'exercices avec les sons, revient vers Don Juan alors qu'il a acquis la capacité de couper son dialogue intérieur pour de courtes périodes de temps et il est également capable de «porter attention aux sons».

L'absence de pensée apparaît différemment chez Nietzsche, elle arrive par obligation, car c'est à cause de sa maladie qu'il en vient à ce remède: Pour lui, en 1879, «derrière toute pensée se cache le démon[8]». Il a de violents maux de tête accompagnés de vomissements qui peuvent aller jusqu'à durer trois jours. La mort rôde autour et elle lui semble même, par moments, préférable[9]. Mais Nietzsche ajoute: «Ma consolation ce sont mes pensées et mes perspectives[10].» Donc il n'y est initié par personne d'autre que lui-même et par la douleur. Et il a souvent été malade. Par exemple, dans le tableau synoptique des *Lettres* (20 novembre 1868 — 21 décembre 1888), nous trouvons environ une quarantaine de lettres de maladie et de douleur. C'est-à-dire plus du quart des lettres choisies. En 1879 donc, nous le trouvons encore attaché à ses pensées ou à ce qu'il appelle «les expérimentations les plus instructives dans le domaine intellectuel et moral[11]». À première vue, on pourrait supposer que Nietzsche privilégie la pensée quand son cerveau malade le lui permet et qu'autrement il se guérit à l'aide de ce qu'il nomme «un programme d'absence de pensée[12]». Nous avons cependant, dans *Ainsi parlait Zarathoustra* qui vient un peu plus tard (1883), une pensée que Nietzsche présente comme un silence. Autrement dit le rôle de la pensée y serait renversé en expression de quelque chose de silencieux. C'est un peu

8. Nietzsche, *Lettres*, Paris, Stock, 1931, p. 156 et suiv. Lettre à Peter Gast, du 5 oct. 1879.

9. *Ibid.*, p. 158, Lettre à M. von Meysenbug: «(...) j'ai pourtant fait beaucoup ces années-là pour l'épuration et l'apaisement de mon âme — je n'ai plus besoin de recourir à la religion ni à l'art.»

10. Cité par Pierre Klossowski, dans *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969, p. 44.

11. *Ibid.*, p. 44.

12. *Ibid.*, p. 42. En allemand: «Programm der Gedankenlosigkeit».

comme si ces mots du *Zarathoustra* devenaient des traces d'un événement pour lequel il n'y a pas de pensée et qui équivaut au travail d'un profond silence et d'un profond abîme.

> Hélas! pensée issue de mon abîme, toi qui es ma pensée! Quand trouverai-je la force de t'entendre creuser et de ne plus trembler?
>
> Le cœur me bat jusqu'à la gorge quand je t'entends creuser! Ton silence même veut m'étrangler, toi qui es aussi silencieuse que mon abîme.
>
> Jamais encore je n'ai osé t'appeler à la surface: c'était déjà assez que je te portasse en moi[13]!

Nietzsche nous permet encore d'interroger ce silence dans le morceau qui fait suite et qu'il intitule: «Avant le lever du soleil». Sachant qu'il est capable de couper son dialogue intérieur, le mot «silence» résonne d'un tout autre son. Il avait l'habitude de faire de longues marches en montagne, quand sa santé le lui permettait. C'est là, au sommet de l'une de ces marches, qu'il eût la révélation de l'éternel retour, en août 1881. Ainsi devons-nous le voir un jour en montagne, de bonne heure le matin, devant un ciel étoilé encore sombre, et voici en quelques mots:

> Ô ciel au-dessus de moi, ciel pur, ciel profond! abîme de lumière!
>
> (...) Tu es venu à moi, beau et voilé de ta beauté, tu me parles sans paroles, te révélant par ta sagesse:
>
> (...) Nous ne parlons pas parce que nous savons trop de choses! nous nous taisons et, par des sourires, nous nous communiquons notre savoir[14].

13. «De la béatitude involontaire», in Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Le livre de Poche, 1965, p. 189.

14. *Ibid.*, p. 190-191.

Plus loin dans le même passage, c'est le monde lui-même qui apparaît sans raison, puis le hasard est affirmé.

> Ceci est maintenant pour moi ta pureté qu'il n'existe pas d'éternelle araignée et de toile d'araignée de la raison: — que tu sois un plancher où dansent les hasards divins [...][15].

Le rapport entre le silence et la parole est inversé. Celui entre la folie et la sagesse aussi. Ce n'est plus un grain de folie dans un océan de raison. C'est la folie, l'absence de «volonté éternelle» dans tout ça et l'affirmation de cet état dans une bénédiction dont voici la formule:

> «Être au-dessus de chaque chose comme son propre ciel, son toit arrondi, sa cloche d'azur et son éternelle certitude: et bienheureux celui qui bénit ainsi[16].»

Dans les termes de Castaneda, nous voyons que c'est tout le cosmos nietzschéen qui devient bouclier, et l'allié dans sa venue agrandit l'espace abyssal intérieur: c'est le tragique nietzschéen. L'autre type de bouclier est tout simplement maudit. Nietzsche déclare: «Je hais surtout ces êtres incertains marchant à pas de loups, ces nuages qui passent, en doutant et en hésitant.»

Les pensées sous forme de raison sont décrites comme de fragiles toiles d'araignée, les pensées qui font la différence entre bien et mal sont décrites comme «des ombres fugitives, d'humides afflictions et des nuages fuyants». «Car, ajoute-t-il, toutes choses ont été baptisées à la source de l'éternité, par delà le bien et le mal[17].» Tout comme chez Castaneda, les doutes et les

15. *Ibid.*, p. 193.

16. *Ibid.*, p. 192.

17. *Ibid.*

hésitations, les jugements «c'est bien», «c'est mal», sont des pensées qui obscurcissent la sérénité d'un ciel pur et sans arrière-monde, sans arrière-volonté éternelle, sans arrière-pensée et sans pensée. De retour d'un tel état, le monde n'est plus le même. Chez Castaneda, ce sont les choses que les gens font quotidiennement qui obscurcissent leur perception possible des alliés dans le monde. Et c'est en même temps la répétition monotone des mêmes pensées à propos de leurs actions qui les protègent de la profondeur du monde. C'est aussi ce que nous retrouvons chez Chen Houei ou dans les Yogas: les pensées, les tourbillons qui agitent l'esprit sont des brouillages, le miroir qu'offre l'esprit qui pense se prend à son propre jeu et confond l'image statique d'un monde représenté par la parole ou l'écrit avec la dimension abyssale et irrationnelle.

Chez Nietzsche, c'est juste le contraire de chez Pascal. «Le silence éternel de ces espaces infinis[18]» n'effraie pas autant qu'il n'est devenu bénédiction. Dans cette direction, Nietzsche lance plusieurs idées: hasard, innocence, à peu près, témérité, folie, abîme de lumière, cloche d'azur. Il n'a que haine pour les mondes sublunaires de la pensée. *Ainsi parlait Zarathoustra* est le livre du passage de l'un à l'autre, du dépassement de l'homme par l'oubli vers autre chose innommable. On voit pourquoi le sous-titre est: «Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne.» C'est le livre écrit pour le passage de tous ceux qui affirmeront leur inexistence en face d'un ciel nocturne pur.

Pour Castaneda l'expérience de l'absence de pensée est aussi un moyen par lequel on passe d'un monde de duplicité inconsciente faite par l'entraînement

18. B. Pascal, *Pensées*, n° 206 de l'éd. Brunschvicg, Paris, Garnier, 1960.

social de la pensée à un monde sans arrière-pensée descriptive et limitative. C'est le monde du guerrier fait de luttes à vivre avec des forces incompréhensibles qui agissent sur le sentier qui a du cœur. Les pensées empêchent de les percevoir et reculent de jour en jour la vision face à face faite de pur mystère. Porter la conscience d'un monde qui n'a pas de sens mais qui recèle des formes et des intensités.

Dans ces deux cas l'absence de pensée n'est pas un but mais un commencement, un état et une action affirmative. C'est un domaine dont les portes sont gardées par des chiens de garde: la peur, la pensée, le bien et le mal ou autres animaux du même genre.

Duras, l'amant, le public

Claude Beausoleil

Professeur au département de français
du Cégep Édouard-Montpetit

Je savais aussi que je ne me trompais pas...
Marguerite Duras

ce n'est déjà plus la rumeur de la ville
c'est le silence face au livre
face à la lecture du livre
L'Amant *comme un repère d'où partent nos*
fantasmes
d'où vont et viennent les mots de l'analyse
il y a du mystère qui se lève
les lettres sont noires de sens
elles roulent comme un fleuve
sur la page
dans le rectangle blanc de la page
souffle des temps
souffle des images
je suis face à la vitrine
des lueurs font danser la représentation du livre

le titre se distingue du trottoir
la fiction est au rendez-vous
pouvait-il en être autrement
un livre qui fait écrire
un livre qui réfléchit l'écriture
voilà le talent de L'Amant
voilà sa plus inavouable performance
ce n'est déjà plus l'agitation de la ville
il faut maintenant parler
dans ce silence
dans ce livre
malgré ce silence
à cause de ce livre
lire ce qui est écrit au sujet de la parole
reconnaître la ruse
le style
l'impact de l'œuvre
lire cette suite qui maintenant ne demande qu'à
apparaître
lire des mots au sujet d'un livre
au sujet de L'Amant *de Marguerite Duras*

Duras, l'amant, le public

DEVANT LA VITRINE

Marguerite Duras, *L'Amant*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1984, 142 p.

Le triangle de la lecture: l'auteure, le livre, la réception. Trilogie interactive qui fait que la littérature circule, que les formes bougent dans le labyrinthe de la fiction. Le livre est pensé, écrit, lu. Une chaîne sans illusion, un travail en somme, quelque chose comme le réel également.

Parler de ces lieux. Partir du livre. *L'Amant*. Un titre bref comme un résumé, comme une assertion. Je reprends le livre. Il est devenu le miroir du langage du livre. J'ai en tête la photo publicitaire. C'est comme malgré moi. C'est sûrement à cause de la diffusion, du battage. Mais est-elle vraiment partout cette photo? Ou bien est-elle vraiment marquante là imprimée de mémoire à travers l'écran de la vitrine. La vitrine, première loupe vers l'image dans laquelle les lunettes me disent l'effort d'effet — montrant ce qu'on ne montre pas — de faire voir le visage en reflet puisque c'est de la table de vanité que surgit le miroir comme image contenant l'image. Et devant cette vitrine je me pose la question de la FASCINATION.

Duras, l'amant, le public. Cette forme qui se détache, détournant les regards jusqu'à les perdre dans la lecture du mythe. Il y a quelque chose de touchant dans cette image de l'autre côté de la vitrine.

Le A de l'amant
Qu'en est-il de la fascination qu'opèrent l'œuvre et l'image de Marguerite Duras l'auteure, sur le lecteur? Qu'en est-il de cette magie qui semble jouer le rôle liant dans les processus de circulation interne de cette œuvre qui s'écrit depuis les années 50 et nous a donné *L'Amant. L'Amant* et son A du début, des recommencements. Son A de l'abécédaire. Son A de l'alpha. Son A de ce qui vient et revient. Avec densité *L'Amant* compose une trame de lecture, réceptacle des autres livres et en même temps réservoir sans fin d'un retour des fictions.
Le A de l'amour.
Le A noir de Rimbaud.
Le A d'animal.
Le A d'Asie.
Le A de l'ardeur.
Le A d'avoir.
Le A d'apprendre.
Le A d'anecdote.
Le A d'arrivée.
Le A d'ailleurs.
Le A d'affront.
Le A d'attente.
Le A d'alors.
Le A d'auteure.
Le A d'amant.
comme un point tournant autour de la langue qui se résume en une exécution de volutes produisant du charme et du sens.

Il y a dans *L'Amant* une proposition de condensation de l'effet Duras. Remarquable dans le style, la composition même de l'œuvre, mais remarquable également dans l'effet extérieur de l'œuvre (la critique, l'institution, photos, entretiens nombreux, articles, Prix Goncourt venant rendre encore plus voyante, plus implaca-

ble cette sensation d'un effet Duras, d'une FASCINATION).

lire et inclure des extraits de ce qui est écrit

Marguerite Duras, *L'Amant*, Les éditions de Minuit, Paris, 1984, 142 p.

L'Amant, sans genre, là affiché en bleu au premier tier de la maquette. *L'Amant* qui s'ouvre à la confidence du je qui raconte: «Un jour, j'étais âgée déjà, dans le hall d'un lieu public, un homme est venu vers moi.» Cet homme est un lecteur. Ce «j'étais âgée déjà» un point de vue narratif. Ce je omniprésent qui tire toutes les ficelles qui se tracent à même les mots du texte de *L'Amant*. Ce je est un regard vers les voies de la mémoire.

Dans le carré blanc de la page le projet prend forme. Et c'est l'énonciation: «Je pense souvent à cette image que je suis seule à voir encore et dont je n'ai jamais parlé. Elle est toujours là dans le même silence, émerveillante. C'est entre toutes celle qui me plaît de moi-même, celle où je me reconnais, où je m'enchante.» Le «encore» insinuant l'avenir du récit. Cette «image» «émerveillante» de solitude, l'écriture la rendra infinie en l'étalant dans le carré blanc de la page. L'image est avancée: «j'ai un visage détruit.» Le livre sera l'histoire de cette destruction dont les ravages forment l'image actuelle dont fatalement rend compte l'existence concrète du livre et de ses rides, dans une présence au corps des mots en ce qu'ils ont de plus exact. «Que je vous dise encore», et le ton est donné. L'image tournera autour de l'aveu. Partir des fibres de l'existence imaginée. Une photo qui non prise devient rectangle blanc de l'absolu. «C'est à ce manque d'avoir été faite qu'elle doit sa vertu, celle de représenter un absolu, d'en être justement l'auteur.»

Marguerite Duras:

DEVANT LA VITRINE

Précision 1:
L'Amant est un livre sur l'immortalité
«Pourquoi elle était là plutôt qu'ailleurs, pourquoi elle était aussi de si loin.»
... le 27 novembre
Montréal. Temps gris. Un livre du soir. *L'Amant*. Je feuillette. J'entre dans les mots. La vitrine permet aussi de VOIR. La lecture s'installe. Les intuitions. Le désir de parler encore à partir d'une œuvre avec laquelle le premier contact a été automatique, un soir de fin septembre. Des images se bousculent. Je vais retrouver des articles sur *L'Amant*. Relire des entretiens. Voilà ma soirée.

Précision 2:
L'Amant est un livre sur l'écriture
«Je lui ai répondu que ce que je voulais avant toute autre chose c'était écrire rien d'autre que ça, rien.»
... le 28 novembre
Je lis *L'Amant*. Dans mon bureau. Les bruits extérieurs me rappellent le lieu. Je plonge dans cette traversée, vers le bac, vers le Mékong et ses boues. Je reconnais la voix des livres de Marguerite Duras. Je laisse le livre un instant. Je laisse *l'Amant* ouvert là à la page 11 ou 17. Là où le fleuve pour la première fois est évoqué. Les eaux du fleuve qui emportent tout: les images, les temps, les signes, l'immuable.

Précision 3:
L'Amant est un livre d'images
«L'ambiguïté déterminante de l'image, elle est dans ce chapeau.»
... le 29 novembre
Le temps est toujours gris. Je regarde le numéro spécial du *Magazine littéraire* consacré à Marguerite Duras. Je poursuis ma relecture de *L'Amant*. Le A de l'avant, de l'après. Je note: «Les baisers sur le corps font pleurer. On dirait qu'ils consolent.» Je ne suis plus dans le livre. Je ne suis plus chez moi. Ailleurs. Oui ailleurs, dans la beauté de la résonance des mots. «Les baisers sur le corps font pleurer.» J'arrête ma lecture. Les vies sont là. Une musique vient de la radio. On chante «rosa rosa rosam». Depuis longtemps j'avais oublié cette chanson de mon adolescence. La mémoire est dans ma lecture. «Les baisers», tous les «baisers» du monde dans la tristesse grise des fleuves. Du Saint-Laurent au Mékong et la Seine et l'imaginaire et «son nom de Venise» et le jour qui coule.

Précision 4:
L'Amant est un livre sur l'immortalité
«On ne sait jamais d'emblée d'où elle vient. Et puis on se dit qu'elle ne peut venir que d'ailleurs, que de là.»
ou encore
«Il parlait de Balzac comme il l'eût fait de lui-même, comme s'il eût essayé une fois d'être lui aussi cela, Balzac.»
... le 2 décembre.
Dimanche froid mais une lumière qui traverse. Quelque chose de clair. Une évidence qui traverse les pages. Je devine l'intuition juste. Je me répète le mot: l'immortalité, l'immortalité. Et je sens que c'est de là que vient une grande part de la fascination produite par l'œuvre et le personnage de Marguerite Duras. Comment ne pas

quelque part désirer être immortel. Et le lecteur s'engouffre. Il y a cette certitude violente de l'immortalité et c'est peut-être là que réside l'étrangeté et le familier de *L'Amant*. Pour elle, oser parler de l'immortalité. Et pour nous, oser s'y reconnaître. Et par la fenêtre, un peu de bleuté, de pré-hiver comme dans la couleur du mot amant.

les pouvoirs de l'affirmation

Duras, l'amant, le public. Revenir vers les formes que prend la FASCINATION. Relier des éléments, les organiser en discours afin de souligner le comment de cette attraction. Pourquoi dans le passage narratif entend-on une voix, une manière. Et la destruction de l'effet de fiction au profit de la confidence-mémoire. On ne peut produire cette transformation qui d'ailleurs n'est qu'une illusion que lorsque l'on sait l'univers de fiction plausible, recevable/reçu.

...
Marguerite Duras
comme M.D.
comme médecin
comme Marlene Dietrich
comme mon dieu
comme mer dense
comme maladie douce
comme Marguerite Duras
...

L'Amant, une histoire au singulier dans les méandres d'un texte qui s'affirme. Les temps. Les verbes aux temps changés. Relire. Cette scène de vie qui s'échappe comme le texte d'une trouée antérieure. L'écriture comme moyen de traverser le Temps. Dans Duras il y a durer. Et je crois que cette conscience de poser la littérature dans les strates de l'histoire et du temps est là dans l'écriture de Marguerite Duras.

Star de l'écriture elle dira «la star du *Camion* c'est moi». Elle dira aussi au sujet de *l'Amant*: «J'ai écrit ce livre parce que je voulais lire un livre de moi.» Et le texte s'est fait chair et il a habité parmi nous. Cet aspect de communion est là dans le lien écriture/lecture. On parle souvent d'un livre de Marguerite Duras à mi-mots. Comme d'un secret. Comme d'un document confidentiel. J'ai remarqué que l'adjectif le plus utilisé au sujet des livres de Marguerite Duras est «c'est beau, c'est très beau». Cet adjectif désarmant, ultime qui n'est pas nécessairement un signe de démission mais bien justement un aveu du fonctionnement de la FASCINATION. La conversation commence face à la vitrine. — As-tu lu *l'Amant*? Les yeux s'ouvrent imaginant, produisant l'énigme entendue de la forme et du contenu. La voix reprend en appuyant intimement: «C'est beau, c'est très beau.»

la question du mimétisme

Écrire c'est souvent être traversé de lectures, être le lieu de transformation duquel l'écriture à nouveau surgira, allant se joindre à d'autres écritures nourrissant d'autres questions dont le visage peut aussi être un livre. En ce sens l'écriture de Marguerite Duras a joué un rôle de poursuite en influençant, déviant, insufflant des formes, des mots qui permettent d'autres voix.

Cette FASCINATION a marqué plusieurs textes québécois. Au niveau des publications on peut noter le *Marguerite Duras à Montréal* qui par ses analyses et ses entretiens questionne l'œuvre et le personnage Marguerite Duras. Également le Bulletin no. 9 de la Galerie Jolliet avec ses éléments d'analyse mais surtout son langage en dérive à partir de l'œuvre, comme une osmose, comme un plaisir assumé. «Avec tout le charme historique du *Plaisir du texte*» y écrit Michael Delisle. «Marguerite Duras écrit des palimpsestes du

silence» y écrit Yolande Villemaire. «Sa voix est une mer limpide...» ajoute Jean-Paul Daoust. Un des principaux effets de l'écriture de Marguerite Duras me semble être le mimétisme. Ce point est à la fois un des plus stimulants et un des plus aveuglants de l'écriture de Marguerite Duras. Le ton, la voix, le style quoi. Des revues comme *La nouvelle barre du jour* ont publié plusieurs auteures influencées par cette écriture, par ce *grain de voix*. Denise Desautels, Danielle Laurin, Élise Turcotte, parfois Anne Marie Alonzo, ou encore des auteures comme Marie-Claire Vaillancourt dans un texte comme «Voilà des mots sucrés» paru dans «Ce qui les séduit» no. 127-128. Ou encore autrement des auteurs comme Michael Delisle, Madeleine Gagnon ou Louise Cotnoir. Comme des sons, comme des échos en travail. Parfois aussi jusque dans le sourire du pastiche consenti: «son nom de Laval dans Trois-Rivières désert ajoute-t-elle en trouvant que ça fait dur» écrira Yolande Villemaire dans *La vie en prose*. Ou encore «C'était un après-midi très Marguerite Duras» lit-on dans *Taxi* de Jean-Paul Daoust. Allusion directe montrant bien que le signe a une efficacité symbolique reconnaissable. L'évoquer suffirait à recréer les textures. On peut vérifier un effet Duras dans d'autres productions: en cinéma, Léa Pool; dans la chanson, Yvelle Champagne; en art plastique; André Martin ou Louise Robert. Duras plane ici et là à la fois objet et projet de la FASCINATION.

En m'interrogeant sur ce miroir (page du livre et espace blanc de la réflexion) qui nous renvoie une image subjuguante de l'œuvre et du personnage Marguerite Duras je me demande si le modèle ne fait pas ici dans le contexte montréalais, dans une certaine mesure, figure de proue dans ce qui serait l'élan d'une écriture sans concession, dans la seule appartenance au langage et à l'amour du langage. L'image des livres et l'image même de Marguerite Duras sont comme des catalyseurs d'une

liberté de dire. Alcool, vieillissement, affirmation et toujours ce ton qui frôle le postulat. Les écrivains ou lecteurs québécois trouvent dans cette démarche une volonté nette d'avancer au cœur du langage. Vieille, intelligente, ravagée, lucide, peut-on s'engouffrer ailleurs que dans cette image, dans cette mèr(e) d'écriture qui ne semble pas pouvoir se tromper et semble détenir les pouvoirs de la parole juste, les pouvoirs de l'affirmation. C'est Réjean Ducharme qui écrit: «Ils avaient besoin de héros.» Pour ma part la place de Marguerite Duras dans la séduction produite par son écriture et son image tient beaucoup à des caractéristiques extérieures. Bien sûr il y a l'écriture. Mais bien sûr également il y a l'image de Marguerite Duras la femme, l'intellectuelle, la penseuse. Finalement quels écrivains québécois vieillissants peuvent produire un tel effet. Ce n'est certainement pas du côté de Gabrielle Roy que les écritures montantes peuvent ne sera-ce qu'au niveau des thèmes (les enfants de sa vie) ou de la photo (image publique toujours plus ridée, tristement sereine), trouver matière à modèle. Il y a dans la destruction du visage de Marguerite Duras, elle y revient au tout début de *L'Amant*, un espoir. Vieillir n'est pas nécessairement opposé à séduire, à penser, à comprendre. Et je crois qu'en cela l'effet Duras est immense. Là où ne se rend pas Gabrielle Roy, là où n'ose plus rien jouer Simone de Beauvoir, l'image de Marguerite Duras est comme une stimulation provocante, ouverte au regard à travers les temps, la défaite, l'amour, dans un flot sensible qui s'appelle l'écriture et l'intelligence. La FASCINATION serait celle du cerveau qui flotte dans les ruines, les images, les mémoires, les vies. «Les mains négatives» comme réseau de vies multiples remuant dans les lignes d'un texte réécrit, à réécrire. Marguerite Duras écrit: «Je ne sais pas qui avait pris la photo du désespoir.» Mais cette image dévoile un champ des possibles

là sur la page, dans l'écriture. Peut-être que l'emprise de Marguerite Duras sur un milieu comme le milieu culturel montréalais tiendrait-elle d'un manque reconnu, d'un désir des générations plus jeunes, d'explorer le langage jusqu'à la faille, celle très visible des ans, celle aussi où se tiendrait l'inouï. C'est dans ce regard, face à la vitrine que les futurs nous sont lisibles. Duras, l'amant, le public c'est ce triangle de la passion reconnue comme telle en toute pureté, malgré les marques laissées, malgré un désespoir, avec les mots qui tombent nettement là où ça s'écrit.

toujours au sujet de la fascination

Précision 5:
L'Amant est un livre de star
«Je vais au lycée en chaussures du soir ornées de petits motifs en strass. C'est ma volonté.»
... le 3 décembre
Montréal où les mots tournent où les théories s'échangent, se râpent aux réels de l'écriture. Soudain penser à Roland Barthes, au *bruissement de la langue* de Barthes. À ce même effet de FASCINATION. Comme pour Marguerite Duras. Comme pour d'autres. Et je ne lis pas dans ces engouements des aliénations. Il me semble que ce qui est enjeu c'est la langue qui glisse, qui change. La langue qui change les idées, qui propose. Je rassemble mes notes. Le 5 approche. Je pense à Marguerite Duras comme à une star («Cette robe est sans manche, très décolletée.»). Et si tout ça se jouait dans un cerveau et dans un corps post-hollywoodien. Je lis: «Ce jour-là je dois porter cette fameuse paire de talons hauts en lamé or.» Je souris. Je lis: «Elle dit qu'elle aussi elle est seule.» Elle ne dit pas avec qui. Et cela elle le dit sur l'écran de la page, dans le frémissement de la langue du livre. Je remarque qu'il fait froid. Qu'il y a déjà un peu de blanc sur les choses.

Duras, l'amant, le public. Comment résister à la FASCINATION produite par les livres et le personnage de Marguerite Duras? Où est la fissure? Cette question que je me posais en préliminaires revient de plus en plus perdue dans l'effet de fascination. Comment ne pas croire en l'éternité. Sur la rue Saint-Denis devant la vitrine je ne regarde plus l'affiche dans laquelle elle se regarde comme pour mieux nous fixer. Devant la vitrine il me reste le goût de relire, le goût de poser des questions tout en sachant que le livre, que l'image, surveillent là dans la non-faille, dans la voix certaine. Ce qui est complexe dans la réalité des mythes c'est qu'ils touchent le cœur et le cerveau. En cela Marguerite Duras nous rejoint quelque part dans l'ailleurs intérieur. Duras, l'amant, le public.

— Avez-vous lu *l'Amant*?

— C'est très beau.

Et les fils se renouent. L'analyse est encore possible mais pourquoi finalement et surtout comment quitter l'aura? L'aura de *L'Amant*. Ce là de l'aura. Ce là des *Aurélias*. Ce là qui s'écrit face à la vitrine comme une vie translucide. *L'Amant* un livre sans divisions, sans chapitres. Un flot de mots et de mémoires, de détails et de retours. La bibliographie à la fin du livre contenant déjà le titre: *L'Amant* (1984, Éditions de Minuit).

Précision 5:
L'Amant est un livre sur l'immortalité
«tout ça signifie quelque chose, ce n'est pas innocent, ça veut dire,»
... un vendredi de novembre
Galerie Optica. La vue directe, grise sur la montage, sur ce qui fait que Montréal est imagée. On est là. Sans trop de liens mais dans ce lieu: OPTICA, pour voir. On parle. Lentement, puis plus en confiance, avec des risques,

des hypothèses. On parle de discours déjà sur, de mots, d'images. De mise en crise de la FASCINATION. Mais aussi, il me semble on la reconnaît tacitement cette FASCINATION. De retour chez moi je note une phrase extraite de *L'Amant*: «Sur le bac, regardez-moi, je les ai encore.» Et je commence ce texte de la conférence. Ce texte éparpillé, s'enroulant autour de *L'Amant*.

L'Amant est un livre sur la séduction. L'œuvre en est la preuve.

Table des matières

Liminaire III

L'intellectuel américain
Ralph Waldo Emerson 1

Mourir... une fois de plus
Michel Morin 39

Le débat, actuel autour de
la philosophie marxiste
Robert Tremblay 63

Femme et philosophie au Québec
Christiane Gohier 83

Une douloureuse théorie du plaisir
Philippe Thiriart 95

L'absence de pensée
chez Nietzsche et Castaneda
François Raymond 121

Duras, l'amant, le public
Claude Beausoleil 135

Achevé d'imprimer
en avril 1985 sur les presses
des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
Cap-Saint-Ignace, Qué.



La petite revue de philosophie