

PER
P-453

La petite revue de philosophie

SOMMAIRE

Printemps 1987, vol. 8, n° 2

Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir: une relation de couple authentique Jacques J. Zéphir.....	1
---	---

L'ESPRIT OU LE CERVEAU

Historique du matérialisme. Introduction au dossier Philippe Thiriart	29
La pensée et le corps Pierre Bertrand.....	37
L'anti-cogito: je le pense, donc je le suis Michel Legault	55
Le cerveau et la croyance nécessaire Philippe Thiriart	69
L'unité de la connaissance de soi et le dualisme remis en cause Alain Morin et James Everett	91
Le geste du regard dans <i>Courtepointes</i> de Gaston Miron Alain B. Marchand	113
Entre le sommet et l'abîme Jean-Louis Le Scouarnec	139
Le destin de Descartes au Québec (1665-1920) et la tradition philosophique occidentale Yvan Lamonde	151



*L'esprit
ou le cerveau?*

Ce seizième 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)
Ghyslaine Guertin, dép. de philosophie
Brigitte Purkhardt, dép. de français
Philippe Thiriart, dép. de psychologie

Administrateur délégué:
Danielle Garcia

Composition et mise en pages:
Helvetigraf, Québec

Dactylographie des manuscrits:
Anny Vossen
Céline Davidson

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

Photographie:
Guy Bilodeau

Correcteurs d'épreuves:
François D'Apollonia
Brigitte Purkhardt
Jacques Ruelland

Maquette:
Philippe Côté

Distribution:
En abonnements:
Sylvie Lemay
Services de l'édition
Collèges 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, 2^e trimestre de 1987
Bibliothèque nationale du Canada: ISSN 0708-4469
Périodique semestriel: prix du numéro 5,00 \$ (4,50 \$ étudiants)
abonnement institutionnel annuel 15,00 \$

Vol. 8, n° 2, printemps 1987

**La petite revue
de
philosophie**

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

Liminaire

Nous avons, une première fois, abordé la question sartrienne lorsque nous avons rappelé la visite du philosophe au Québec et aux U.S.A. dans les années quarante (vol. II, n° 1), puis nous avons traduit la recherche de l'Américain Joseph Catalano sur les notions sartriennes de bonne et de mauvaise foi (vol. VI, n° 1). Aujourd'hui nous ajoutons au dossier une synthèse du professeur Jacques Zéphir sur les rapports amoureux que vécurent le célèbre philosophe français et sa compagne Simone de Beauvoir. Nous ne commettons ici aucune indiscretion. En dehors du fait que les deux philosophes soient décédés, il faut souligner qu'ils voulurent eux-mêmes rendre publique la modalité de leur relation de couple en l'exposant et l'expliquant à de nombreuses reprises dans leurs essais aussi bien que dans leurs réponses aux entrevues journalistiques. Il est fort précieux de savoir comment se sortirent du «piège» de la vie-à-deux ces deux existentialistes qui refusèrent de se conformer aux modèles de la vie bourgeoise. À l'heure où, dans notre société occidentale et nord-américaine, le couple subit indéniablement une crise majeure, les moyens qu'inventèrent le couple Sartre-de Beauvoir peuvent nous rendre un réel service pour notre propre existence partagée. N'est-ce pas là l'un des objectifs premiers de la philosophie: échanger une médecine d'idées qui nous évitera la mort de l'âme?

Nous offrons aussi un dossier sur le siège matériel de cette âme précisément. Nos récentes découvertes et nos vieux préjugés nous empê-

chent de nous rappeler que si nous sommes certains de la localisation du point de départ de notre connaissance du réel, c'est-à-dire les sens, rien n'est encore prouvé concernant la localisation du point d'arrivée: l'intelligence abstraite, les sentiments et la volonté dans le cerveau. Nous avons bien des signes apparents indicatifs, mais les postulats fort divergents d'autres cultures, de même que l'observation pure et simple du déplacement imprévisible de notre vie psychique par tout notre corps doivent nous empêcher de conclure trop vite à l'identification des fonctions de l'esprit et des mécanismes du cerveau. Le savant Mario Bunge nous a déjà prévenu ici même (Vol.V, n° 1) des limites vite atteintes par l'expérience et l'axiome matérialiste au sens strict. Et puis, même en admettant une distribution de l'esprit non seulement dans le cerveau mais dans tout le corps nous n'aurions pas pour autant expliqué la façon dont notre monde métaphysique des idées et des sentiments se greffe, s'enclenche et perdure dans la matière corporelle de nos organes. Si le corps pense, l'esprit mange. Le simple fait que nous ayons reçu, d'horizons divers, quatre contributions en quelques mois sur les rapports de l'esprit et du corps ou du cerveau montre l'universalité et la nature philosophique de cette question. En tout cas, le fait bien évident d'identifier «esprit» et «cerveau» chez tous nos écoliers indique peut-être que cette vérité est apprise plus que comprise, enseignée davantage que prouvée peut-être. Et il ne serait pas inutile de nous interroger sur l'origine de cette croyance ou sur celle de notre émerveillement devant l'énigme du rapport pensée-corps. Qui nous a enseigné le divorce des idées métaphysiques et de l'étendue physique si ce n'est Descartes! Au fond, nous par-

lons encore du point de vue d'Aristote et de son axiome «L'intellect connaît l'universel et les sens, le singulier». Marx, Nietzsche ou Freud sont peut-être morts mais Aristote est encore bien vivant et habite nos laboratoires les plus sophistiqués.

Claude Gagnon
pour le comité de rédaction.

THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON
FROM 1630 TO 1800
BY
JOHN H. COLEMAN
BOSTON
PUBLISHED BY
J. B. LEECH, 1800

**Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir:
une relation de couple authentique**

Jacques J. Zéphir

Professeur à The City University of New York

John Paul Sartre et Simone de Beauvoir
une relation de couple authentique

Thèse de doctorat

Présentée à l'université de Paris

Sa mort [Sartre] nous sépare. Ma mort ne nous réunira pas. C'est ainsi; il est déjà beau que nos vies aient pu si longtemps s'accorder.

Simone de Beauvoir,
La Cérémonie des adieux.

Simone de Beauvoir a donné personnellement avec Sartre, un admirable exemple de ce que peut être une relation de couple authentique et réussie. Elle en a parlé de la façon la plus émouvante:

Sartre répondait exactement au vœu de mes quinze ans [...]. Avec lui, je pourrais tout partager [...]. Je savais que plus jamais il ne sortirait de ma vie¹.

Je savais qu'aucun malheur ne me viendrait jamais par lui, à moins qu'il ne mourût avant moi².

Ce malheur est pourtant arrivé: Sartre, hospitalisé le 20 mars 1980, à l'hôpital Broussais pour un œdème pulmonaire, devait y succomber des suites de sa maladie, le 15 avril à 21 heures. Il avait soixante-quinze ans. Comme Simone de Beauvoir l'avait toujours dit et pressenti, la perte a été, pour

1. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958, p. 344.

2. Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1965, p. 28.

elle, à la fois dure et cruelle. Les journalistes qui l'ont observée le jour des obsèques, le samedi après-midi, 19 avril, au cimetière Montparnasse, ne s'y sont pas trompés: la célèbre existentialiste, la grande théoricienne du féminisme contemporain, qui a connu pendant plus d'un quart de siècle, le succès et la célébrité, n'était plus qu'«une vieille femme anéantie, brisée, le visage ravagé par le chagrin et la fatigue...³. Près de la tombe, on se bat, on crie, on pousse. Simone de Beauvoir «livide, les yeux perdus sous l'habituel turban [...] se laisse guider vers la fosse, péniblement. [...] On amène un fauteuil. Prostrée, elle y reste, comme seule, dans le vacarme des obturateurs⁴». Absente, indifférente à tous et à tout, même à ceux qui réclamaient une minute de silence quand c'est l'éternité qui s'imposait à elle: elle était ailleurs, dans son chagrin, dans ses souvenirs, peut-être dans cette phrase de *La Force des choses*:

La seule chose à la fois neuve et importante qui puisse m'arriver, c'est le malheur. Ou je verrai Sartre mort, ou je mourrai avant lui. C'est affreux de ne pas être là pour consoler quelqu'un de la peine qu'on lui fait en le quittant: c'est affreux qu'il vous abandonne et se taise⁵.

Ceux qui connaissaient l'incomparable entente qui liait Sartre et Simone de Beauvoir, savent que la vie n'a jamais plus été comme auparavant pour elle. En dépit du réconfort que lui ont témoigné ses proches, ses amis et ses admira-

3. Jean Marcel Bouguerau, «Les Obsèques de Jean-Paul Sartre. Des milliers et des milliers... pour un adieu sans faste et préséance», dans *Libération*, n° 1926, lundi, 21 avril 1980, p. 3.

4. *Ibid.*, p. 5.

5. Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, Paris, Gallimard, 1964, p. 686.

teurs, en dépit d'une longue période de convalescence, de réflexion et de repos, après quelques jours d'hospitalisation, il a fallu quand même beaucoup de courage à la compagne «abandonnée» pour s'arracher à sa détresse et reprendre goût à l'existence.

Décédée à son tour, le 14 avril 1986, à l'hôpital Cochin; à Paris, Simone de Beauvoir rejoint aujourd'hui Jean-Paul Sartre au Panthéon des Lettres. Elle aura survécu six ans, presque jour pour jour à son compagnon de plus de cinquante ans. L'histoire de ce couple exceptionnel tant par sa durée que par son mode de vie, c'est sans nul doute celle d'un couple qui n'a jamais triché dans ses rapports, ayant fait le terrible pari de la «parfaite transparence», de la sincérité totale. Mais c'est également et surtout celle d'une femme qui a su s'épanouir, sans jamais être à l'ombre de celui avec qui elle «partageait sa vie».

I

Peu avant la mort du grand philosophe existentialiste, Simone de Beauvoir et Sartre — par une curieuse coïncidence — ont eu l'idée de s'interroger mutuellement sur le succès de leur union, qui, on le sait, a duré plus de cinquante ans. L'entretien a non seulement fait beaucoup de bruit, mais a passionné l'opinion publique qui a toujours fait grand cas de l'entente de ces deux êtres d'exception et suivi avec intérêt leur vie mouvementée, leur carrière d'écrivains engagés.

Tous deux sont tombés d'accord pour reconnaître que le succès de leur union était dû en grande partie au fait qu'a toujours existé entre eux

une parfaite égalité et qu'il n'y a jamais eu «de rapports d'infériorité-supériorité, comme en ont souvent une femme et un homme⁶». Au dire même de Sartre, dont on ne saurait mettre en doute ici la sincérité:

Dans ce rapport même, j'ai appris, j'ai compris qu'il y avait des rapports entre homme et femme qui indiquaient l'égalité profonde des deux sexes. Je ne me considérais pas comme supérieur à vous, ou plus intelligent, ou plus actif, donc je nous mettais sur le même plan. Nous étions des égaux. Je pense, curieusement, que ça a fortifié mon machisme, d'une certaine façon, parce que ça m'a permis, avec d'autres femmes, de me retrouver machiste. Cependant, l'égalité que nous avions ne me semblait pas simplement une égalité de fait de deux individus, mais me paraissait révéler l'égalité profonde des deux sexes⁷.

Cet aveu de Sartre est très significatif et montre bien que la clef de la réussite dans les relations hommes-femmes réside, comme il l'a souligné, dans «l'égalité profonde des deux sexes». Et si la liaison Sartre-de Beauvoir a connu un tel succès, c'est que le problème des rapports égalitaires entre eux ne s'est jamais posé, «parce que, dit Simone de Beauvoir, Sartre n'a rien d'un oppresseur. Si j'avais aimé quelqu'un d'autre que Sartre, s'empresse-t-elle d'ajouter, je ne me serais, en tout cas, jamais laissé opprimer⁸».

Si pour certaines féministes d'aujourd'hui, «c'est un compromis que de vivre avec un homme

6. «Simone de Beauvoir interroge Jean-Paul Sartre», dans *L'Arc*, n° 61, 1975, «Simone de Beauvoir et la lutte des femmes», p. 5.

7. *Ibid.*

8. «La Femme révoltée. Un entretien de Simone de Beauvoir avec Alice Schwarzer, 23 ans après la parution du *Deuxième Sexe*», *op. cit.*, p. 49.

ou simplement d'aimer un homme⁹», Simone de Beauvoir estime, pour sa part, qu'il est plus facile d'aimer un homme que de vivre avec lui:

... Justement si j'ai bien réussi ma vie avec Sartre, c'est parce que nous n'avons jamais vécu ensemble, et que c'est beaucoup plus important. Ce n'est pas tellement le fait d'être mariés ou de n'être pas mariés, mais le fait de vivre ensemble ou pas qui risque d'amener des perturbations dans un couple¹⁰.

Ailleurs, elle précise encore:

Nous n'avons jamais habité ensemble, je n'avais pas envie d'être une femme d'intérieur, il n'avait pas envie d'être un homme d'intérieur. Il n'était pas utile d'avoir le même logement pour être ensemble, puisque nous avons le monde à nous. Mais nous nous voyons tous les jours, le matin, l'après-midi ou le soir, nous partons ensemble en vacances dans le même hôtel, à Rome, à Venise¹¹.

On le voit donc, si pour Simone de Beauvoir, le mariage traditionnel représente trop souvent pour la femme une fuite, une retraite ou un remède, une manière d'exprimer en devoirs abstraits, en obligations morales, ce qui devrait être «une reconnaissance singulière de l'autre effectuée dans le désir et dans l'amour¹²», cela n'implique nullement qu'elle souhaite voir la disparition du couple, mais les relations entre les deux membres devraient changer, afin que «ce mélange complexe d'atta-

9. «Entretien de Simone de Beauvoir avec Jean-Louis Servan-Schreiber», *op. cit.*, p. 31 du texte dactylographié inédit.

10. *Ibid.*

11. «Beauvoir elle-même. Propos recueillis par Catherine David», *Le Nouvel Observateur*, No 741, 22-29 janvier 1979, p. 85.

12. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Tome II, Paris, Gallimard, 1949, p. 216.

chement, de haine, de consigne, de résignation, de paresse, d'hypocrisie, appelé amour conjugal¹³», leur soit désormais épargné:

En vérité, que deux individus se détestent sans pouvoir cependant se passer l'un de l'autre n'est pas de toutes les relations humaines la plus vraie, la plus émouvante. C'en est la plus pitoyable¹⁴.

Voilà pourquoi le couple idéal, à son avis, est plutôt formé de deux êtres libres et autonomes, se suffisant parfaitement chacun et qui ne seraient liés l'un à l'autre que «par le libre consentement de leur amour¹⁵».

Sans doute l'amour peut-il exister à l'intérieur du mariage, mais alors on ne parle pas à ce moment-là «d'amour conjugal»; quand on prononce ces mots, c'est que l'amour authentique est absent. C'est que, explique-t-elle,

... dans l'union conjugale, chacun aurait pour l'autre l'inéluctable lourdeur du donné contingent; c'est en tant que présence absurde et non choisie, condition nécessaire et matière même de l'existence qu'il faudrait l'assumer et l'aimer. On fait entre ces deux mots une confusion volontaire et c'est de là que naît la mystification: ce qu'on assume, on ne l'aime pas¹⁶.

Cette façon de voir les choses permet de mieux comprendre les raisons pour lesquelles Simone de Beauvoir s'oppose avec tant d'acharnement à l'union conjugale, au mariage conventionnel: «Une relation humaine n'a pas de valeur tant

13. *Ibid.*, p. 275.

14. *Ibid.*, p. 274.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

qu'elle est subie dans l'immédiat [...]; on ne saurait admirer dans les rapports conjugaux qu'ils retombent à l'immédiat et que les conjoints y engloutissent leur liberté¹⁷.» L'amour véritable comme l'amour physique exige d'abord d'être libre pour être authentique. Et il est libre quand il ne dépend d'aucune convention, d'aucune consigne étrangère, quand il est vécu dans une sincérité sans peur, sans anxiété, sans soupçon et sans doute.

Le couple qui s'est choisi et uni en totale liberté et ne se sent lié par aucune obligation extérieure à ce libre choix ne constituera plus une cellule refermée sur soi où chacun des membres serait intéressé à son bien personnel beaucoup plus qu'au bien commun. Elle sera plutôt formée de deux membres qui marchent tous deux dans la même direction et qui veulent atteindre des objectifs aussi bien personnels que collectifs, aptes à favoriser sans doute le développement de chacun des partenaires, mais également susceptibles de contribuer à la création d'un monde meilleur. La tâche de la femme dans le couple ne sera plus tout simplement de se poser en face de l'homme comme une liberté venant confirmer celle de l'Autre. Elle pourra devenir une véritable compagne, une associée de l'homme, capable de discuter de ses projets, de lui donner des conseils et de participer à ses travaux. La vie en commun de ces deux êtres libres et autonomes deviendra, bien entendu, un enrichissement pour chacun, puisque

... dans les occupations de son conjoint chacun trouve le gage de sa propre indépendance; la femme qui se suffit affranchit son mari de l'esclavage conjugal qui était la rançon du sien. Si l'homme est d'une scrupuleuse bonne

17. *Ibid.*, p. 275.

volonté, amants et époux arrivent dans une générosité sans exigence à une parfaite égalité¹⁸.

Cela suppose aussi que les tâches domestiques et l'éducation des enfants ne soient plus à la charge exclusive de la femme pour qui elles deviennent si vite accablantes. Si dans ce domaine, on l'a déjà vu, on peut constater des progrès sensibles chez les jeunes couples, il serait souhaitable qu'à l'avenir les deux conjoints partagent d'une façon équitable les corvées du foyer et de la vie familiale pour sauvegarder la parfaite égalité qui doit régner dans leur union. Voilà pourquoi Simone de Beauvoir aurait aimé que toutes les femmes acquièrent l'autonomie et la liberté totales dans leur union avec les hommes, afin de posséder enfin

... le grand privilège d'avoir affaire [...] à des individus eux-mêmes autonomes et actifs qui — généralement — ne joueront pas dans [leur] vie un rôle de parasite, qui ne [les] enchaîneront pas par leur faiblesse et l'exigence de leurs besoins¹⁹.

Dans son cas particulier, Sartre a été pour elle ce genre d'individu qui, loin de l'enchaîner, semble au contraire avoir apprécié de pouvoir entretenir avec elle des rapports de parfaite égalité, qui, comme il l'avoue lui-même, marquent «la fin d'une solitude [dont il] n'a jamais plus eu²⁰» à souffrir. «En fait, précise-t-il encore, je n'ai jamais vraiment parlé de mes théories à personne qu'à elle²¹.» On le voit, ses rapports avec Simone de Beauvoir étaient

18. *Ibid.*, p. 539.

19. *Ibid.*, p. 540.

20. «Sartre et les femmes (1). Un entretien avec Catherine Chaine», *Le Nouvel Observateur*, n° 638, 31 janvier-6 février 1977, p. 84.

21. *Ibid.*

assurément «supérieurs en valeur, en caractère essentiel», à ceux qu'il aurait pu avoir avec d'autres hommes et surtout avec d'autres femmes:

Quand j'ai rencontré Simone de Beauvoir, explique-t-il, j'ai eu l'impression d'avoir les rapports les plus complets. Je ne parle pas de la vie sexuelle et de la vie intime, je parle aussi bien de la conversation ou d'une discussion à propos d'une décision importante de la vie. Ces rapports complets engageaient donc l'égalité profonde dans les relations. Nous étions l'un pour l'autre des égaux. Nous ne pouvions pas concevoir autre chose. J'avais trouvé une femme qui était égale à ce que j'étais comme homme, et c'est, je pense, ce qui m'a sauvé du pur machisme. La femme avait pris sa vraie place²².

Liberté, autonomie, égalité, ces valeurs si essentielles dans la vie de Sartre et de Simone de Beauvoir doivent pouvoir être vécues par les couples dans le domaine de la sexualité et de l'érotisme. Cela explique pourquoi elle ne croit pas à «l'intégrale fidélité»:

... Souvent, prêchée, peu observée, la fidélité est ressentie d'ordinaire par ceux qui se l'imposent comme une mutilation: ils s'en consolent par des sublimations, ou par le vin²³.

Les conventions bourgeoises et hypocrites autorisent l'homme à quelques «coups de canif» dans le mariage traditionnel, mais sans réciprocité, ce qui est jugé inacceptable par les femmes d'aujourd'hui. Ayant pris conscience de leurs droits et des conditions de leur bonheur, elles savent parfaitement que «si rien dans leur propre vie ne compense l'inconstance masculine, la jalousie les rongera et l'ennui²⁴». Par conséquent

22. *Ibid.*, p. 83.

23. Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, p. 139.

24. *Ibid.*

comme l'homme, elles réclament la liberté totale sur le plan de la sexualité et de l'érotisme et considèrent la fidélité — source jadis de tant de querelles et de discordes — comme une coutume périmée, voire nuisible. Voilà pourquoi dit Simone de Beauvoir:

Nombreux sont les couples qui concluent le même pacte, à peu près, que Sartre et moi: maintenir à travers des écarts une «certaine fidélité». [...] L'entreprise a ses risques: il se peut qu'un des partenaires préfère ses nouveaux liens aux anciens, l'autre s'estimant alors injustement trahi [...]. En certains cas, pour une raison ou une autre — des enfants, une entreprise commune, la force d'un attachement — le couple est infracassable. Si les deux alliés ne se permettent que des passades sexuelles, il n'y a pas de difficulté [...] ²⁵.

Bien entendu, dans cette forme d'union libre — où soupçon, jalousie, adultère, infidélité devraient être des causes de mésententes absolument inconnues — la femme aussi bien que l'homme pourra interrompre le pacte, si elle ne souhaite plus partager sa vie avec son compagnon. Comme le mâle, elle aura également le droit de pratiquer l'amour libre, de connaître des étreintes sans lendemain qui peuvent la détendre, puisque

... une femme qui se dépense, qui a des responsabilités, qui connaît l'âpreté de la lutte contre les résistances du monde a besoin [...] non seulement d'assouvir ses désirs physiques, mais de connaître la détente, la diversion qu'apportent d'heureuses aventures sexuelles ²⁶.

Simone de Beauvoir va jusqu'à souhaiter que ces aventures ne soient pas clandestines, car «il ne s'agit pas seulement pour la plupart des femmes

25. *Ibid.*, p. 139-140.

26. *Le Deuxième Sexe*, tome II, p. 528.

— comme aussi des hommes — d'assouvir leurs désirs, mais de maintenir en les assouvissant leur dignité d'être humain²⁷». À Catherine David qui lui demandait, au cours d'un entretien récent, si la grande liberté qui a toujours existé de part et d'autre sur le plan sexuel n'a pas parfois menacé sérieusement son entente et son union avec Sartre, Simone de Beauvoir devait faire la réponse suivante:

... Une fois que l'on sait qu'il y a, entre soi et l'autre, quelque chose d'irremplaçable, beaucoup de choses deviennent indifférentes. C'est pourquoi je ne crois pas que Sartre ait jamais été jaloux de moi. Il savait trop ce qu'il était dans ma vie. Moi, j'ai un peu hésité, une fois ou deux. Mais la jalousie n'a jamais joué un grand rôle dans ma vie ni dans la sienne, puisque nous avons justement basé nos vies sur la liberté²⁸.

Ailleurs, elle dit en substance à peu près la même chose:

... Quand c'était Sartre qui avait des relations [...], la plupart du temps, ça ne me gênait pas du tout. Je savais qu'il y avait quelque chose entre nous qu'il ne pouvait avoir avec personne d'autre. Une ou deux fois, quand même, j'ai été inquiète, je me suis demandé s'il ne s'entendait pas avec une autre personne mieux qu'avec moi. Mais ceci dit, cela n'a été que vraiment par éclairs et j'ai tout de suite été très rassurée²⁹.

De son côté, Sartre reconnaît également que, si la liaison avec Simone de Beauvoir a pu durer toute une vie, si la jalousie lui «apparaît plutôt

27. *Ibid.*, p. 531.

28. «Beauvoir elle-même. Propos recueillis par Catherine David», *loc. cit.*, p. 85.

29. *Simone de Beauvoir*, bande sonore du film réalisé par José Dayan, (Paris, Gallimard, 1979), p. 74.

comme un sentiment secondaire³⁰», qui n'a jamais eu vraiment de prise sur lui, c'est qu'il estimait que ses rapports avec Simone de Beauvoir étaient si solides que rien ne pouvait au fond les ébranler:

Dans la plupart des cas, mes rapports avec Simone de Beauvoir ont été les rapports essentiels — et le sont toujours — et les dames qui avaient des rapports avec moi, c'était sur un plan secondaire. [...] Elles n'étaient pas très contentes. Je ne me masquais pas. Je disais à la femme que je commençais à voir: il y a une femme qui s'appelle Simone de Beauvoir qui est ceci dans ma vie. Il fallait le faire avaler³¹.

De son propre aveu, l'aventure de Simone de Beauvoir, même avec un homme comme Nelson Algren ne l'a pas inquiété outre mesure et surtout ne lui a absolument rien ôté, ce qu'il reconnaît être de sa part une marque certaine de fatuité. Toutefois, il fait observer à sa décharge:

J'étais sûr de moi et d'une manière déplaisante, mais ça nous a facilité les choses. Il n'y a jamais eu de discussion entre Simone de Beauvoir et moi à propos de ses amours secondaires. Parce que je les considérais comme entièrement secondaires, sans me préoccuper de ce qui pouvait bien survenir dans ces aventures³².

En somme, pour Simone de Beauvoir, dans l'union libre telle qu'elle la conçoit, les problèmes qui surgissent, ne touchent pas tant les deux partenaires dont les relations sont basées sur une liberté sexuelle totale — qui va jusqu'à admettre de part et d'autre ce qui ne peut être appelé autre-

30. «Sartre et les femmes (2). Un entretien avec Catherine Chaine», *Le Nouvel Observateur*, n° 639, 7-13 février 1977, p. 65.

31. «Sartre et les femmes (1). Un entretien avec Catherine Chaine», *Le Nouvel Observateur*, n° 638, 31 janvier-6 février 1977, p. 84.

32. «Sartre et les femmes (2). Un entretien avec Catherine Chaine», *Le Nouvel Observateur*, n° 639, 7-13 février 1977, p. 65.

ment qu'une certaine forme de polygamie — que les tierces personnes qui deviennent les victimes innocentes de ces aventures romanesques forcément passagères et «contingentes». Elle devait elle-même en faire l'aveu:

... Si avec certaines tierces personnes, ça s'est bien passé, avec d'autres non, parce qu'elles n'acceptaient pas, précisément, cette situation de tierce personne. Cela est arrivé d'ailleurs à Sartre beaucoup plus souvent qu'à moi parce que les femmes, généralement, sont plus accrocheuses que les hommes qui ont autre chose à faire. Elles mettent tout dans une histoire, par conséquent, si tout ne marche pas comme elles veulent, elles en sont beaucoup plus bouleversées que les hommes. [...] Il y avait sûrement beaucoup d'égoïsme de la part de Sartre, comme de la mienne, de faire ce pacte et d'engager des tierces personnes dans ces aventures³³.

Et même, en faisant le bilan sur ce point-là, elle n'a pas peur de reconnaître avec sa lucidité habituelle «qu'il n'y a pas eu toujours raison [pour eux] d'[en] être fiers, loin de là³⁴».

Un tel sérieux dans la conception de l'union entre un homme et une femme repose bien entendu chez Simone de Beauvoir, tant de fois accusée d'immoralité, sur une idée très élevée de l'amour.

Si l'érotisme, d'après elle, est loin d'être méprisable, puisqu'il a le pouvoir d'arracher l'être humain à la solitude par l'extase, Simone de Beauvoir estime pourtant qu'il ne saurait constituer à lui seul toute l'expérience amoureuse. Le désir sexuel n'est pas à lui seul l'amour authentique, car hélas!,

33. *Simone de Beauvoir*, bande sonore du film réalisé par José Dayan, p. 74-75.

34. *Ibid.*, p. 75.

... le désir qui souvent enveloppe le dégoût, retourne au dégoût quand il est assouvi [...]. Et cependant l'homme n'a pas même trouvé dans les bras de l'amante un apaisement définitif. Bientôt, en lui, le désir renaît³⁵.

Mais l'amour n'est pas non plus, n'est surtout pas une sorte de don divin ou fatal. Car, explique-t-elle, dès que la sexualité n'est sauvée que par Dieu ou par la société — comme dans le mariage religieux ou civil — le rapport des deux partenaires n'est plus, somme toute, qu'un rapport bestial.

II

À examiner maintenant les idées, non plus négatives, mais positives de Simone de Beauvoir sur l'amour, on y retrouve les mêmes traits et caractéristiques que dans les autres actes humains authentiques: l'amour aura besoin d'un choix et d'un effort continuellement renouvelés pour atteindre des buts collectifs. Au fond, l'amour et le désir érotique, loin d'être immoraux, ne sont que des activités humaines, susceptibles d'être vécues d'une manière morale ou immorale, selon la volonté de l'individu:

Dans une vie authentiquement morale, lit-on dans *Le Deuxième Sexe*, il y a libre assumption du désir et du plaisir, ou du moins lutte pathétique pour reconquérir la liberté au sein de la sexualité: mais ceci n'est possible que si une reconnaissance *singulière* de l'autre est effectuée dans l'amour ou dans le désir³⁶.

Comme l'indique ce passage, dans l'amour aussi bien que dans toute activité humaine,

35. *Le Deuxième Sexe*, tome I, p. 265.

36. *Le Deuxième Sexe*, tome II, p. 216.

Simone de Beauvoir insiste sur la singularité de l'existence. En amour, il faut donc que l'amoureux assume les manques et les limites de l'autre et renonce à exiger une perfection inaccessible. Et la singularité du partenaire se trouve surtout dans sa liberté: car «aimer l'autre authentiquement, c'est l'aimer dans son altérité et dans cette liberté par laquelle il s'échappe³⁷». Ainsi donc, au lieu de chercher à s'évader dans une de ces tendresses indécentes et tyranniques, l'amour authentique devrait être basé sur la reconnaissance réciproque de deux libertés humaines. Alors, pour l'un et pour l'autre, «l'amour serait révélation de soi-même par le don de soi et enrichissement de l'univers³⁸». Il convient de souligner en passant que cette liberté suppose liberté et autonomie économiques. En effet, d'après Simone de Beauvoir, l'amour entre deux personnes, considérées comme égales, n'est possible que si les deux, même la femme, possède une indépendance économique. C'est un point, on l'a vu, sur lequel elle revient constamment.

Il s'ensuit que les idées de Simone de Beauvoir sur l'importance de l'amour diffèrent considérablement des idées traditionnellement acceptées dans ce domaine. Les rapports physiques entre les deux sexes ne constituent pas, selon elle, le facteur le plus important dans l'amour authentique, encore moins une solution définitive aux problèmes existentiels de l'homme:

La vérité, écrit-elle, c'est que l'amour physique ne saurait être traité ni comme une fin absolue ni comme un simple moyen; il ne saurait justifier une existence. C'est dire

37. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 94.

38. *Le Deuxième Sexe*, tome II, p. 505.

qu'il devrait jouer en toute vie humaine un rôle épisodique et autonome. C'est dire qu'avant tout il devrait être libre³⁹.

Épisodique, autonome et libre, la seule valeur que Simone de Beauvoir semble attribuer alors à l'amour physique, c'est de permettre à l'un des partenaires d'arriver à une forme de communication rapide et immédiate avec l'autre, car, «à travers cette unité ambiguë, lit-on dans *Privilèges*, les deux partenaires se confondent⁴⁰», mais c'est tout. L'amour authentique, à ses yeux, est bien plus complet et présuppose bien d'autres éléments dans sa composante.

En ce qui concerne l'interdiction de relations sexuelles avec d'autres, comme condition de la réussite d'un couple, Simone de Beauvoir, comme Sartre d'ailleurs — dont nous venons de voir qu'ils ne croyaient pas à la «fidélité intégrale» — pensent que c'est une règle abusive et périmée qui provient d'institutions traditionalistes et conformistes comme le mariage et l'Église, car «les rapports sexuels ne sont liés à aucune forme d'organisation sociale particulière⁴¹». Par conséquent, dans une liaison qui veut préserver la liberté et l'autonomie des deux partenaires et qui entend échapper aux conventions absurdes et hypocrites de ces institutions, il n'y a, en vérité, aucune raison de se plier à de tels impératifs.

Mais qu'on ne s'y méprenne point, d'après Sartre, l'union fondée sur la liberté sexuelle totale

39. *Ibid.*, p. 228.

40. Simone de Beauvoir, *Privilèges*, Paris, Gallimard, 1964, p. 35.

41. «Sartre et les femmes (1). Un entretien avec Catherine Chaine», *Le Nouvel Observateur*, n° 638, 31 janvier-6 février 1977, p. 84.

ne peut réussir qu'à certaines conditions. La première, à son avis, c'est qu'il existe «une certaine ressemblance des cultures de l'homme et de la femme⁴²»:

Je pense donc que la première chose est une égalité des cultures. Et la même culture. Que chacun puisse s'exprimer, se faire comprendre dans un monde culturel qui est leur, qui leur appartient à tous deux. Il faut voir le monde de la même manière⁴³.

Si Sartre insiste tant sur ce point, c'est parce que les deux membres d'un couple appréhendent les choses, les individus, la vie, la société et le monde à partir d'une culture définie qui doit être suffisamment commune aux deux pour que leur entente subsiste.

Une autre condition de réussite, c'est, pour Sartre, que chacun des partenaires ait le sentiment que les rapports qu'il a avec l'autre sont supérieurs à tous ceux qu'il pourrait avoir avec quiconque d'autre. Selon Sartre, cette forme d'union ne correspondait pas tout à fait à l'idée première qu'il s'était faite de l'amour et du couple:

... Je m'imaginai volontiers, dit-il, des femmes successives, chacune étant le tout pour moi à un moment donné. Ce sont les qualités de Simone de Beauvoir qui ont fait qu'elle a pris dans ma vie la place qu'elle a, et que personne d'autre ne pouvait prendre. Mais j'ai tout de même gardé quelque chose de l'ancien temps avec ces amours contingentes, qui pouvaient être fortes mais, de toute façon, ne pouvaient se comparer⁴⁴.

42. «Sartre et les femmes (2). Un entretien avec Catherine Chaine», *Le Nouvel Observateur*, n° 639, 7-13 février, 1977, p. 65.

43. *Ibid.*, p. 66.

44. *Ibid.*

Bien entendu, de l'aveu même de Sartre, la solidité de cette liaison ne s'est pas réalisée du jour au lendemain. Comme dans toute union, le temps fait son œuvre soit pour la raffermir, soit pour la détruire. Dans leur cas particulier, il n'a fait que renforcer, consolider les liens qui existaient déjà. Ainsi que Sartre devait l'avouer: «Cela ne s'est pas fait en huit jours, mais trois, quatre ans: nous avons compris ce que nous étions l'un pour l'autre⁴⁵.» Ailleurs, parlant de ses relations avec Simone de Beauvoir, il ajoute:

... Nos rapports présents sont le fruit d'expériences dont nous sommes sûrs. Les petites découvertes actuelles s'ajoutent à toute une expérience qui a été formée à deux, sur l'ensemble des choses et du monde⁴⁶.

Effectivement, ce que chacun des partenaires apprend surtout à connaître avec le temps, c'est qu'ils deviennent indispensables et irremplaçables l'un pour l'autre:

Si vous donnez tout à une personne et puis, ensuite, tout à une seconde, elles ne le prendront pas de la même manière, et vous serez constamment en contradiction avec vous-même⁴⁷.

Autrement dit, la durée ajoute une dimension importante à l'intérieur des rapports qu'entretient le couple. En dix ans, par exemple, il y a forcément une foule de choses qui changent. Et si on change tout seul, on aura une nouvelle vision des choses, des événements et des personnes qui nous entourent — vision, bien entendu, différente de l'ancienne, mais c'est tout. Par contre, vivant avec une

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, p. 66.

autre personne, on essaie d'établir à deux ce qui a changé, mais avec cette différence que chacun aura une vision propre du passé, une évocation des faits, des événements, ce qui peut permettre des comparaisons, favoriser des interprétations et faciliter des conclusions qui se recoupent et se complètent. En somme,

faire une espèce de remise en forme, restaurer un peu les choses, nettoyer ce qui n'était pas nettoyé, ce n'est possible qu'avec une autre personne. Et il faut que cette personne ait un rapport sexuel avec vous, puisqu'il y aura des choses qui seront sexuelles, d'autres qui seront liées au sexuel sans en être. Il faut donc pouvoir trouver cette unité d'idées qui fait que nous nous comprenons au quart de mot, Simone de Beauvoir et moi⁴⁸.

Cette unité d'idées, cet ensemble d'expériences communes ne signifient pas qu'il ne doit jamais y avoir d'affrontements ou de discussions entre les deux membres d'un couple. S'ils sont égaux, ils peuvent être aussi très différents sans que cela nuise à l'entente, à l'harmonie de leurs relations. Sartre semble même croire qu'il est mauvais que, dans un couple, les deux partenaires aient tout à fait les mêmes goûts, fassent les mêmes choses, sentent les mêmes choses au même moment. À son avis,

quand on a trop les mêmes idées, qu'on dit trop les mêmes choses, c'est qu'au fond on est très différent. Qu'il existe une part de comédie qui n'est pas découverte⁴⁹.

Dans sa relation avec Simone de Beauvoir, il fait quand même observer que, si tous deux sont loin de penser exactement de la même façon, cha-

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 73.

cun est pourtant sûr que l'un entrera dans un problème au même niveau que celui où se trouve l'autre. Voilà pourquoi, affirme-t-il,

Simone de Beauvoir peut penser autrement que moi ou même être en contradiction avec ce que je pense, mais à un niveau où réellement la contradiction peut exister⁵⁰.

En somme, l'impression qui se dégage de tout cela, c'est que, pour Sartre, la solidité d'un couple dépend d'une harmonie qui peut exister malgré des différences de tempéraments, de goûts, d'opinions ou d'idées. Il semble même croire que ces différences constituent un enrichissement beaucoup plus qu'un handicap sérieux. Cela nous permet de comprendre pourquoi, malgré les différences d'opinions qui ont parfois existé dans le couple Beauvoir-Sartre, ce dernier n'hésite pas un instant à reconnaître que le fait d'avoir rencontré Simone de Beauvoir, «d'avoir pu construire des relations aussi profondes et aussi vraies, et qui ont toujours été sûres d'être partagées⁵¹», a été pour lui une chance exceptionnelle.

Ainsi donc, sur cette question aussi délicate que complexe, le témoignage de Sartre — loin d'être superflu — s'avère finalement extrêmement précieux, pour ne pas dire indispensable. Non seulement il permet de mieux élucider la position beauvoirienne, et de l'éclairer sous un jour neuf, mais il corrige encore de graves erreurs, longtemps entretenues dans les esprits par des préjugés tenaces et des tabous ridicules, surtout en ce qui concerne l'attitude sexuelle de la femme dans le couple.

50. *Ibid.*, p. 82.

51. *Ibid.*

Ainsi, on a trop souvent dit et répété — peut-être même avec trop de complaisance pour qu'on n'y soupçonne pas un brin de méchanceté — que l'idée des «amours contingentes» dans la liaison des deux grands écrivains existentialistes était une exigence inconditionnelle imposée par Sartre et à laquelle Simone de Beauvoir, bon gré mal gré, avait dû se résigner pour sauvegarder leur union. Aujourd'hui nous savons que ce n'est pas le cas, puisque, dit Sartre,

Simone de Beauvoir trouvait qu'il valait mieux pour elle d'avoir des relations avec plusieurs hommes dans sa vie, et elle ne voulait pas que ses rapports avec moi l'empêchent d'en avoir. Elle avait donc l'idée plurale, plurielle, des relations avec les autres⁵².

On le voit, c'est l'un autant que l'autre qui voulait cette liberté sexuelle. Par conséquent, conclure — comme on l'a fait un peu trop hâtivement — que les «amours contingentes», qu'ils connurent tous deux, furent plus faciles ou plus avantageuses pour Sartre en tant qu'homme, est encore un de ces poncifs dénués de tout fondement, qu'il convient désormais de jeter aux oubliettes. D'autant plus que nous détenons aujourd'hui le témoignage de Simone de Beauvoir, elle-même, qui confiait à Alice Schwarzer:

Moi aussi, j'ai bien aimé ne pas être monogame finalement [...]. Quand j'ai eu d'autres relations qu'avec Sartre, c'est parce que ça me plaisait. Par conséquent, ça ne m'a pas posé de problèmes⁵³.

52. «Sartre et les femmes (1). Un entretien avec Catherine Chaine», *Le Nouvel Observateur*, n° 638, 31 janvier, 6 février 1977, p. 84.

53. *Simone de Beauvoir*, bande sonore du film réalisé par José Dayan, p. 73.

Bien entendu, les méchantes langues diront qu'en tenant ses propos, elle crâne assurément et, surtout, fait contre mauvaise fortune bon cœur, en se résignant, comme toutes les femmes prises au piège de l'amour, à faire des compromis. Mais, le témoignage de Sartre — qui n'a ici aucun intérêt à travestir la vérité — est là pour nous assurer du contraire:

Simone de Beauvoir ne pensait pas que la vie sexuelle [d'une femme] dût être uniquement définie par des rapports avec un seul homme⁵⁴.

Nous sommes désormais fixés: il s'agit bien d'un accord réciproque et non à sens unique. Mais, au fond, ce qui importe surtout, c'est la valeur exemplaire d'une telle entente qui est immense. En effet, la relation entre Sartre et Simone de Beauvoir n'est pas seulement un modèle d'amour et d'union réussie, mais elle est comme une réponse pratique, une sorte de solution à un problème philosophique, au problème humain fondamental peut-être: celui de la possibilité pour une conscience de sortir de la solitude.

III

Après tout ce qui vient d'être dit, il serait inexact de croire que, pour Simone de Beauvoir, dans l'amour authentique, les rapports ne peuvent être que physiques et ne jouer qu'un rôle épisodique et passager dans toute existence humaine. Elle pense que l'union durable est certainement possible, à la condition toutefois que homme et

54. «Sartre et les femmes (1). Un entretien avec Catherine Chaine», *loc. cit.*, p. 84.

femme voient la nécessité d'agir ensemble. À ses yeux, l'acte en amour étant plus important que les mots, il y a une nécessité d'agir ensemble pour que l'amour dure et se prolonge, car, dit-elle, «vivre un amour, c'est se jeter à travers lui, vers des buts neufs: un foyer, un travail, un avenir commun⁵⁵». Il en résulte que l'effort commun, les entreprises communes constituent dans la pensée beauvoirienne les fondements véritables de l'amour authentique. C'est une des idées-forces de sa théorie, à laquelle elle semble énormément tenir. En effet, d'après elle, il y a évidemment très peu de place dans les rapports amoureux pour les liens affectifs traditionnels. Comme Sartre, elle se méfie des émotions et considère plutôt comme dangereuse la soi-disant magie de la passion amoureuse. Pour elle, «la femme peut réussir à devenir pour l'homme une véritable compagne⁵⁶», seulement quand elle parvient à recouvrer son autonomie et à faire respecter sa liberté. À ses yeux, c'est uniquement dans ces conditions qu'on peut parler d'amour véritable.

Dans cette conception de l'amour, Simone de Beauvoir semble nettement accorder plus d'importance à ce qu'il serait peut-être plus juste d'appeler «amitié» qu'«amour» dans le sens habituel du terme. En effet, dans le conflit inévitable qui déchire les êtres, «où chaque conscience prétend se poser seule comme sujet souverain; [où] chacune essaie de s'accomplir en réduisant l'autre en esclavage⁵⁷», Simone de Beauvoir pense que c'est

55. *Le Deuxième Sexe*, tome II, p. 288.

56. *Ibid.*, p. 277.

57. *Le Deuxième Sexe*, tome I, pp. 231-232.

précisément la fonction primordiale de l'amour véritable de permettre aux deux partenaires de pouvoir surmonter ce drame «par la libre reconnaissance de chaque individu en l'autre, chacun posant à la fois soi et l'autre comme objet et comme sujet dans un mouvement réciproque⁵⁸».

Bien entendu, l'amitié, la générosité, qui réalisent concrètement cette reconnaissance des libertés, ce respect réciproque de l'autonomie et des droits des deux personnes humaines en présence, ne sont pas, à coup sûr, des vertus faciles à pratiquer. Mais, selon Simone de Beauvoir, «elles sont assurément le plus haut accomplissement de l'homme, c'est par là qu'il se trouve dans sa vérité: mais cette vérité est celle d'une lutte sans cesse ébauchée, sans cesse abolie; elle exige que l'homme à chaque instant se surmonte⁵⁹». En effet, incapable de s'accomplir dans la solitude, l'homme a besoin d'avoir des rapports avec ses semblables, ce qui fait de sa vie une entreprise difficile dont la réussite n'est jamais assurée. Cependant, «il rêve de quiétude dans l'inquiétude et d'une plénitude opaque qu'habiterait cependant la conscience⁶⁰».

Cette amitié, cette générosité, qu'on devrait pouvoir retrouver dans le couple, ne constituent pas seulement une solution théorique au problème entre soi et autrui. Elle sert, en outre, à ébaucher sur le plan théorique les modifications concrètes que Simone de Beauvoir voudrait voir s'accomplir

58. *Ibid.*, p. 232.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

dans les relations hommes-femmes. Du moment qu'elle admet la légitimité de l'infidélité sexuelle de l'un et de l'autre partenaire, comme expression de leur liberté et de leur indépendance, une des assises de l'amour traditionnel ou conjugal disparaît. S'il ne reste maintenant — au lieu de cette forme traditionnelle de l'amour axée sur les deux mythes de la fidélité et de l'indissolubilité — qu'une amitié véritable et authentique, née d'une action commune, qui recherche non un bien égoïste, mais un bien collectif, il en résulte, aux yeux de Simone de Beauvoir que les rapports hommes-femmes sont complètement transformés et reposent désormais sur des bases plus solides et plus authentiques, qui ont l'avantage d'aider les deux membres du couple à mieux s'accomplir comme personne et même à se dépasser.

On le voit, l'intimité égocentrique et forcément égoïste de l'amour conjugal, dont le silence tranquille ne recouvre, d'après Simone de Beauvoir, que «des haines, des jalousies et des rancœurs⁶¹», ne doit point être assimilé à l'amour authentique. De même, l'amour purement érotique n'y a pas non plus une place:

Car deux êtres humains, explique-t-elle, qui se rejoignent dans le mouvement même de leur transcendance, à travers le monde et leurs entreprises communes, n'ont plus besoin de s'unir charnellement; et même, du fait que cette union a perdu sa signification, ils y répugnent⁶².

Dans l'amour authentique, Simone de Beauvoir semble donc privilégier, plus que l'amour dans sa forme traditionnelle, une véritable amitié, où

61. *Le Deuxième Sexe*, tome II, p. 275.

62. *Ibid.*, p. 226.

«par delà leurs différenciations naturelles, hommes et femmes affirment sans équivoque leur fraternité⁶³». Aussi bien théoriquement que concrètement, ce qu'elle souhaite surtout retrouver dans l'amour authentique, c'est le partenaire généreux, l'acte généreux, car, déjà dans *Pyrrhus et Cinéas*, elle l'affirmait: «C'est une générosité lucide qui doit guider nos actes⁶⁴.» À son avis, ce qui est nécessaire à l'harmonie, à l'union d'un couple, «ce ne sont pas des raffinements techniques, mais sur les bases d'un attrait [...] immédiat, une réciproque générosité de corps et d'âme⁶⁵». Parlant de l'héroïne de *Rome, ville ouverte*, film qui connut à l'époque un certain succès, Simone de Beauvoir fait observer:

Je ne connais pas de plus belle figure de femme que celle que la Magnani a portée au cinéma: d'autant plus humaine qu'elle est plus animale, d'autant plus libre qu'elle est plus généreusement donnée, luttant aux côtés de l'homme qu'elle aime, vivant pour lui, comme lui pour elle, et ensemble pour autre chose qu'eux-mêmes⁶⁶.

L'importance de ce passage provient de ce qu'il définit merveilleusement bien la conception que se fait Simone de Beauvoir de l'amour authentique entre homme et femme avec la générosité et ce don réciproque qui leur permet à la fois l'accomplissement et le dépassement d'eux-mêmes.

63. *Ibid.*, p. 577.

64. Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1960, p. 84.

65. *Le Deuxième Sexe*, Tome II, p. 168.

66. Simone de Beauvoir, *L'Amérique au jour le jour*, Paris, Gallimard, 1963, p. 322.

Historique du matérialisme Introduction au dossier

Philippe Thiriart

*Professeur au département de psychologie
du CEGEP Édouard-Montpetit*

Quelques options fondamentales

Existe-t-il une réalité spirituelle distincte de la réalité matérielle? Depuis toujours, cette question ontologique est fondamentale en philosophie. Les réponses qu'on y apporte, déterminent différentes manières de concevoir la poursuite de la connaissance (épistémologie) et la conduite de la vie (éthique). On peut classer ces réponses en quatre catégories: le spiritualisme moniste, le dualisme, le mentalisme et le matérialisme moniste. Pour les spiritualistes monistes (mono = un), la matière n'est qu'un reflet du monde spirituel; seul l'esprit existe vraiment; la matière n'est qu'ombres et illusions. Peu de personnes adoptent cette conception en Occident.

Pour les dualistes, la matière et l'esprit sont deux réalités qui existent indépendamment l'une de l'autre, mais dont l'union permet l'apparition d'une vie sensible ou intelligente; chaque humain est constitué d'un corps et d'un esprit (une âme) qui interagissent assez étroitement. C'est cet esprit qui confère son individualité et son unicité à

chaque être humain. De plus, cet esprit a le pouvoir de transgresser les lois matérielles par des miracles ou par des phénomènes paranormaux. L'esprit, donc l'individu, survit à la mort de l'organisme matériel. Cette conception est très répandue en Occident.

Le mentalisme constitue une variante du dualisme. Pour les mentalistes, le mental ou l'esprit émerge lorsque l'organisation biologique est suffisamment évoluée; l'évolution a créé une réalité mentale qui possède un pouvoir causal sur le corps; notre intelligence cause nos comportements intelligents; notre inconscient cause nos comportements inconscients. Néanmoins, le mental ne peut pas transgresser les lois de la matière, son action demeure dans les limites du naturel et du normal; lorsque le corps meurt, le mental s'éteint.

Enfin, les matérialistes considèrent le mental ou l'esprit comme le fonctionnement d'une matière organisée de façon évoluée. Mais le mental n'existe pas en tant que réalité distincte du cerveau; l'intelligence n'existe pas en soi; seuls existent des comportements qu'on appelle intelligents et des processus neurochimiques dans le cerveau; l'inconscient n'existe pas en tant que tel; seuls existent des comportements qu'on appelle inconscients et des processus neurochimiques dans le cerveau¹.

1. Diverses façons de concevoir le fonctionnement psychologique de l'humain sont reliées à ces positions ontologiques. Une recherche à ce propos est rapportée par Ph. Thiriart, «Les présupposés philosophiques de l'approche behaviorale chez les étudiants en psychologie», *Technologie et thérapie du comportement*, vol. 9, no 2 et 3, automne 1985, pp. 127-137.

Pour les matérialistes monistes, la matière s'est organisée d'elle-même, naturellement et progressivement, en partant du simple pour aller vers le complexe. Il n'y a pas de principe organisateur transcendant ou téléologique qui soit venu l'organiser. Même si les niveaux supérieurs d'organisation possèdent des propriétés nouvelles, ces dernières n'annulent pas les propriétés des niveaux inférieurs: ainsi, les lois psychologiques n'annulent pas les lois biologiques et les lois biologiques n'annulent pas les lois physico-chimiques. Le supérieur n'échappe pas à l'inférieur.

Parmi les quatre positions présentées, les plus populaires sont le dualisme et le mentalisme, notamment parce que notre langage les favorise². Lorsque nous parlons d'intelligence, d'inconscient ou d'esprit, nous utilisons un substantif tout comme lorsque nous parlons d'une calculatrice, d'une automobile ou d'un cerveau. Nous sommes ainsi portés à accorder la même réalité à l'intelligence qu'à une calculatrice, à l'esprit qu'au cerveau. Mais comme nous savons que l'intelligence, l'inconscient et l'esprit ne sont pas matériels, nous inférons implicitement l'existence d'une réalité immatérielle. Le mot crée la chose. Dans cette perspective, la position dualiste ou mentaliste paraît *évidente* à l'encontre de la position matérialiste.

La perspective historique

L'originalité de la philosophie grecque à ses débuts, avant l'ère chrétienne, consiste à s'orienter vers des positions matérialistes en passant par

2. Louis Rougier, *La métaphysique et le langage*, Paris, Denoël, 1973.

le panthéisme (tout est dieu). A cette époque, philosophie et science ne faisaient qu'un dans la pensée des hommes. «Ce qui compte, et c'est la première fois que cela se produit dans l'histoire de l'humanité... c'est que des hommes expliquent alors le monde, exactement ou faussement, peu importe, sans recours au mythe, à la théologie, au surnaturel³.» En Grèce, les Ioniens (VI^e et V^e siècles), puis Empédocle, adoptent une position panthéiste qui refuse la division de l'esprit et de la matière. L'étape suivante suppose que tout n'est que matière, ce que font Leucippe, Démocrite et Épicure. À Rome, Lucrèce continue la tradition matérialiste en écrivant *De rerum naturæ* qui est encore populaire de nos jours.

Par la suite, le dualisme fut repris par le christianisme dont l'hégémonie a interdit les discours matérialistes et permis à la pensée de Platon de dominer la philosophie: «En métaphysique, grâce à saint Augustin, c'est surtout le platonisme qui était christianisé⁴.».

Il faut attendre jusqu'au XVII^e siècle pour que Pierre Gassendi et Thomas Hobbes puissent à nouveau avancer ouvertement une position matérialiste. Le siècle suivant, le XVIII^e, est appelé le siècle des Lumières. Comme au début de la philosophie grecque, les philosophes se tournent vers la science pour se dégager de la religion. Les plus radicaux d'entre eux expriment des positions matérialistes: Helvétius, La Mettrie, Cabanis et d'Holbach. Mais au XIX^e siècle, comme au temps

3. Jean-François Revel, *Histoire de la philosophie occidentale: penseurs grecs et latins*, Paris, Stock, 1968, Le livre de poche #4254, p. 33.

4. Ibid., p. 408.

de Platon, la philosophie se sépare à nouveau de la science, de sorte que les philosophes les plus connus de cette époque adoptent un discours dualiste qui considère l'esprit ou la pensée comme une réalité indépendante de la matière⁵. Aujourd'hui, la plupart des philosophes se rallient implicitement ou explicitement à des positions dualistes.

La philosophie et la science

Par contre, les scientifiques adoptent souvent une position matérialiste. Quoique l'étude approfondie des lois de la matière n'impose pas le matérialisme, elle le suggère fortement. John C. Eccles⁶ s'en désole: «... Le matérialisme moniste, auquel adhèrent malheureusement... la plupart des hommes de science.» La proportion des matérialistes est ainsi plus grande parmi les scientifiques que parmi les non-scientifiques.

Même si l'implication dans les sciences naturelles mène souvent à adopter une position matérialiste, les exceptions demeurent importantes. Des physiciens comme Pascal et Newton ont exprimé des préoccupations mystiques⁷. De nos jours, des chercheurs renommés en biologie et en médecine comme John C. Eccles et le canadien Wilder Penfield⁸ affirment explicitement leurs convictions dualistes.

5. Keith Campbell, «Materialism», in Paul Edwards: *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publ. Co. & The Free Press, 1967.

6. John C. Eccles, *Le mystère humain*, Bruxelles, Mardaga, 1979, p. 22.

7. Pierre Thuillier, *Les savoirs ventriloques, au comment la culture parle à travers la science*, Paris, Seuil, 1983.

8. Wilder Penfield, *The mystery of the Mind*, New Jersey, Princeton University Press, 1976.

Par conséquent, nous ne pouvons pas apporter une réponse certaine à propos de l'existence d'une réalité spirituelle distincte de la réalité matérielle. Nous devons considérer qu'il s'agit d'une question indécidable puisque les plus grands cerveaux (ou les plus grands esprits) continuent à défendre les deux réponses possibles: «...Même dans l'état actuel de la science, le monisme [matérialiste] n'est encore qu'une hypothèse philosophique⁹.»

Les articles publiés dans ce dossier

Quatre articles accompagnent ce bref historique de la question. Dans «La pensée et le corps», Pierre Bertrand s'élève contre la séparation de ces deux dimensions en effectuant une démonstration réflexive et intuitive. Il nous dit: «L'homme dans la mesure où il s'identifie à la [seule] pensée perd contact avec le monde... Il faut que cela qui donne à penser soit cela même qui pense... C'est le corps qui donne à penser... Le corps se ramasse sur lui-même pour constituer l'esprit... C'est à tort que la pensée, qui émane du cerveau, se croit au-dessus de la réalité.»

Dans «L'anti-cogito: je le pense, donc je le suis», Michel Legault ironise finement à propos de notre propension à croire être ce que nous pensons être. Nous sommes plutôt ce que nous faisons, ce qui est bien différent, estime-t-il. Pour étayer son argumentation, il s'appuie sur les résultats de plusieurs recherches effectuées en psychologie et en communication.

9. Revel, *op. cit.*, p. 35.

Dans «Le cerveau et la croyance nécessaire», j'avance l'idée que le cerveau a besoin de croyances pour mieux assurer la survie de l'organisme matériel. Je décris plusieurs recherches récentes en psychologie dont les résultats sont étonnants et peu connus.

Enfin, Alain Morin et James Everett remettent en cause l'unité de la conscience de soi et le dualisme en invoquant les nouvelles possibilités d'intervention neurochirurgicale sur le cerveau. Supposons qu'une femme et ses deux sœurs subissent un accident de la route. Le corps de la femme est détruit mais ses deux hémisphères corticaux sont intacts. Les cortex des deux sœurs sont détruits mais le reste est intact. À chacune des sœurs, on greffe un hémisphère. Qu'advient-il de l'esprit de la femme?

Le débat entre le dualisme et le monisme reste une question philosophique ouverte. Même si les articles, présentés ici, favorisent plutôt une position moniste, il appartient au lecteur de se faire son opinion.

La pensée et le corps

Pierre Bertrand

*Professeur au département de philosophie
du CEGEP Édouard-Montpetit*

La philosophie, essentiellement, a à voir avec la pensée. Philosophier, c'est apprendre à penser. C'est tenter de comprendre, d'expliquer. Ce n'est pas penser en l'air, abstraitement, gratuitement, mais penser à partir de ce qui donne à penser, de ce qui force à penser. C'est ce qui donne, ou force à penser, qui donne à la pensée en général, et à la pensée philosophique en particulier, sa *nécessité*. Laissée à elle-même, la pensée ne fournit que des vérités possibles, logiques. Pour donner des vérités nécessaires, elle doit être mise en contact avec ce qui donne à penser, mue par ce qui force à penser¹. Mais qu'est-ce qui donne à penser, qu'est-

1. Proust établit la distinction entre l'intelligence pure, qui fonctionne pour ainsi dire à partir d'elle-même, et l'esprit mû par quelque chose d'extérieur à lui: «Les idées formées par l'intelligence pure n'ont qu'une vérité logique, une vérité possible, leur élection est arbitraire [...]. Non que ces idées que nous formons ne puissent être justes logiquement, mais nous ne savons pas si elles sont vraies. Seule l'impression, si chétive qu'en semble la matière, si insaisissable la trace, est un critérium de vérité, et à cause de cela mérite seule d'être appréhendée par l'esprit [...]» (Proust, *Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1954, Coll. Le livre de Poche, no 2123, p. 237).

ce qui force à penser? Ce qui donne à penser n'est pas la pensée elle-même, la pensée constituée, mais quelque chose d'extérieur à celle-ci, de préalable à celle-ci, un *impensé* qui, aussi bien, peut être extérieur à la pensée ou au cœur de celle-ci. Nous pouvons penser au sens où nous sommes, comme l'a dit la philosophie classique, des «animaux raisonnables», ou encore des «êtres pensants». Mais pour être capable de penser effectivement, il nous faut absolument quelque chose qui fasse violence à la pensée, qui la force à penser, qui la mette en branle. «L'homme peut penser, en ce sens qu'il en a la possibilité. Mais cette possibilité ne nous garantit encore pas que la chose est en notre pouvoir².» Ce qui donne à penser est précisément ce qui n'est pas pensé, l'impensé. «Ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore; toujours «pas encore», bien que l'état du monde devienne constamment ce qui donne davantage à penser³.» Ce qui donne à penser est que nous ne pensons pas. Et si nous ne pensons pas, cela n'est pas dû à une lacune de notre faculté de penser, un vulgaire défaut auquel on pourrait remédier, une faute qu'on pourrait éventuellement absoudre, une faille, un manque qu'on pourrait remplir, combler. Cela tient plutôt à une limite *intrinsèque* à la pensée, à la nature propre de celle-ci.

La pensée est entée sur le corps, le cerveau fait partie du corps, et c'est celui-ci qui donne à penser en tant même qu'il constitue la limite de

2. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* Paris, P.U.F., 1967, Coll. Épiméthée, p. 21.

3. *Ibid.*, p. 22.

notre pouvoir de penser. Le corps est non seulement l'impensé au cœur de la pensée et extérieur à celle-ci, mais l'impensable, l'opacité physique, matérielle, biologique qui se dérobe toujours à la pensée. «Que nous ne pensions pas encore vient du fait que ce qui demande ainsi à être pensé se détourne lui-même de l'homme⁴.» Et pourtant, ce qui se dérobe ainsi, ce qui se détourne ainsi est le plus important, y compris pour la pensée, car il concerne celle-ci en son essence, en sa capacité d'advenir et de s'effectuer, en son *commencement*. «Ce qui se retire peut toucher l'homme et le prendre dans sa requête plus essentiellement que toute chose présente qui le cerne et le concerne⁵.»

Ce qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore, précisément parce que ce qui est à penser se dérobe, se détourne, et cela essentiellement, «depuis toujours». C'est cela, «qui ne peut être découvert par aucune découverte». Et cela, c'est le corps, la vie ou le monde. Que nous ne pensons pas, que nous n'arrivons pas à penser signifie que nous avons perdu le contact avec le corps, la vie et le monde. Mais aussi bien, ceux-ci, s'ils donnent à penser, et même s'ils donnent «le plus» à penser, et précisément pour cette raison, sont ce *qui ne peut* être pensé, l'impensé au début de la pensée, l'impensable au bout de la pensée.

Ainsi confrontée à ce qui donne à penser, la pensée fait l'expérience de sa propre limite. Elle ne pourra d'elle-même, par elle-même, comme «intelli-

4. *Ibid.*, p. 25.

5. *Ibid.*, p. 27. «L'événement du retraitement pourrait être le plus présent dans toute chose maintenant présente, et ainsi passer infiniment l'actualité de tout actuel».

gence pure», établir le contact. Elle doit nécessairement se vivre comme séparée, isolée, cet isolement étant aussi bien celui de l'individu que de l'espèce. C'est là que prennent naissance les phénomènes contemporains bien connus de l'individualisme, du narcissisme, de la névrose, de l'aliénation, etc.

L'homme, individu et espèce, dans la mesure où il s'identifie à la pensée perd contact avec le monde, le cosmos, la nature, aussi bien avec la culture, avec le corps, avec lui-même. Seul Dieu, conçu lui-même comme vaste Pensée, Pensée toute-puissante, ou Esprit, pouvait assurer le lien entre la pensée humaine et le reste, le Dehors, les animaux, les plantes, le Cosmos, la Vie. D'ailleurs, au moment de cette croyance, le corps était perçu comme un obstacle, quelque chose dont il fallait se défaire, s'éloigner. Le corps était suspect, rejeté du côté du Malin, du Mal, de l'opacité douteuse, celle des instincts, de la sexualité, de ce qui menaçait à tout moment de submerger, de bloquer la pensée. En d'autres mots, le corps était l'impensé qui limitait la pensée, ce qui faisait que nous ne pouvions pas penser, que nous «ne pensions pas encore». Avec la croyance en Dieu, il y avait la croyance en un autre monde, ou un monde transformé après la mort, dans une autre dimension. Mais qu'arrive-t-il lorsque la croyance en Dieu tombe, et avec elle celle en un autre monde? L'homme se retrouve seul, isolé de cela même qui le constitue, et dont il s'était séparé pour accéder justement à un autre monde, en lequel il ne croit plus.

Sans doute est-ce à tort que l'homme «se croit» isolé. Il se croit ainsi, certes, mais cela ne

signifie pas du tout qu'il le soit bel et bien. Quoi qu'il croie, veuille, fasse ou pense, l'homme est bien partie intégrante de la Nature ou du Cosmos, et à ce titre lié d'emblée, avant même toute pensée, avant même la naissance de celle-ci, à la matière, au corps et à la vie. L'homme est une des nombreuses expressions de la Nature, son imagination, sa pensée, ses actes mêmes sont ceux de la Nature. L'homme sert d'intercesseur à la Nature, qui en comprend beaucoup d'autres, et tout ce que l'homme fait, y compris faire exploser des bombes, est en dernière instance un acte de la Nature. En ce sens, il n'y a pas de différence *de nature* entre un tremblement de terre et l'explosion d'une bombe.

L'homme a pu se séparer du monde, ou de la nature, psychologiquement, en lui-même, par l'exercice divisif et séparateur de la pensée, et physiquement, par les productions techniques de cette pensée, cette séparation même ne cesse de le solliciter et de lui indiquer qu'il fait partie de ce monde. Ainsi on pollue l'air, mais pour se rendre compte bientôt que nous respirons cet air. «L'événement du retraitement pourrait être le plus présent dans toute chose maintenant présente.» C'est paradoxalement dans la mesure où l'homme se sépare de la nature qu'il constate les liens indissolubles, vitaux qu'il entretient avec elle.

Les liens de l'homme et du monde ne sauraient faire de doute: nous respirons l'air, nous buvons l'eau, nous sommes réchauffés par le soleil, etc. Notre imagination, aussi délirante qu'elle puisse être, est en continuité avec celle de la Nature, qui ne cesse d'étonner cette même imagination à travers la diversité, la variété qui la com-

pose, tant au point de vue minéral, végétal, animal, sans parler du microscopique et du cosmique.

Mais voilà, la pensée de l'homme est cette instance particulière, qui a perdu le contact, qui peut le penser à l'occasion, mais comme quelque chose qui l'excède, par en avant et par en arrière, aussi bien quant à son origine que quant à sa fin. L'homme *pense*, psychologiquement ou intérieurement, techniquement ou extérieurement, qu'il est séparé, isolé, et c'est bien suffisant, étant donné la place de la pensée en lui, pour qu'il se sente et soit effectivement tel.

La pensée est en crise, et cette crise date de la perte de la croyance en Dieu, bientôt suivie de la perte de la croyance en l'Homme. De même qu'un tremblement de terre, à force de se répéter, accompagné d'autres catastrophes, finit par miner notre croyance en Dieu, de même des événements dont l'homme est responsable, l'explosion de la bombe atomique sur Hiroshima et Nagasaki, ou encore les camps d'extermination, ont fini par miner la croyance en l'homme. C'est ainsi que l'homme se sent dorénavant coupé et du monde, et du corps.

Que ce qui donne à penser soit que nous ne pensons pas encore, dans ce monde sans Dieu et sans Homme, nous fait penser du moins qu'une force plus grande que la pensée doit intervenir pour que le contact soit renoué. Proust indiquait la direction quand il disait qu'il fallait absolument partir de «l'impression». Nous pouvons universaliser cette indication, et *voir*, même si nous ne parvenons pas à le penser adéquatement, et pour cause, que le corps doit maintenant intervenir avec la pensée, en elle, si nous voulons passer de la «possibilité» au «pouvoir» de penser.

Il faut que cela qui donne à penser soit cela même qui pense. On pourrait objecter qu'il en est, en fait, toujours ainsi. C'est toujours le corps qui pense, ne serait-ce que par l'entremise du cerveau. Mais on sait assez bien que le cerveau est en contact avec tout le reste du corps, et que dans la pensée les instincts, la sexualité, l'agressivité ont leur part non négligeable, même si celle-ci n'est pas toujours perçue clairement. En ce qui concerne la sexualité, la psychanalyse nous a montré combien elle était encore et déjà présente dans les étages les plus élevés de la pensée.

Qu'est-ce que la pensée, en effet? C'est la réflexion, l'argumentation, le concept, l'analyse, *la philosophie*, mais c'est aussi ce qui ne cesse de se produire, ce qu'il est convenu d'appeler le monologue ou le dialogue intérieur. Qui plus est, ce n'est que du point de vue de la pensée, que nous pouvons distinguer et même opposer diverses instances, la pensée, l'imagination, la perception, la sensation, l'intuition, le rêve, etc. D'un autre point de vue, c'est-à-dire du point de vue du corps, ces instances ne sont pas séparées, mais liées, entremêlées, prises les unes dans les autres. Mais la pensée, justement, ne peut pas penser ce lien. Ce lien est ce qui lui donne à penser en ce qu'il n'est pas encore pensé. C'est le corps qui est à penser, en tant qu'il n'est pas pensé et ne peut pas être pensé, mais en tant que d'ores et déjà *il pense*, dans la pensée, à travers la pensée.

Proust dit au sujet de Victor Hugo: «Dans ses premiers poèmes, Victor Hugo pense encore, au lieu de se contenter, comme la nature, de donner à penser⁶.» C'est le corps qui donne à penser, et c'est la pensée qui vient du corps qui donne à penser.

Cela enseigne la philosophie sur ce qu'elle doit être, si elle doit continuer à s'occuper, de manière privilégiée, de la pensée, et si les philosophes doivent continuer à être nommés «les penseurs». Le lien avec le monde doit être renoué, retrouvé, c'est-à-dire le lien avec le corps, avec la vie. La pensée, seule, laissée à elle-même, fonctionnant comme intelligence pure, ne peut établir ce lien, puisque c'est elle qui le casse, qui le perd, qui ne le saisit plus. Elle ne peut faire autrement. Ce lien «ne peut être découvert par aucune découverte» de la pensée. Il faut que d'emblée, d'entrée de jeu, le corps soit de la partie, soit ce qui accouche la pensée, accouche de la pensée, ce qui lui donne naissance, la fasse advenir, et l'accompagne dans son voyage. En d'autres mots, il faut penser aujourd'hui avec *le corps tout entier*, cerveau, intestins, cœur, mains, pieds, foie. On a déjà pensé que les songes provenaient du foie, ce qui quand on y pense bien, n'est pas si bête. On consultait le foie des animaux pour prévoir l'avenir. Et il est vrai que le foie, l'état du foie a des incidences sur les rêves et les cauchemars. Il faut généraliser cette observation et parvenir à faire intervenir dans l'acte de pensée, tous les organes du corps. Et plus encore que les organes, c'est le corps comme *bloc, conscient et inconscient*, qui doit être de la partie dans la pensée si celle-ci peut de nouveau voir le lien qui l'unit, *volens nolens*, au monde, c'est-à-dire à la Vie.

On peut dire les choses autrement. L'homme, l'être humain s'est isolé dans la pensée, par la pensée. Il s'est identifié à celle-ci. Celle-ci lui a créé un

6. Proust, *Le Côté de Guermantes*, II, Paris, Gallimard, 1954, Coll. Le livre de Poche, n° 1639-1640, p. 359.

environnement à son image: la ville, notamment, et en fait tout l'univers technologique est un produit de la pensée. Cette constitution de la pensée, de l'esprit s'est réalisée en opposition au corps. C'est le vieux dualisme, Dieu et Diable, la pensée et le corps, l'esprit et la matière, le Bien et le Mal. Tout ce qui émane du corps est suspect, instincts, appétits, plaisirs des sens, plus ou moins perçus comme une tentation du Malin. En devenant pur esprit, on se coupe forcément du corps et du monde, mais ceux-ci nous sont comme redonnés grâce à Dieu, maître du monde et du corps. Dieu est le pont entre la pensée et le corps, entre l'esprit et le monde. Mais au moment où on ne peut plus croire en Dieu, comme c'est le cas de notre civilisation actuelle, le pont est coupé, et l'homme se trouve isolé, séparé. Comment rétablir le lien, compte tenu du fait que la régression est impossible, qu'on ne peut pas revenir à Dieu, et cela même si on le désire? On n'arrive tout simplement plus à y croire. Ne reste que la voie tout à l'heure interdite, la voie du corps, la voie de la chair. La pensée doit s'ouvrir à ce qui lui donne à penser, à l'impensé qui est à sa source, à cela même qui est en contact immédiat, vital avec le monde, à savoir le corps. Ce qui existait de tout temps, mais était nié, dénié doit être reconnu, réhabilité, à savoir que la pensée fait partie du corps, que c'est celui-ci qui pense dans la pensée, que même dans les pensées les plus élevées la sexualité est à l'œuvre, que c'est l'impres-sion qui donne à penser, que l'émotion se mêle à la pensée, etc. La pensée prend sa source au plus profond de notre corps, nous pensons tout autant avec nos pieds qu'avec notre tête. La tête n'est que le point de convergence de tout ce qui se brasse, se trame dans les souterrains du corps. Le cerveau

est lui-même souterrain, labyrinthe corporel, neuronal.

Cela est le cas depuis toujours, mais comme l'homme est ce qu'il pense qu'il est, le corps était effectivement vécu comme un obstacle à la pensée pure, on affirmait dans la philosophie classique que les sens nous trompaient et qu'il fallait se méfier de ceux-ci, si possible leur faire jouer le plus petit rôle possible, jusqu'à, idéalement, leur élimination. Le corps n'en était pas moins là, mais comme un ennemi intime, avec lequel la pensée était en lutte. Jusqu'à ce que celle-ci se retrouve coupée du corps et de la vie, et jusqu'à ce qu'elle perde le pont qu'était Dieu, apte à donner sens dans un monde purement spirituel. Alors, c'est l'expérience douloureuse de la séparation, la névrose comme état normal de l'être humain.

Accorder au corps sa place ne signifie pas s'occuper du corps, le soigner, ou du moins ne signifie pas seulement cela. Il s'agit plutôt d'une manière de vivre, de sentir, de percevoir, de *penser*, où le corps tout entier intervient, et pas seulement une instance qui se croit, se pense séparée, isolée.

Il faut croire que des événements catastrophiques de la nature, tremblements de terre, éruptions volcaniques, épidémies ont joué un rôle dans la perte de croyance et confiance en Dieu. Comment Dieu, s'il existait, pouvait-il permettre cela? On pouvait toujours alléguer que Dieu avait ses raisons que nous ne connaissions pas, que le malheur nous était envoyé pour notre bien, mais à la longue, ces bonnes raisons, ces rationalisations et justifications ont perdu de leur efficacité, et il a bien fallu se rendre compte que la nature n'était pas mue par une Volonté bonne et providentielle,

mais qu'elle agissait plutôt aveuglément. L'homme avait beau souffrir, se désespérer, la montagne, la mer, les nuages restaient indifférents à cette souffrance. L'homme était seul, il ne devait compter que sur lui-même. Puis c'est en l'homme lui-même qu'on a cessé de croire, un peu pour les mêmes raisons qu'on avait cessé de croire en Dieu. L'homme faisait exploser des bombes sur Hiroshima et Nagasaki, il construisait des camps d'extermination, des goulags, il exploitait, il était violent. L'homme se trouvait séparé d'avec lui-même. La coupure, la rupture passait à l'intérieur de l'homme, aussi bien comme espèce que comme individu. La pensée qui s'était opposée au corps pour se constituer semblable à Dieu, s'opposait au monde pour le détruire, polluer l'air, exterminer les animaux, et finalement s'opposait à elle-même à l'intérieur d'elle-même. En termes philosophiques, elle faisait l'expérience de «la présence à l'infini d'un autre penseur dans le penseur, qui brise tout monologue d'un moi pensant⁷.» En termes kantien, le Je se dédoublait, se divisait en Je empirique passif et Je transcendantal actif, de sorte que «Je soit toujours un autre», pour reprendre l'expression de Rimbaud. Le Je lui-même, assise qui semblait pourtant solide, mais qui n'avait comme garant que la croyance en Dieu, glissait, se volatilisait, se perdait. Le Je n'était plus à l'origine de la pensée, le créateur, le producteur de celle-ci, mais un produit toujours changeant, toujours multiplié, dédoublé de l'exercice de celle-ci. Le Je était toujours un autre, et encore un autre, sans aucun qui soit le même.

7. Gilles Deleuze, *L'image-temps*, *Cinéma 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, Coll. «Critique», p. 219.

À s'isoler en elle-même, la pensée se perdait elle-même. «Je pense, donc je suis», disait Descartes, ce qui marquait le primat de la pensée, et de la subjectivité identique à celle-ci. Très vite, il fallait renverser les termes, et dire: «Je suis, donc je pense», et mieux encore: «Le corps est, donc il y a pensée, et notamment pensée du Je», celui-ci étant produit par la machine du corps et de la pensée. Il fallait en revenir au corps comme à la source de la pensée⁸.

Penser avec le corps, introduire l'impensé qu'est le corps, ce qui donne à penser qu'est le corps, au cœur de la pensée. Penser avec son cœur, avec son foie. Introduire l'inconscient au sein de la conscience. Voir à travers la pensée, par l'œil de l'esprit et du corps confondus. Le corps et l'esprit confondus, c'est aussi ce qu'on appelle «le corps sans organes», pour reprendre cette expression d'Artaud. C'est-à-dire là où le corps se ramasse sur lui-même, pour constituer l'esprit, et où il s'exprime d'un seul tenant, en bloc (ce qui survient, notamment, dans l'«inspiration»). Là où le concept est *contact*, où le raisonnement est en même temps *délire*, où l'analyse est *fiction*, où

8. Cf. cette belle analyse de Deleuze du «Je pense» cartésien, en fonction du renversement opéré par Kant; «On ne peut pas dire avec Descartes: «Je pense, donc, je suis, une chose qui pense.» S'il est vrai que le *Je pense* est une détermination, il implique à ce titre une existence indéterminée (*Je suis*). Mais rien ne nous dit encore sous quelle forme cette existence est déterminable par le *Je pense*: elle est seulement déterminable dans le temps, sous la forme du temps, donc comme l'existence d'un moi phénoménal, réceptif et changeant. Je ne peux donc pas me constituer comme un sujet unique et actif, mais comme un Moi passif qui se représente seulement l'activité de sa propre pensée, c'est-à-dire le Je, comme un Autre qui l'affecte [...]» (Gilles Deleuze, «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne», dans *Philosophie*, no 9, hiver 1986, Les Éditions de Minuit, p. 30).

l'acte de parler, de nommer, d'écrire est *création*.

On ne peut pas penser *le* corps, il est inutile de penser *au* corps (ce qui ne nous fait pas du tout sortir de la pensée, mais ne fait, au contraire, que confirmer, qu'étendre celle-ci), le corps est «ce que nous ne pensons pas encore», et cela «depuis toujours». Il «ne peut être découvert par aucune découverte», pour la bonne raison qu'il est *déjà là*, à la source, à l'origine de la pensée, comme «ce qui donne à penser». On ne pense pas le corps, mais c'est le corps *qui* pense dans la pensée, pas seulement la sexualité, comme le pensait la psychanalyse, mais le corps sans organes, en tant que tout rassemblé, faisant bloc, et filant comme une ligne, comme un fil, le fil d'Ariane, à travers les locutions et circonvolutions du cerveau, de la pensée. C'est pour avoir perdu ce fil que l'homme identifié à sa pensée s'est trouvé coupé du monde et de lui-même. Le corps est l'impensé qui doit penser pour faire déborder la pensée et la mettre en contact avec le monde tel qu'il est, la vie telle qu'elle est.

Un même fil, un même ensemble de fils, une même *trame* traverse le corps, le cerveau et le monde. Prenons l'exemple du montreur de marionnettes. Il lui suffit de déplacer de haut en bas des fils liés aux centres de gravité de la marionnette. «Chaque mouvement obéit à la pesanteur (...) Chaque fois que la pesanteur se déplace sur une ligne droite, les membres dessinent des courbes, et l'ensemble prend une sorte de mouvement rythmique analogue à la danse⁹.» Les fils qui activent la

9. Kleist, «Essai sur le théâtre de marionnettes», dans Jean-Charles Lombard, *Henri de Kleist*, Paris, Seghers, 1967, Coll. Écrivains d'hier et d'aujourd'hui, n° 28, p. 100-101.

marionnette sont liés aux doigts du marionnettiste. Les mouvements des doigts n'ont rien à voir avec ceux de la marionnette. «Les mouvements des doigts, en rapport avec ceux des poupées qui leur sont reliées, sont assez artificiels, un peu comme les chiffres et les logarithmes ou l'asymptote et l'hyperbole¹⁰.» Les fils passent des mouvements concrets de la marionnette aux mouvements abstraits des doigts. Et les fils ne s'arrêtent pas là. Ils continuent jusque dans le cerveau et le corps du marionnettiste. Les fibres nerveuses de celui-ci forment à leur tour une trame. «Et elles plongent à travers la masse grise, jusque dans l'indifférencié» du corps¹¹. Les fils sont entre les doigts et la marionnette, entre les doigts et le cerveau, fils invisibles qui ressemblent à des ondes, ondes de la volonté, ondes de l'action. Ils sont dans le cerveau même, comme fils des neurones, fils électriques cérébraux, et enfin ces fils plongent dans le corps tout entier, où ils se perdent. Le lien ne fait aucun problème, pour le montreur de marionnettes, entre sa pensée et le monde.

Il en est de même, *mutatis mutandis*, du cours de philosophie. Le contact entre le professeur et les étudiants est physique, corporel, au moment même où il ne semble emprunter que les voies de la pensée. Le cours de philosophie, comme le fait que «nous ne pensons pas encore», comme le corps, comme le monde, *donne à penser*. Et tout ce qui donne à penser exerce une sorte de violence. Donner à penser, c'est forcer à penser. Seul quelque chose de suffisamment fort, puissant peut donner

10. *Ibid.*, p. 101.

11. Ernst Jünger, *Approches, drogues et ivresse*, Paris, Gallimard, 1973, Coll. Idées, n° 319, p. 359.

à penser. Et ce qui est pensé est différent de ce qui donne à penser, même si ce qui donne à penser est lui-même une pensée. Il n'y a pas entre eux nécessairement de ressemblance. Ainsi d'un livre. Certaines parties d'un livre peuvent nous laisser indifférents. Mais d'autres parties vont susciter en nous des visions, des perceptions, des intuitions, des réflexions, des interrogations qui ne sont pas nécessairement celles contenues dans le livre. La pensée du professeur, qui émane des fils cérébraux, qui eux-mêmes plongent dans «l'indifférencié» du corps, mettent en branle, excitent, stimulent les nerfs cérébraux de l'étudiant, eux-mêmes connectés au corps, et il en résulte une autre émanation, une autre pensée. La pensée a changé de corps, et ce faisant, a changé de contenu. Telle est la magie, la force du contact. Il en est de même dans un simple dialogue entre deux personnes. On n'est pas sur la même longueur d'onde, on ne dit pas la même chose. Un premier parle, et l'autre répond, ou plutôt ne répond pas vraiment, mais dit autre chose, qui ne semble même pas s'adresser à la personne qui vient de parler. Et c'est pourtant dans cette différence, ce dissemblable, que la communication s'effectue, que le lien se fait. Lien entre le professeur et l'étudiant, lien entre la pensée et le monde.

Le corps est l'impensable «qui donne le plus à penser». Il est ce qui est d'emblée en contact avec le monde, car il est une partie du monde. La pensée, comme cerveau, comme système nerveux, fait partie du corps. Le corps est dans le monde, le cerveau est dans le corps. C'est à tort que la pensée, qui émane du cerveau, se croit au-dessus de la réalité, dans une sorte de dimension transcendante, «surnaturelle». Cette surnature disparaît avec la

croyance en Dieu. Peut subsister cette impression d'être séparée, isolée, tant que la pensée, pour elle-même, en elle-même, n'affronte pas l'impensable d'où elle vient, c'est-à-dire le corps, et l'impensé où elle va, c'est-à-dire le monde. C'est pourtant un fait de la situation de la pensée, cette double limite positive, sans la conscience de laquelle la pensée tourne en elle-même dans son isolement, et sous prétexte d'être illimitée, s'avère imparfaite eu égard à ce qui donne à penser. Alors qu'à l'intérieur de ses limites, la pensée est parfaite, c'est-à-dire est conforme à sa propre nature. Selon l'équation spinozienne Réalité = Perfection¹². La perfection de la pensée consiste à être limitée, à l'intérieur par le corps, et à l'extérieur par le monde. «Le système nerveux peut-il se concevoir vivant sans l'organisme qui le nourrit, sans l'atmosphère où l'organisme respire, sans la terre que cette atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite¹³?» Il suffit pour la pensée de tirer toutes les conséquences de la réponse à cette question. Jusqu'au point où elle doit se laisser traverser par ce qui se trouve en dehors de ses limites, et au milieu de quoi elle se trouve. Ce n'est que dans cette direction, il nous semble, que la séparation, la division peuvent être abolies, et leur cortège, isolement, névrose, narcissisme, individualisme, destruction de la nature et du monde, autodestruction du corps et de l'homme.

12. Spinoza, *L'Éthique*, dans *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1954, Biblio. de la Pléiade, p. 355: «Par réalité et perfection, j'entends la même chose.»

13. Bergson, *Matière et Mémoire*, dans *Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris, P.U.F., 1963, p. 175.

Non pas une régression à l'état naturel ou à l'état animal, mais un nouveau contact, à partir de la position où la pensée se trouve aujourd'hui, avec le corps et avec le monde.

**L'anti-cogito:
je le pense, donc je le suis**

Michel Legault
Journaliste

«Je pense, donc je suis» énonçait Descartes, il y a de cela quatre siècles. Ce faisant, il établissait la réalité de l'être (et, bientôt, de son environnement) à partir du seul constat de l'activité de la pensée. Il est curieux de constater que ce postulat se rencontre encore aujourd'hui, mais d'une façon déformée, chez la plupart des gens. En effet, ainsi que j'entends le démontrer, la population en général adopte à l'égard d'elle-même l'attitude suivante: «Je le pense, donc je le suis», chaque individu accordant davantage d'importance à ce qu'il pense être qu'à ce que ses comportements révèlent de lui-même. Or, comme les faits viennent souvent contredire la pensée qu'ont les gens sur eux-mêmes (qu'on me permette ici encore de recourir au raccourci de la formule afin de traduire ma pensée), en définitive, «j'agis, donc je suis».

Ces formules peuvent sembler abstraites, au premier abord. Il ne s'agit pourtant pas ici d'un vain

jeu littéraire, mais bel et bien de l'énoncé d'un postulat fondamental, à savoir: la conception usuelle que nous nous faisons de nous-mêmes, de notre personnalité est tout bonnement fausse. Voyons en quoi.

Qui suis-je?

On a donné plusieurs définitions du terme *personnalité*, chacune trahissant une vision du monde différente. Mais, comme le reconnaît Wilfrid Huber, en conclusion de son *Introduction à la psychologie de la personnalité*, «Chacune de ces théories, malgré ses contributions substantielles, présente des faiblesses telles qu'il est impossible d'en considérer aucune comme pleinement satisfaisante» (p. 323).

Rappelons d'abord que ce mot vient du latin *persona* qui signifie à l'origine «masque de théâtre» (Robert, 1984). Ce rappel étymologique pourra s'avérer utile, lorsque viendra le temps de confronter la perception que nous avons de nous-mêmes avec nos traits comportementaux...

Lorsque nous pensons à nous-mêmes c'est en tant qu'entité ou individu, différent du reste de l'humanité. Si nous poussons plus loin notre analyse, un ensemble de traits de caractère, en un mot une idiosyncrasie, un concept de soi s'impose alors à notre cerveau. Soumettons à présent ce donné subjectif à l'épreuve des faits.

La perception que nous nous faisons de nous-mêmes est généralement favorable, positive. Or cette vision est plus flatteuse que ne le voudrait la réalité. Ainsi, le psychologue français Jean-Pierre Codol (1978, dans Loftus, 1980) a tenté de vérifier la

congruence de notre perception de nous-mêmes avec la réalité effective. Une vingtaine d'expériences furent effectuées auprès de personnes de divers âges. Ces expériences comportaient par exemple des tests d'habiletés et mesuraient après coup l'appréciation que les sujets faisaient de leurs résultats. Ces expériences firent ressortir que chacun «devinait» avoir eu un résultat supérieur à la moyenne, sans égard au succès réel! De même, d'autres expériences permirent d'établir que ceux qui valorisent certains traits de caractère croient les posséder davantage que les autres. Il semble donc que, dans certaines conditions, la représentation que chacun se fait de lui-même soit surévaluée par rapport à la réalité.

Ces résultats n'ont cependant pas de quoi étonner, lorsqu'on les rapproche de ceux obtenus par Snyder et Shenkel (1975). Ces deux chercheurs entreprirent d'examiner si l'on pouvait juger de la validité de jugements énoncés par des tiers sur notre «personnalité». En bref, leur méthode consista à élaborer une description de personnalité dont chaque affirmation était très générale, vague, donc susceptible d'être vraie pour la plupart des gens, pour ensuite faire croire à chaque sujet que ladite description avait été préparée spécialement à son intention, au moyen de savants procédés, dans le dessein de lui révéler son *moi* profond. Les résultats permirent notamment de constater que les gens considéraient la description à la fois exacte pour eux-mêmes et moins juste pour les autres (à rapprocher de l'effet Barnum: Thiriart, Legault, 1984).

D'autres expériences viennent par ailleurs confirmer jusqu'à quel point la plupart des gens

s'abusent sur eux-mêmes. Par exemple, on fit croire à des sujets qu'ils buvaient de l'alcool, alors qu'ils sirotaient en réalité du soda tonique («tonic water»). On les réunit dans une pièce et on observa les réactions. Les sujets des deux sexes se comportèrent de façon stéréotypée: les hommes devinrent (et rapportèrent se sentir) plus agressifs s'ils croyaient boire de l'alcool, et moins agressifs s'ils croyaient boire du soda tonique (même si, dans ce dernier cas, ils avaient effectivement bu de l'alcool). Les femmes se dirent pour leur part plus excitées quand elles croyaient boire de l'alcool — à tort, selon des mesures physiologiques (Marlatt et Rohsenow, 1981).

De nombreuses autres expériences pourraient encore être citées. Toutes ont pour point commun cette mystification dont nous sommes à la fois l'agent et l'objet. Comment expliquer une telle aberration? La Rochefoucauld n'avait sans doute pas tort lorsqu'il affirmait: «On est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres», mais alors, qui est-on¹?

Agir, c'est être

La personnalité, si tant est qu'elle existe, doit se manifester *en situation*. C'est ainsi au travers de nos comportements contextualisés que doit s'ef-

1. Bien sûr, il ne s'agit pas de nier l'importance du déterminisme biologique qui limite l'empan comportemental. Des recherches endocrinologiques, par exemple, ont assez démontré l'effet des hormones sur notre conduite. Mais une telle approche me semble réductionniste, en ce qu'elle néglige les influences de l'émotion sur le soma. En fin de compte, nous «sécrétons» nos comportements comme l'arbre la sève, et non le contraire.

fectuer l'évaluation de ce que nous sommes². Nous situons donc la personnalité dans une perspective dynamique (Huber, 1977).

Plusieurs tests ont cherché à évaluer le degré de congruence, de persistance des traits de personnalité dans diverses situations. Les résultats permettent de détruire le mythe populaire de la personnalité comme entité stable à travers le temps et les situations. Voyons plutôt.

Dans une expérience devenue classique, Hugh Hartshorne et Mark May entreprirent, il y a cinquante ans, d'étudier l'honnêteté chez les enfants. Ils préparèrent une variété de circonstances offrant la possibilité aux enfants de mentir, tricher et voler. Contrairement à la croyance populaire, ils découvrirent qu'il était impossible de qualifier certains enfants d'«honnêtes» et d'autres de «malhonnêtes». Quelques-uns mentirent mais ne trichèrent pas, d'autres trichèrent mais ne volèrent pas, d'autres enfin volèrent dans une circonstance mais pas dans une autre. Plusieurs facteurs semblèrent influencer sur le comportement des enfants, par exemple la possibilité plus ou moins grande de se faire prendre. De toute façon, *il n'existait aucune manière de prédire ce qu'un enfant ferait dans une situation donnée* (Hartshorne et May, 1929, dans Papalia, 1985).

Une série d'expériences a par ailleurs permis de mettre en lumière les incohérences comporte-

2. Il ne faut pas commettre ici l'erreur de se fier aux attitudes des gens, en vue d'évaluer leur comportement. En effet, de nombreuses recherches en psychologie sociale en sont venues à la conclusion que l'on peut prédire moins de 10% des comportements des gens à partir de leurs attitudes (Wicker, 1969, dans Papalia, 1985). Ces résultats sont cependant critiqués par certains chercheurs (Ehrlich, 1975).

mentales de la plupart d'entre nous, dans diverses situations. De ces diverses expériences, il ressort par exemple que, face à un même stimulus, nous nous comportons parfois différemment selon que nous sommes seuls ou en groupe (Latané et Darley, 1968; Piliavin et Piliavin, 1968; Staub, 1970; Clark et Word, 1972: dans Allen, 1978).

Dans une expérience éclairante à cet égard (Schachter et Singer, 1972, dans Papalia, 1985), les expérimentateurs injectèrent de l'épinéphrine à un groupe de sujets. Cette substance engendre une excitation autonome, comprenant des symptômes comme la sudation, l'accélération du rythme cardiaque et de la pression sanguine. Les sujets ne furent pas mis au courant de ces effets. On les plaça dans une pièce en compagnie d'un autre sujet (en fait, un collaborateur). Celui-ci se comporta soit de façon agressive, soit de façon joyeuse. Après coup, les sujets qui avaient séjourné avec la personne agressive se décriront — et avaient agi — de manière agressive, tandis que ceux qui avaient été en contact avec une personne joyeuse se décriront — et avaient agi — comme tel.

Cette expérience tend à faire ressortir l'influence que joue l'environnement dans notre évaluation des situations internes (physiologiques). L'environnement joue un rôle capital dans notre choix de comportements, et cela dans quantité d'autres situations. Ainsi, on sait aujourd'hui l'effet produit par le groupe sur l'individu: lorsque vient le temps d'aider quelqu'un en danger (Latané et Nider, 1981, dans Papalia, 1985); quand il s'agit de prendre une décision en commun (Janis, 1971, dans Papalia, 1985); quand notre perception est en

désaccord avec celle des autres (Asch, 1955, 1956, dans Papalia, 1985), etc.

Dans tous ces cas, le commun des mortels agit comme s'il voulait se fondre dans la masse, s'intégrer, tout en affirmant cependant sa particularité. Le scénario se manifeste dans les rôles que chacun de nous tient, selon les circonstances dans lesquelles il se trouve. Or ces rôles que nous jouons, par lesquels nous croyons affirmer notre personnalité, cachent une tout autre réalité, qu'Edward Sapir a bien stigmatisée: «Nous nous croyons souvent originaux ou anormaux; nous reflétons simplement un modèle social auquel nous prêtons un minimum d'individualité» (Sapir, 1927). Un bon exemple de ce phénomène est relaté dans la célèbre expérience dirigée par Philip G. Zimbardo (Zimbardo, Haney, Banks et Jaffe, 1977, dans Papalia, 1985) dans laquelle 21 étudiants triés sur le volet pour leur maturité furent amenés à recréer une situation d'arrestation et de vie carcérale conventionnelle, 11 agissant comme gardiens et 10 comme prisonniers. On sait ce qui se passa: l'expérience dut être interrompue, tellement chacun jouait trop bien son rôle...

Jusqu'à présent, les diverses expériences dont nous avons fait état comportent des conclusions qui, si elles sont vérifiées pour la plupart des gens, n'en comportent pas moins de notables exceptions individuelles. C'est sur ces cas que Bem et Allen portèrent leurs efforts (1974, dans Papalia, 1985). Ces chercheurs reconnaissent que le comportement de la moyenne du groupe dans les études nomothétiques (portant sur de larges groupes de personnes) est inconsistant. Mais ils affirment que pour discerner la consistance (ou

cohérence), il faut poser des questions aux individus eux-mêmes (approche à prétention idiosyncratique).

C'est ce qu'ils firent: 64 étudiants furent invités à remplir un questionnaire portant sur la gentillesse et la minutie, et à indiquer quel degré de consistance ils croyaient posséder face à ces traits de personnalité. Les expérimentateurs relièrent ces autoévaluations à celles d'autres amis ou parents des sujets. Ils découvrirent dans un sous-groupe que ceux qui se considéraient gentils ou consciencieux de façon consistante étaient également perçus comme tel par leurs proches dans une variété de situations. Les sujets qui s'estimèrent inconsistants montrèrent une basse corrélation entre leur évaluation et celle des autres.

Notons que si cette expérience «montre» un bon degré de consistance entre le comportement et l'autoévaluation, c'est cependant grâce à la recherche de corrélations dans un sous-groupe. Il est certain que plus on fractionne le groupe en sous-groupes, plus on a des chances d'en trouver qui comportent des corrélations élevées. Quoi qu'il en soit, Bem et Allen relancent ici le vieux débat entre l'approche nomothétique et l'idiographique (voir le schéma de Stern, 1921, dans Huber, 1977). Évitions si possible ce piège et concluons que les deux approches sont nécessaires et complémentaires.

Perspective philosophique

Certains individus, à certains moments, refuseront ou accepteront d'accomplir un geste, même lorsque celui-ci est, par exemple, ordonné par un symbole de l'autorité (Milgram, 1963, 1974, dans

Allen, 1978). Il serait donc utile de nier qu'il puisse exister des différences individuelles de comportement. Ce qui est cependant important de se rappeler, c'est qu'on ne peut globalement prédire le comportement d'une personne dans une situation donnée à partir de la perception que celle-ci a d'elle-même. C'est cette inconsistance et cette impuissance à pouvoir prédire le comportement à partir de l'évaluation que chacun fait de sa personnalité (ou, à l'inverse, notre impuissance à prédire la «personnalité» stable à partir du comportement) qui nous incline à remettre en question le concept même du moi intime, profond, essence de notre être caché. Bien sûr, ce concept a son utilité: on a besoin de croire qu'on est unique, différent. Cela rassure, face à la complexité et l'imprévisibilité du monde qui nous entoure. Mais devant les faits, accablants, nous devons nous retourner vers un autre modèle conceptuel, plus apte à décrire et à décoder notre fonctionnement. Voyons quelques avenues.

Gilbert Ryle, philosophe d'Oxford, publia en 1959 *The Concept of Mind*, ouvrage qui eut beaucoup d'impact. Reprenant dans ce livre la thèse de Wittgenstein sur le langage comme origine et conditionnement de la pensée, il rappelle que «ce que nous savons des autres est toujours déduit de leur comportement» (Furst, 1979). Selon lui, l'intelligence, l'esprit n'ont de sens que reliés aux interactions observables entre l'individu et l'environnement. Seuls, ils sont des concepts vides de sens. Or la personnalité s'intègre harmonieusement dans ce tableau. En effet, comme d'autres pseudo-entités, celle-ci ne prend tout son sens que reliée aux comportements. Telle quelle, considérée du point de vue personnel indépendamment de la réa-

lité effective, elle est une coquille vide de réalité. Tandis que, soumise aux lois de l'interaction, elle devient schème de comportements.

Les psychologues transactionnalistes de l'école de Palo Alto ont récemment repris cette théorie. Ainsi, Watzlawick, Beavin et Jackson, dans leur célèbre ouvrage *Une logique de la communication*, illustrent bien cette approche selon laquelle toute perception est canalisée et traitée comme élément d'un ensemble de relations. Selon ces chercheurs, nous sommes ce que nous percevons, or:

On ne peut percevoir que des relations et des modèles de relations, et c'est là l'essence même de l'expérience [...]. S'il en est ainsi, on ne doit pas trouver étonnant que même cette conscience que l'Homme a de lui-même soit essentiellement conscience de fonctions, de relations dans lesquelles il est engagé, quelle que soit la manière dont par la suite il pourra réifier cette conscience (p. 22).

Ce processus de réification des concepts utilisés par les membres de la société comporte le danger suivant: de constructions intellectuelles, ces concepts deviennent «quantité mesurable de l'esprit humain, lui-même conçu comme un phénomène isolé» (p. 21).

Cette attitude n'est du reste pas nouvelle. En fait, lorsque nous parlons de la Femme, de l'Amour, de la Beauté, de l'Art, etc., nous commettons la même erreur (Thiriart, 1979). Ce faisant, nous supposons qu'il existe quelque part le Vrai. Or la vraie beauté, la vraie personnalité, le vrai soi sont du domaine des idées. Lorsque nous discutons en ces termes, nous ne faisons qu'appliquer les vues de Platon sur la réalité comme reflet du monde des idées, seul monde véritable et digne d'approfondissement.

Conclusion

Les conclusions auxquelles nous ont amené les résultats de recherches présentés peuvent ou non susciter l'adhésion intellectuelle du lecteur ou de la lectrice. Mais l'auteur ne se fait pas d'illusions: l'enjeu, dans un tel débat, est plus émotif qu'intellectuel, quoi qu'on en dise. En effet, les arguments peuvent être logiques, ils ne convainquent pas nécessairement; c'est que, dans le temple des convictions, l'intuition est souveraine. Tout au plus, l'auteur espère avoir suscité des interrogations, ébranlé quelques certitudes...

Autre chose: dans la vie de tous les jours, nous nous faisons tous une idée rapide des gens que nous côtoyons. Afin de «réduire la complexité de notre environnement» (Leyens, 1983), nous catégorisons et classons individus et événements. C'est un mal nécessaire qui comporte cependant le danger, déjà abordé dans cet article, de réifier. Dès lors, les traits rapidement observés chez les autres par le biais — c'est le cas de le dire — de notre filtre perceptif, se muent en caractéristiques stables, en entités, en constituantes d'une «personnalité» (même si, pour la plupart, ces observations s'avèrent tautologiques — Leyens, 1983, p. 50-52). Il est par ailleurs remarquable de penser que nous fonctionnons essentiellement de la même façon avec nous-mêmes. Mais voilà: avons-nous le choix?...

L'enjeu d'une telle discussion n'est pas seulement théorique: si notre «personnalité» est façonnée par les rétroactions que nous obtenons de notre environnement sur notre comportement, il est alors important de considérer qu'il convient de modifier l'environnement, si l'on veut changer la perception qu'une personne a d'elle-même et ainsi réformer ses comportements.

Bibliographie

- ALLEN, Bem P., *Social Behavior: Fact and Falsehood.*, Chicago, Nelson Hall, 1978.
- BATESON, Gregory, *La nature et la pensée*, Paris, Seuil, 1984 (1979).
- BERTHIAUME, François, «Les contenus de l'expérience de conscience», Texte inédit, 1984.
- DELGADO, José M.R., *Le conditionnement du cerveau et la liberté de l'esprit*, Bruxelles, Des-sart, 1972.
- EHRLICH, H.J., «Attitudes, Behavior and the Intervening Variables», in *The Consistency Controversy*, New York, John Wiley & Sons, 1975.
- FURST, Charles, *Le cerveau et la pensée*, Paris, Retz, 1981 (1979).
- HUBER, Winfrid, *Introduction à la psychologie de la personnalité*, Bruxelles, Mardaga, n° 65, 1977.
- LEYENS, Jacques-Philippe, *Sommes-nous tous des psychologues?* Bruxelles, Mardaga, n° 119, 1983.
- LISKA, A.E., *The Consistency Controversy*, New York, John Wiley & Sons, 1975.
- LOFTUS, Elisabeth, *La mémoire*, Montréal, Éditions du Jour, 1984 (1980).
- MARLATT, G.A. et ROHSENOW, D.J., «The Think-Drink Effect», in *Psychology Today*, déc. 1981, p. 60.

- MYERS, G.E. et MYERS, M.T., *Les bases de la communication interpersonnelle*, Montréal, McGraw-Hill, 1984 (1980).
- PAPALIA, D.E. et OLDS, S.W., *Psychology*, New York, McGraw-Hill, 1985.
- PEELE, Stanton, «The Question of Personality», in *Psychology Today*, déc. 1984, p. 54.
- SNYDER, C.R. et SHENKEL, R.J., «The P.T. Barnum Effect», in *Psychology Today*, mars 1975, p. 52.
- THIRIART, Philippe et LEGAULT, Michel, «The Barnum Effect ou les pièges du moi», dans *La petite revue de philosophie*, automne 1984, vol. 4, n° 1.
- THIRIART, Philippe, «Le triangle et l'esprit», dans *La petite revue de philosophie*, automne 1979, vol. 1, n° 1.
- WATZLAWICK, P., BEAVIN, J.H. et JACKSON, D.D., *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1972 (1967).
- WIENER, Philip P. (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, Tomes III et IV, New York, Charles Scribner's Sons, 1974.

Le cerveau et la croyance nécessaire

Philippe Thiriart

*Professeur au département de psychologie
du CEGEP Édouard-Montpetit*

Un matérialisme intellectuel et un dualisme vital

Dans notre culture, la majorité des gens considèrent qu'il existe deux niveaux distincts de réalité: d'une part la matière et le corps, d'autre part l'esprit, le mental ou la pensée. Cette position dualiste a dominé l'histoire occidentale (voir plus haut l'article «Historique du matérialisme et introduction au dossier»). Néanmoins, certains penseurs affirment que seule la matière existe et que l'esprit n'est qu'une forme particulière de l'organisation de la matière; ils prônent ainsi une position matérialiste moniste. Qu'est-ce qui pousse ces penseurs à adopter le matérialisme? Pour le philosophe Keith Campbell: «Ces hommes continuent à embrasser le matérialisme malgré ses limitations, parce qu'il offre une explication générale et unifiée de la nature de la réalité; explication qui est économique, intelligible et consistante avec les sciences les plus productives¹.»

1. Keith Campbell, «Materialism», in Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan Publ. Co & The Free Press, 1967, p. 180.

Je crois que l'adhésion au matérialisme découle d'une démarche intellectuelle scientifique, donc réductrice, alors que l'adhésion au dualisme repose sur une nécessité vitale. Ainsi, dans le *Traité du zen et de l'entretien des motocyclettes*, Robert M. Pirsig écrit que «le véritable but de la méthode scientifique est de s'assurer qu'on ne s'imagine pas savoir ce qu'en fait on ignore².» Friedrich Nietzsche lui répondrait: «Tout extrême circonspection à conclure, toute tendance sceptique constituent à elles seules un grand danger pour la vie³.»

Je lisais récemment *La cité de la joie* de Dominique Lapierre⁴. L'auteur y décrit, de façon partiellement romancée, la vie et la mort des habitants d'un des quartiers les plus défavorisés de Calcutta. Leurs conditions de survie sont épouvantables, le taux de mortalité est très élevé, mais ils consacrent une part importante de leurs maigres ressources à des rituels religieux et magiques. Par exemple, il n'est pas rare que des parents sacrifient le peu qu'ils possèdent pour pouvoir marier leur fille selon les formes traditionnelles.

À un premier niveau, semblables comportements paraissent irrationnels. Logiquement, ces Indiens ne devraient-ils pas utiliser leurs maigres ressources pour leur seule survie matérielle? Mais ces êtres humains pourraient-ils mieux survivre s'ils étaient des matérialistes sceptiques? La

2. Robert M. Pirsig, *Traité du zen et de l'entretien des motocyclettes*, Paris, Seuil, 1978, p. 92.

3. Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, UGE, 1981, 10/18, p. 197-198.

4. Dominique Lapierre, *La cité de la joie*, Paris, Laffont, 1985.

réponse m'apparaît clairement être: Non. Malgré leur misère extrême, les croyances religieuses et magiques permettent à ces humains de maintenir un certain ordre social et de garder un certain espoir. Sans croyances traditionnelles, le tissu social se déchirerait complètement; quelques individus pilleraient et massacreraient les autres sans vergogne; ces derniers perdraient espoir et se laisseraient mourir. Ces misérables perdraient toute humanité et, au bout du compte, l'ensemble de cette population serait condamnée à disparaître. Indépendamment de la religion choisie, le message de *La cité de la joie* est que la foi, l'espérance et la charité ont valeur de survie biologique pour une communauté.

La lucidité et la dépression

Si l'homme est simplement un animal doté d'un gros cerveau à la suite de l'évolution biologique, rien ne le prédestine à connaître toute la réalité et rien que la réalité. De plus, la vie en société nécessite une certaine susceptibilité à la mystification⁵. D'un point de vue chrétien, Dieu ne nous a pas créés pour connaître toute la réalité; il nous a mis sur terre pour gagner notre paradis en agissant vertueusement. En conséquence, toute vérité ne serait pas bonne à savoir.

En particulier, il pourrait être utile qu'une tendance à certaines illusions soit programmée en nous pour éviter que notre cerveau trop développé nous fasse découvrir des vérités insupportables et que nous devenions durablement déprimés. Juste-

5. Philippe Thiriart, «Gnoséologie et sociobiologie», dans *La libre pensée*, n° 5, 2^e semestre 1986, p. 14-25.

ment ces dernières années, des recherches ont comparé le fonctionnement cognitif de déprimés à celui des non-déprimés⁶. Dans certaines circonstances, les déprimés font preuve d'un jugement cognitif plus exact que celui des «normaux» (non déprimés).

Voici un premier type de recherches. Imaginez qu'on vous place devant un appareil sur lequel se trouvent un bouton et une lumière verte. Votre but est que la lumière verte s'allume le plus souvent possible; en effet, chaque fois que la lumière s'allume, vous gagnez 25 cents. Mais vous ne savez pas si pour cela vous devez presser le bouton ou vous abstenir d'y toucher. Chaque fois qu'un signal vous est présenté, vous devez décider de presser ou non le bouton; à la suite de quoi la lumière s'allume ou ne s'allume pas. Vous disposez des 40 essais pour découvrir comment agir avec le bouton afin de maximiser vos profits.

En fait, l'appareil est programmé pour que la lumière s'allume la moitié des fois où vous appuyez sur le bouton, ainsi que la moitié des fois où vous n'y touchez pas. Que vous pressiez ou non le bouton, cela ne change rien. Votre degré de contrôle sur l'apparition de la lumière est nul ou de 0%. À la fin des 40 essais, l'expérimentateur vous demande quel degré de contrôle vous pensiez exercer sur l'apparition de la lumière. Que répondriez-vous? En moyenne, les déprimés croient exercer un contrôle à 27%; mais les normaux, quant à eux, croient exercer un contrôle à 57%. Ce sont les normaux qui surestiment le plus l'effet de leurs

6. Irwin G. Sarason & Barbara R. Sarason, *Abnormal Psychology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1984, p. 257-259.

actions, lorsque les conséquences s'avèrent, de toute façon, favorables la moitié du temps⁷.

Cette expérience fait comprendre combien il est facile de devenir superstitieux et d'utiliser des processus magiques objectivement inefficaces. C'est ainsi que nous achetons et utilisons en quantité une série de remèdes qui sont considérés inutiles, et même parfois nocifs, à la suite de recherches médicales scientifiques. C'est ainsi que nous consommons certains traitements psychologiques dont l'efficacité n'a jamais été objectivement démontrée et qui sont potentiellement nocifs. Les spécialistes ne sont pas moins souvent victimes de cette illusion de contrôle dans leur pratique professionnelle⁸.

Comment interpréter cette situation? Dans la vie, il est souvent important que nous persistions à agir même si notre action est objectivement inutile. En continuant à agir, nous pourrions tomber sur une solution. En continuant à agir, nous préservons aussi notre place dans le groupe social. Par contre, si nous prenons pleinement conscience de l'inutilité de notre action, nous devenons passifs et nous perdons espoir. Notre valeur sociale s'amenuise⁹. Toute tendance sceptique constitue un grand danger pour la vie (Nietzsche). Les professeurs et les psychothérapeutes qui se rendent plei-

7. Lauren B. Alloy et Lyn Y. Abramson, «Jugement of Contingency in Depressed and Nondepressed Students: Sadder but Wiser?», in *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 108, n° 4, 1979, p. 441-485.

8. Richard Verreault, Yves Lamontagne & Jocelyne Delage, *L'industrie des psychothérapies: comment bien choisir sa thérapie et son thérapeute*, Montréal, La Presse, 1986.

9. Thiriart, «Gnoséologie et sociobiologie», *loc. cit.*

nement compte de la faible efficacité moyenne de leurs interventions, éprouvent de la difficulté à continuer à fonctionner. Ainsi la plupart du temps, l'action, même inefficace, demeure préférable à l'inaction.

Néanmoins, dans certains cas, l'inaction serait préférable à l'action. Voici une variante de l'expérience avec le bouton et la lumière verte pour le montrer. Lorsque cette dernière s'allume, vous ne gagnez rien; mais lorsqu'elle ne s'allume pas, vous perdez 25 cents. À chacun des 40 essais, vous devez choisir de presser ou non le bouton pour minimiser vos pertes. Il ne s'agit plus de gagner mais de limiter vos pertes. (Parfois la vie nous place dans cette douloureuse situation!)

Lorsque vous appuyez sur le bouton, l'appareil est programmé pour que la lumière verte ne s'allume qu'une fois sur quatre (25%). Lorsque vous ne touchez pas au bouton, l'appareil est programmé pour que la lumière verte s'allume trois fois sur quatre (75%). Pour minimiser vos pertes, vous devriez ignorer le bouton. En somme, vous pouvez exercer un degré de contrôle de 50% sur l'apparition de la lumière en restant inactif ($75\% - 25\% = 50\%$). À la fin des 40 essais, l'expérimentateur vous demande quel degré de contrôle vous pensiez exercer sur l'apparition de la lumière. Que répondriez-vous? En moyenne, les déprimés répondent correctement qu'ils exercent un contrôle de 47%. Les «normaux» (les non-déprimés) répondent qu'ils exercent un contrôle de 6% seulement¹⁰. Les normaux considèrent qu'il est aussi inutile de ne pas pousser le bouton que de le pousser. Ils ne s'aper-

10. Alloy et Abramson, *loc. cit.*, p. 471.

çoivent pas que l'inaction leur permettrait ici de limiter leurs pertes. Ils sous-estiment radicalement leur degré de contrôle lorsque l'inaction est la meilleure façon de minimiser leurs pertes.

Comment interpréter ce résultat? Lorsque les résultats d'une situation sont négatifs, nous préférons ne pas nous en sentir responsables, même si nous pouvions limiter les dommages en décidant de rester passifs. Nous préférons penser que la situation échappe à notre contrôle si l'action habituelle ne fait qu'aggraver la situation. Ce sentiment de non-contrôle peut donner lieu à deux types de comportements. Certains feront appel à des procédés magiques: par exemple, ils iront voir une envoûteuse pour que l'être aimé cesse de s'éloigner. D'autres finiront malgré eux par adopter un comportement adapté en devenant passifs. Dans certaines situations, la passivité est adaptative à condition de l'accepter avec sérénité! Ainsi, les professeurs se plaignent de la passivité de plusieurs étudiants. Mais, on peut penser que cette passivité est une réponse adaptée. Elle permettrait de limiter les pertes; par exemple en évitant de perdre la face.

Un deuxième type de recherches a comparé les façons dont les sujets normaux expliquent leur responsabilité face aux bons et aux mauvais événements qui leur arrivent¹¹. Les normaux considèrent qu'ils sont responsables des bons événements de manière interne, globale et stable. Ils diront: «J'ai réussi telle entreprise parce que je suis intelligent ou travailleur.» Mais, ils considèrent que

11. Robert J. Trotter, «Stop Blaming Yourself», in *Psychology Today*, February 1987, p. 30, 31, 32, 34, 36-39, 64.

les causes des mauvais événements sont externes, spécifiques et instables. Ils diront: «J'ai échoué telle entreprise parce que j'ai été dérangé, parce que je n'étais pas en forme ou parce que j'ai eu une malchance.» Par contre, les déprimés exercent un jugement intellectuel plus équitable. Ils attribuent aussi leurs échecs à des causes internes, globales et stables. (Contrairement à ce que disait René Descartes, le bon sens n'est pas la chose du monde la mieux partagée.)

Dans une troisième recherche, on a comparé le fonctionnement social de déprimés, de patients psychiatriques non déprimés et de normaux¹². Comme prévu, les individus déprimés s'évaluent initialement et sont évalués par autrui comme socialement moins compétents que les autres sujets s'évaluent et sont évalués. Mais de façon surprenante, les déprimés sont plus réalistes dans leur perception de soi que les autres sujets, c'est-à-dire qu'ils se perçoivent comme des observateurs les jugent, alors que les autres sujets se perçoivent meilleurs que ces observateurs les jugent. De plus, avec le progrès du traitement, leur perception de soi s'améliore mais leur réalisme tend à diminuer. Les auteurs concluent que, pour éviter la dépression, il est souhaitable de nous évaluer plus généreusement qu'autrui le fait à notre égard.

Cette conclusion est soutenue par une étude récente de Rhoda K. Unger et Lori E. Sussman. Les expérimentatrices ont présenté à 56 femmes et à 8 hommes une série d'affirmations dont chacune

12. Peter M. Lewinshon, Walter Mischel, William Chaplin et Russel Barton, «Social Competence and Depression: the Role of Illusory Self-Perceptions», in *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. 89, n° 2, 1980, p. 203-212.

était formulée de deux façons: à la première et à la troisième personnes. Par exemple, les sujets étaient plutôt d'accord avec la phrase: «Je suis habituellement conscient(e) des effets de mes actions sur autrui.» Mais ils étaient en désaccord avec la phrase: «Les gens sont habituellement conscients des effets de leurs actions sur autrui¹³.»

Le pouvoir de la pensée positive

Ainsi, la croyance tient un rôle déterminant dans notre vie pour notre bien-être. Dans certains cas, la croyance est plus puissante que la réalité. Le psychologue Kenneth Holroyd et des collègues de l'Ohio University ont comparé deux méthodes pour soulager les maux de tête: l'apprentissage de la relaxation musculaire par rétroaction biologique et l'apprentissage d'un sentiment de contrôle¹⁴. La sagesse médicale veut que les maux de tête soient causés par des tensions musculaires. C'est ce que les chercheurs ont dit aux sujets. De plus, les chercheurs ont déclaré aux sujets que la rétroaction biologique leur apprendrait à relâcher les muscles de leur épicroâne et diminuerait par conséquent leurs maux de tête.

Les sujets furent divisés en deux groupes. Les participants du premier groupe bénéficièrent d'un vrai entraînement à la rétroaction biologique. L'appareil leur indiquait réellement quand leurs muscles devenaient plus détendus. Les participants du

13. Rhoda K. Unger & Lori E. Sussman, «“I and Thou”: Another Barrier to Societal Change?», in *Sex Roles*, vol. 14, n^{os} 11/12, 1986, p. 629-636.

14. Beverly McLeod, «Remedy for Health: a Dose of Self-Confidence», in *Psychology Today*, October 1986, p. 46-50 and 74.

second groupe reçurent une rétroaction inversée. Plus ils contractaient leurs muscles, plus l'appareil leur indiquait que ces derniers étaient détendus. À la fin des séances d'entraînement, chaque groupe fut à nouveau divisé en deux. La moitié des sujets de chaque groupe se laissèrent dire que leur apprentissage avait été une grande réussite; l'autre moitié, que leur apprentissage n'avait été que modérément réussi.

Les participants qui croyaient avoir très bien réussi à apprendre à relaxer leurs muscles, rapportèrent une diminution de 53% dans leurs douleurs, et cela même s'ils avaient en fait appris à contracter leurs muscles. Les autres sujets, y compris ceux qui avaient réellement appris à se relaxer, rapportèrent seulement une diminution de 26%. Pour les auteurs, ces résultats suggèrent que la croyance, vraie ou fausse, en la capacité de contrôler leurs maux de tête au moyen de la relaxation, permet aux sujets d'éprouver un plus faible stress en général et par conséquent de réellement éprouver moins de douleur.

Pour ma part, je me demande dans quelle mesure les sujets n'ont pas été induits, de façon quasi hypnotique, à déclarer éprouver moins de douleur ou à croire éprouver moins de douleur. Mais croire éprouver moins de douleur revient peut-être à éprouver moins de douleur. Comment distinguer la réalité des apparences?

Cette équivoque entre le croire et l'être se retrouve pour la consommation d'alcool. Il est possible de faire croire à des sujets qu'ils ne boivent que de l'eau tonic alors qu'on y a ajouté de l'alcool, ou inversement de leur faire croire qu'ils boivent de l'alcool alors qu'en fait ils ne boivent que de l'eau

tonic. Des jeunes hommes qui croient avoir ingéré de la vodka, réagissent de façon plus agressive à la provocation que ceux qui croient n'avoir ingéré que du tonic. Le contenu véritable du verre n'a aucune importance ¹⁵.

Dans une autre expérience, on a projeté des films sexuels explicites à des hommes. Les hommes qui croient avoir ingurgité des boissons alcoolisées, alors que cela n'est pas le cas, manifestent une augmentation de la réaction sexuelle, mesurée par le degré de l'érection et par le sentiment subjectif d'excitation. Mais les hommes qui ont consommé réellement de l'alcool sans le savoir, manifestent une diminution de ces réponses sexuelles ¹⁶.

Le cerveau divisé

Nous devrions maintenant être prêts à croire le psychophysiologue Michael Gazzaniga lorsqu'il écrit: «Croire est ce que nous les humains faisons le mieux... Nos croyances personnelles nous constituent. Nous vivons et nous mourons par nos engagements envers certaines visions de la vie. En quoi le cerveau humain requiert-il la formation de croyances pour pouvoir fonctionner ¹⁷?»

Depuis 1960, le nom de Michael Gazzaniga est associé aux recherches de Roger Sperry portant

15. Spencer A. Rathus, *Psychologie générale*, Montréal, Les Éditions HRW, 1985, p. 27.

16. *Ibid.*, p. 160.

17. Michael S. Gazzaniga. *The Social Brain*, New York, Basic Books, 1985, p. ix. Gazzaniga résume très bien le principal propos de son livre dans l'article «The Social Brain», in *Psychology Today*, November 1985, p. 29-30,32,33,34,36,38,72.

sur des humains dont le corps calleux a été chirurgicalement sectionné et aspiré (commissurectomisé). Le corps calleux unit entre elles les aires corticales identiques de l'hémisphère gauche et de l'hémisphère droit du cerveau. Lorsqu'il est coupé, le cortex gauche et le cortex droit ne communiquent plus directement l'un avec l'autre. Mais chaque cortex reste relié aux parties du corps dont il est le premier responsable. Ainsi le cortex gauche est responsable de la main gauche. Si après vous êtes fait couper le corps calleux (et le chiasme optique), vous regardez droit devant vous, ce qui est à votre gauche est vu par votre cortex droit et ce qui est à votre droite est vu par votre cortex gauche. Le cortex gauche est de plus habituellement responsable du langage¹⁸. Pour aider le lecteur qui aurait des difficultés de latéralisation, appelons «alpha» ce qui relève du cortex gauche et «bêta» ce qui relève du cortex droit.

Voici la description d'une expérience typique¹⁹. À un patient commissurectomisé, on montre brièvement une scène hivernale (maison et voiture enneigées, bonhomme de neige) dans le champ visuel bêta. Simultanément, une patte de poulet est présentée brièvement dans le champ visuel alpha relié à l'hémisphère cortical responsable du langage. Ensuite, on montre une série de huit images au sujet qui doit en choisir une qui soit reliée à ce qu'il a vu. Chacun des deux hémisphères, alpha

18. Cette répartition des tâches est expliquée à l'aide de figures dans la plupart des manuels de psychologie générale. Par exemple, dans Ernest R. Hilgard, Rita L. Atkinson & Richard C. Atkinson, *Introduction à la psychologie*, Montréal, Études Vivantes, 1980, p. 58; ainsi que dans Rathus, *Psychologie générale*, p. 64.

19. Gazzaniga, «The Social Brain», in *Psychology Today*...

et bêta, voit les huit images étant donné que le sujet balaie du regard les images. Chaque hémisphère décide correctement quelle image choisir. Alpha choisit une tête de poulet puisqu'il a vu une patte du même animal. Bêta choisit une pelle à neige correspondant à la scène enneigée. Pour effectuer son choix, le sujet doit pointer de la main l'image adéquate. Que va-t-il faire puisqu'il se retrouve avec deux réponses différentes?

La main alpha (droite) pointe la tête de poulet et la main bêta (gauche) pointe la pelle à neige. Maintenant l'expérimentateur demande au sujet de justifier ses deux réponses. Seul l'hémisphère alpha peut parler. Alpha dit que la tête de poulet accompagne la patte qu'il a vue, mais il ignore pourquoi la main bêta a choisi une pelle. Alpha va-t-il reconnaître son ignorance? Non, sans hésitation, alpha déclare que la pelle sert à nettoyer la cabane du poulet!

L'explication est une illusion agréable

Alpha contient la conscience verbale du sujet qui constate l'action inattendue de la main bêta (gauche). Cette conscience verbale, qui en a vu d'autres, invente illico une explication, vraisemblable mais fausse, à laquelle elle veut bien croire. Alpha s'est construit une croyance qui lui permet de rendre signifiant le comportement de l'organisme.

Chez certains patients, l'hémisphère bêta peut lire des expressions verbales simples et les comprendre, mais c'est alpha qui reste en charge des relations publiques. On demande d'abord au sujet de bien vouloir faire ce qui lui sera demandé au moyen d'un mot projeté sur un écran. Puis, on

projette l'injonction «Marchez» à bêta. Habituellement, le sujet se lève et s'éloigne en marchant. Lorsqu'on lui demande pourquoi il ou elle se lève, une réponse typique est: «Je vais chez moi pour me chercher un coke²⁰.» Par cette réponse, le sujet affiche une intentionnalité librement décidée.

Encore une fois, il fallait que alpha explique le comportement de l'organisme pour autrui et pour lui-même. Et il le fait avec facilité. Ce genre d'explications permet à l'organisme de garder l'impression qu'il forme un tout cohérent et intégré. Gazzaniga avance qu'un module cérébral est affecté à l'interprétation des comportements qui autrement paraîtraient incohérents. Nous inventons sans cesse des motifs pour expliquer nos comportements dont les mobiles réels nous échappent souvent. Mais, contrairement à ce que la psychanalyse laisse croire, il n'est pas nécessaire que ces mobiles soient refoulés.

Voici la description d'une expérience effectuée avec des sujets normaux (non commissurotomisés et non déprimés). Imaginez une rue peu fréquentée de banlieue dans laquelle marche un homme dont le bras est plâtré de façon évidente. Il porte une pile de livres. Lorsqu'un passant le croise, il fait un faux mouvement; ses livres tombent par terre et il essaie tant bien que mal de les ramasser. Pour la moitié des passants, l'expérience se fait dans la tranquillité. Pour l'autre moitié, une tondeuse à gazon bien bruyante vrombit à quelques mètres, manipulée par un complice. Dans la tranquillité, 80% des passants s'arrêtent pour aider l'éclopé à ramasser ses livres. Avec le

20. Gazzaniga, *The Social Brain*, p. 72.

bruit de la tondeuse, seulement 15% des passants interviennent²¹. Le bruit de la tondeuse est un phénomène matériel et banal, mais pour 65% des gens, il est le mobile (la cause) de leur passivité comportementale à l'égard de l'éclopé.

Imaginez ensuite que l'expérimentateur attende, un peu plus loin, les passants qui n'ont pas aidé. Il leur annonce qu'ils ont participé à une expérience et il leur demande la raison de leur non-intervention. Les passants qui n'ont pas aidé parce que le bruit de la tondeuse les dérangeait, peuvent-ils le dire? Peuvent-ils même le penser? Ne vont-ils pas plutôt inventer sur-le-champ une explication? «J'étais distrait et je n'ai rien remarqué... Je n'ai pas vu que la personne avait le bras dans le plâtre... Je suis pressé et j'ai vu qu'elle était capable de se débrouiller toute seule... Cela ne m'a pas semblé naturel...» Pour Gazzaniga, l'explication donnée va constituer l'expérience consciente du sujet: «...Les expériences que nous considérons comme conscientes, sont, dans une large mesure, des souvenirs verbalement étiquetés à partir des interprétations attribuées à nos comportements²².»

La connaissance de soi

Que veut dire Gazzaniga par la phrase précédente? Selon lui, l'hémisphère alpha (gauche) contient un module qui interprète les comportements de l'organisme. Souvent, cet interprète n'a pas d'accès direct au fonctionnement des autres modules du cerveau. Il ne peut qu'observer et inter-

21. Sheldon Cohen, «Sound Effects on Behavior», in *Psychology Today*, october 1981, p. 38, 41, 44, 45 et 46.

22. Gazzaniga, *The Social Brain*, p. 86.

prêter les comportements (externes ou internes) produits par ces autres modules. Cette interprétation est communiquée à un module verbal qui la met en mots. Ce que nous pouvons avoir comme expérience consciente et conserver comme souvenir conscient, c'est cette interprétation verbale étiquetée du comportement interne ou externe²³.

Voici comment Richard Nisbett et Lee Ross concluent un chapitre ayant présenté une série de recherches portant sur la connaissance de soi:

La capacité de se connaître soi-même est plus limitée et plus susceptible d'erreur que les croyances du sens commun le suggèrent... La connaissance de ses propres émotions et attitudes, qui semble directe et certaine au profane (et à de nombreux philosophes), s'est révélée indirecte et sujette à de graves erreurs. Cette connaissance de soi provient en grande partie d'inférences à propos des causes de nos comportements. Étant donné que les explications causales du comportement personnel sont régulièrement inadéquates et imprécises, il est inévitable que l'auto-attribution d'émotions et d'attitudes soit fréquemment erronée²⁴.

23. Les nombreuses recherches effectuées avec des sujets dont le cerveau est divisé, ont convaincu Gazzaniga que le cerveau est une entité *sociologique* et non pas *psychologique* (*ibid.*, p. 28). C'est-à-dire que le cerveau humain est composé d'un grand nombre de modules plus élémentaires, et plusieurs de ces modules effectuent un travail mental assez élaboré et de façon partiellement autonome.

24. Richard Nisbett & Lee Ross, *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1980, p. 226-227.

En français, une recherche expérimentale inédite portant sur la connaissance de soi est présentée par Ph. Thiriart dans «Les incertitudes de la connaissance de soi et le behaviorisme», dans *Le comportement humain*, vol. 1, n° 2, 1987.

Voir aussi: J.-L. Beauvois, *La psychologie quotidienne*, Paris, P.U.F., 1984; et Jacques-Philippe Leyens, *Sommes-nous tous des psychologues?*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1983.

L'inconscience serait ainsi naturelle et la prise de conscience, le plus souvent, un étiquetage verbal reposant sur des inférences.

La nécessité des croyances

Notre univers mental est ainsi constitué d'un grand nombre d'interprétations verbalisées ou de croyances. Chacun de nous organise ses croyances pour qu'elles soient relativement stables et cohérentes. L'idée que chacun se fait de lui-même (de son *moi*) est une croyance assez fondamentale mais fictive, comme la psychanalyse et l'existentialisme le suggèrent²⁵.

Mais nos comportements sont souvent capricieux. Souvent, mon organisme fait ce que *je* ne voulais pas faire; souvent, il ne fait pas ce que *je* voulais faire. Par exemple, 85% des fumeurs ont déjà essayé d'arrêter de fumer, mais lorsqu'on leur demande pourquoi ils continuent de fumer, plusieurs vont affirmer qu'ils le font parce qu'au fond ils ont *choisi* de continuer, parce qu'ils ne *veulent* pas vraiment arrêter; mais que le jour où ils le voudront vraiment, ils le pourront. Quand on leur demande de ne pas fumer momentanément, comme lors d'une réunion, certains vont déclarer qu'ils ont le *droit* de fumer si cela leur plaît. Que font les modules corticaux d'interprétation et de verbalisation de ces fumeurs? Ils traduisent leur manque de contrôle comportemental en termes de *libre arbitre* ou de *volonté libre*. Lorsque mon organisme émet des comportements qui m'échappent et pour lesquels je ne peux pas trouver ou ne veux

25. Philippe Thiriart, «La conscience de soi: de la psychanalyse et de l'existentialisme au béhaviorisme», dans *La libre pensée*, n° 6, 1987.

pas admettre des causes matérielles, je cherche à me persuader de les avoir voulus librement; tout comme le sujet qui s'est levé lorsque son cortex bêta a lu: «Marchez». Dans cette perspective, le *libre arbitre* et le *moi libre* sont des croyances²⁶.

Un système cognitif — constitué de modules mentaux pouvant agir indépendamment l'un de l'autre mais formant tous ensemble une fédération mentale — devrait attribuer à l'un des modules la responsabilité d'établir et de maintenir une théorie pour expliquer les actions de la fédération. Cette théorie impliquerait nécessairement que l'organisme peut agir librement, qu'il est en fait gouvernable. Si le concept de volonté libre n'existait pas, les humains seraient submergés par le sentiment que leur vie mentale est chaotique, aléatoire et instable²⁷.

Par contre, les croyances ne confèrent pas seulement une illusion de contrôle et de stabilité; elles permettent réellement, dans une certaine mesure, un meilleur contrôle et une plus grande stabilité. La possession de croyances est un mécanisme que notre espèce utilise pour ne pas avoir à réagir de façon réflexe (et donc incohérente) aux récompenses et aux punitions venant de notre environnement²⁸. L'humain peut inférer une signification à partir des conséquences de ses actions. Cette signification est *transcendantalisée* sous forme d'une croyance éthique. Cette croyance per-

26. En Occident, la personne humaine est considérée comme une entité individualisée, autonome et indivisible. La notion de libre arbitre (volonté libre) accompagne logiquement cette conception de l'humain. En Orient, l'individualité, l'autonomie ou l'indivisibilité n'ont pas ce caractère absolu. Dans cette autre perspective, une croyance fataliste à la prédestination serait une autre façon de rendre compte de l'incohérence de la vie humaine.

27. Gazzaniga, *The Social Brain*, p. 146.

28. *Ibid.*, p. 6.

met d'échapper aux contraintes immédiates de l'environnement²⁹.

La consommation de stupéfiants est en pleine croissance dans toutes les couches sociales de la société nord-américaine³⁰. Les méthodes médicales et psychologiques de désintoxication sont peu efficaces en ce sens qu'elles donnent lieu à des rechutes répétées. Les méthodes les plus durables de désintoxication font appel à une conversion à caractère religieux et éthique. Sans l'aide de croyances transcendantes, de nombreux humains, même intelligents, éduqués et socialement intégrés, semblent incapables de maîtriser leur consommation de stupéfiants³¹.

En conclusion, pour survivre aux pièges de l'existence, la connaissance et la lucidité ne suffisent pas. Il s'avère utile d'adhérer à des croyances transcendantes donc dualistes. De nombreuses croyances religieuses, irrationnelles à première vue, pourraient être adaptatives du point de vue de la survie biologique et sociale.

29. *Ibid.*, p. 157-158.

30. Winifred Gallagher, «The Looming Menace of Designer Drugs», in *Discover*, vol. 7, n° 8, August 1986, p. 24-35.

James Lieber, «Coping with Cocaine», in *The Atlantic*, vol. 257, n° 1, January 1986, p. 39-48.

Gina Maranto, «Coke: the Random Killer», in *Discover*, vol. 6, n° 3, March 1985, p. 16-21.

31. La notion de dépendance *psychologique* est souvent évoquée mais rarement expliquée de façon intelligible. Une explication, en termes de fonctionnement cérébral, de cette dépendance dite psychologique est reprise par Ph. Thiriart dans «Une douloureuse théorie du plaisir», dans *La petite revue de philosophie*, vol. 6, n° 2, printemps 1985, p. 95-119. Voir aussi Id., «Les implications philosophiques d'une douloureuse théorie du plaisir», dans *La petite revue de philosophie*, vol. 7, n° 1, automne 1985, p. 129-150.

Note et bibliographie complémentaires

Gazzaniga est l'auteur d'une demi-douzaine d'ouvrages portant sur le cerveau et la psychologie. En français, on peut lire de lui: *Le cerveau dédoublé*, Bruxelles, Mardaga, 1976.

Un auteur comme Robert Ornstein (*Multimind*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1986) considère déjà le modèle de Gazzaniga comme un fait établi. Pour Ornstein, l'unité de notre expérience est illusoire: «La conscience exerce une faible influence dans le fonctionnement mental» (p. 201). «...Nous ne sommes pas consistants. Nous ne sommes pas cohérents. Nous ne décidons pas toujours raisonnablement de nos actions. Nous sommes inconscients de la façon dont nous décidons et de «qui» [en nous] décide pour nous» (p. 21). «Nous ne savons même pas toujours ce que nous pensons ou ce que nous croyons» (p. 83). «C'est la capacité de sélectionner le module mental en action, qui constitue le réel développement mental et non la fusion des facultés mentales par la relaxation ou la méditation» (p. 191).

Certaines des revues citées en référence au cours de l'article ne sont pas partout accessibles. Voici leurs adresses pour le lecteur qui voudrait s'en procurer un exemplaire.

Le comportement humain, Éditions Behaviora, 6975 Taschereau, suite 011, Brossard, Québec, Canada, J4Z 1A7, 20 dollars par numéro.

La libre pensée, C.P. 92, Succ. St-Martin, Laval, Québec, Canada, H7V 3P5, 3,25 dollars par

numéro. Chèque ou mandat à l'ordre de La libre pensée québécoise.

Technologie et thérapie du comportement, Éditions Behaviora, 6975 Taschereau, suite 011, Brossard, Québec, Canada, J4Z 1A7, 15 dollars par numéro.

L'unité de la conscience de soi et le dualisme remis en cause

Alain Morin

*Étudiant au doctorat en psychologie
à l'Université Laval*

James Everett

*Professeur au département de psychologie
à l'Université Laval*

* Ce texte s'inspire de notre thèse de maîtrise intitulée *Le problème de l'unité de la conscience de soi chez le patient commissurotomisé: une réinterprétation et une analyse des implications philosophiques qui en découlent* (mars 1986).

Il est courant en philosophie de faire usage de cas «casse-tête» (puzzle cases) dans le but de mettre à l'épreuve la logique interne de certains concepts théoriques particulièrement nébuleux. Un cas «casse-tête» typique implique généralement une situation expérimentale fictive plausible, mais non-réalisable pour des raisons d'ordre strictement moral et pratique. Nous désirons porter ici à l'attention du lecteur deux cas «casse-tête» spécifiques originellement utilisés par plusieurs philosophes contemporains¹ ayant tenté avec succès de confronter la notion d'«identité personnelle» aux subtilités de la réalité neuropsychologique.

1. Cf. (entre autres auteurs): D. Wiggins, «Identity and Spatio-Temporal Continuity», in *The Philosophical Review*, janvier 1971, p. 51-56. B. Parfit, «Personal Identity», in *The Philosophical Review*, janvier 1971, p. 4-10. R. Puccetti, «Brain Transplantation and Personal Identity», in *Analysis*, vol. 29, n° 3 (janvier 1969), p. 65-77; «Multiple Identity», in *The Personalist*, vol. 54, n° 3, p. 203-215.

Transposée dans le cadre du problème «cerveau-esprit», l'analyse des implications philosophiques sous-tendues aux deux cas retenus nous paraît susceptible à elle seule de diminuer considérablement la plausibilité scientifique du dualisme occidental (classique). Mais rappelons d'abord en quoi consiste justement le problème «cerveau-esprit».

1. Le problème «cerveau-esprit»

Le problème «cerveau-esprit» existe du fait qu'intuitivement, l'Homme a toujours eu tendance à considérer le cerveau et l'esprit comme deux entités distinctes, voire même de nature opposée. Cette tendance semble pleinement justifiée lorsque l'on constate la richesse et la complexité de notre vie mentale, et qu'on la compare à l'organe uniforme et, de prime abord, simple, qu'est le cerveau. Est-il possible que notre expérience subjective (c'est-à-dire nos pensées, nos souvenirs, nos images mentales, notre vie émotive, notre intentionnalité, ainsi que notre conscience de soi et notre identité personnelle) naisse du fruit de l'activité physico-chimique de notre cerveau? Ne serait-il pas plus sensé de postuler l'existence d'une entité immatérielle responsable de tout ce qui précède et capable de commerce avec le cerveau? Pour la plupart des matérialistes, l'esprit existe mais n'est pas immatériel: il peut «émerger» de l'activité électrique du cerveau² et la contrôler ultimement³, ou encore, être identique à cet organe, un peu comme un nuage est identique aux

2. M. Bunge, «Emergence and the Mind», in *Neuroscience*, 2 (1977), p. 501-509.

3. R.W. Sperry, «A modified Concept of Consciousness», in *Psychological Review*, vol. 76, n° 6, p. 532-536.

gouttelettes d'eau dont il est formé⁴. La plupart des dualistes n'acceptent pas cette position matérialiste et prétendent que le «moi» correspond à l'âme, qui vient littéralement se «greffer» au cerveau dans une opération dépassant vraisemblablement notre entendement⁵.

L'âme, telle que conçue par le dualiste occidental, représente une entité individualisée, autonome et indivisible; c'est un concept si abstrait que tout espoir d'en démontrer l'existence par le biais d'une démarche scientifique est vain. Mais notre prétention est qu'il demeure possible de tenter d'en démontrer par cette démarche, la non-existence. Tel est le but de la présente réflexion.

2. La base neuropsychologique de l'âme: la conscience de soi

Il s'avère impératif à ce point-ci de définir les termes utilisés. Le lecteur aura déjà compris que psychologiquement parlant, l'esprit se résume à notre expérience subjective, et que l'âme correspond à l'esprit, avec une connotation religieuse toutefois plus grande impliquant son immortalité. Que l'esprit soit matériel ou immatériel, nous

4. U.T. Place, «Is Consciousness a Brain Process?», in *British Journal of Psychology*, vol. 47, n° 1, (1956), p. 44-50.

5. Popper et Eccles proposent l'idée d'une interaction entre le cerveau et l'esprit, où ce dernier pourrait «lire» l'activité électrique de la machinerie nerveuse du cortex en fonction de ses intérêts et de son attention, ainsi que «manipuler» sélectivement cette activité. Le lieu précis où se produirait cette interaction se situerait vraisemblablement au niveau des aires du langage et des lobes préfrontaux. Cf. *The Self and Its Brains: an Argument for Interactionism*, Berlin, London, New York, Springer International, 1977. Pour une analyse de la viabilité scientifique de cette théorie, voir: A. Morin et J. Everett, *Une critique de l'interactionnisme d'Eccles* (à paraître en 1987).

devons admettre que son existence est corrélée avec certains processus neuropsychologiques eux-mêmes associés à des états neurophysiologiques précis: il est dépendant du cerveau (tout au moins durant notre vie terrestre) un peu comme ce dernier est dépendant de l'oxygène⁶.

Sans sombrer dans un localisationnisme strict, nous pouvons avancer, conformément aux données neuropsychopathologiques actuellement disponibles, qu'à chaque «composante» de l'esprit peuvent être corrélés des processus neuropsychologiques et neurophysiologiques spécifiques. Par exemple, nos souvenirs ont comme substrat anatomique des zones sous-corticales bien localisées, responsables d'une activité mnésique. Semblablement, l'intégrité de nos pensées dépend principalement du fonctionnement adéquat des aires associatives et frontales du cortex, qui sont à l'origine d'une activité cognitive.

Tentons d'identifier la base neuropsychologique d'une des composantes centrales de l'esprit: le «moi».

À un premier niveau nous retrouvons l'expérience subjective, impliquant entre autres choses la pensée, la mémoire, l'imagerie mentale, le vouloir et la vie émotive. À un second niveau, le cerveau humain possède cette capacité de prendre connaissance du contenu même de son expérience subjective et d'être pertinemment conscient de cet état de fait. Un processus neuropsychologique est responsable de cette capacité: nous avons nommé la *conscience de soi*, qui per-

6. R. Pucetti, «On saving our Concept of a Person», in *Philosophy*, vol. 55 (1980), p. 403-407.

met au cerveau de savoir qu'il sait (qu'il vit telle ou telle expérience intérieure), et de savoir qu'il sait.

À notre avis, la sensation et la cognition sont un premier pas vers la conscience de soi: les sens mettent l'organisme en contact avec lui-même et avec son environnement, et l'intelligence le rend capable d'aborder cet environnement de façon adaptive. Mais par définition, la conscience de soi ne peut apparaître que si le sujet pensant et sentant parvient à prendre suffisamment de recul face à lui-même pour se voir penser et agir.

Approfondissons cette idée de «recul». Pour qu'un sujet soit en mesure d'observer quelque chose, il doit être placé à une certaine distance de cette chose: rien ne peut être observé si l'observateur et la chose observée se confondent spatialement. Un «espace intrapsychique» doit donc exister entre le sujet et les expériences mentales qu'il vit pour qu'une observation, une prise de connaissance, ait lieu. Cet espace intrapsychique est assuré selon nous par la *voix interne*, qui rend compte de la conversation qu'a le cerveau avec lui-même. Le fait d'être capable de «se parler à soi-même» distancierait le cerveau de ses propres expériences mentales, créant ainsi l'espace nécessaire à une observation. Tel un miroir qui réfléchit l'image d'un sujet à lui-même, créant ainsi à partir d'une seule réalité — le sujet — *deux* réalités — un observateur et une chose observée —, la voix interne confronte l'activité mentale du cerveau avec elle-même, donnant naissance, à partir de l'expérience subjective seule, à une chose observable et observée, et à un observateur (le «moi») qui n'existait pas avant de pouvoir s'observer. Le «moi» ne constituerait donc pas dans cette

optique une entité *en soi*, mais apparaîtrait plutôt de l'observation que fait d'elle-même l'expérience subjective.

En résumé, le «moi» aurait comme substrat anatomique des zones linguistiques spécifiques du cortex cérébral, à l'origine de la conversation intérieure qu'a le cerveau avec lui-même; c'est de cette activité neurophysiologique qu'émergerait la conscience de soi, véritable base neuropsychologique du «moi».

Nous supposons donc ici que tout système neuronal dépourvu de capacités linguistiques suffisantes pour supporter une voix interne présentera un niveau très bas de conscience de soi⁷. Et inversement, nous proposons qu'un système neuronal doté d'une voix interne (et des habiletés linguistiques lui étant sous-tendues) sera conscient de lui-même⁸. Puisque le «moi» constitue sûrement l'une des composantes les plus «nobles» et évoluées de l'esprit (c'est grâce à elle que l'homme peut poser des actions volontaires et intentionnelles qu'il est capable de juger en fonction de ses valeurs), nous allons considérer dans ce qui suit cette composante comme l'indice le plus sûr de la présence d'un esprit (ou d'une âme) au sein d'une structure neuronale donnée. L'esprit est évidemment beaucoup plus que la conscience de soi; mais notre opinion est qu'à un cerveau en étant privé ne peut être identifié un esprit vraiment

7. L. DeWitt, «Consciousness, Mind and Self: The Implications of Split Brain Studies», in *British Journal of the Philosophy of Sciences*, vol. 26 (1975), p. 41-47.

8. Ojemann partage avec nous cette hypothèse. Cf. «Brain Mechanisms for Consciousness and Conscious Experience», in *Canadian Psychology/Psychologie canadienne*, vol. 27, n° 2 (1986), p. 158-168.

humain. Et encore plus important: tout cerveau ou système neuronal conscient de sa propre activité mentale doit vraisemblablement posséder un esprit humain.

Revenons-en maintenant au problème «cerveau-esprit», et considérons les deux points suivants. D'une part, il est clair que dans la tradition occidentale, l'âme immatérielle du dualiste est indivisible⁹: l'immatériel étant par définition contraire au matériel, il n'en possède aucun attribut. Or, un des nombreux attributs du matériel consiste à être divisible. D'autre part, tous les dualistes occidentaux¹⁰ s'accordent pour dire qu'il est impensable de retrouver pour une raison ou pour une autre *deux* âmes dans un seul et même cerveau. Nous allons tenter de faire voir dans ce qui suit qu'il est effectivement possible de diviser l'âme (ou encore, théoriquement: de doter deux corps chacun d'une portion de conscience de soi), ou d'en retrouver deux au sein d'un seul cerveau. Et puisque ces possibilités ne sont pas compatibles avec l'existence de l'âme telle que définie plus haut, force sera de conclure que cette notion est aujourd'hui dépassée.

9. K. Campbell, *Body and Mind*, London, The Macmillan Press, 1970. J.C. Eccles, *Facing Reality*, Berlin, London, New York, Springer International, 1970.

10. Sauf Puccetti, qui, avec Bogen (1969), est le premier auteur contemporain à avoir proposé l'idée d'une dualité mentale dans le cerveau normal. Selon lui, «[...] si l'âme existe, il y en a deux par cerveau». Cette hypothèse sera rejetée plus loin.

Cf. «Bilateral Organisation of Consciousness in Man», in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 299, p. 448-458. Notre citation est à la page 456 (cette citation, ainsi que toutes les autres présentées dans cet article, sont des traductions libres).

J.E. Bogen, «The Other Side of the Brain II: an Appositional Mind», in *Bulletin of the L.A. Neurol. Soc.*, vol. 34, n° 3 (1969), p. 142-145.

3. Comment doter deux corps chacun d'une portion d'âme¹¹

Projetons-nous pour les besoins de la cause dans l'avenir, à un moment où les techniques neurochirurgicales auront atteint un degré de sophistication si élevé que la transplantation du cerveau sera devenue aussi courante que l'ablation des amygdales. Une personne, appelons-la Benoît, est affligée d'un cancer généralisé ayant toutefois épargné jusqu'à présent son cerveau. Benoît est gaucher; une série de tests appropriés nous révèle que ses deux hémisphères cérébraux possèdent des habiletés linguistiques et cognitives à peu près similaires. En jargon neuropsychologique, nous dirons de son cerveau qu'il présente un faible degré de spécialisation hémisphérique¹². Par hypothèse, nous disposons aussi d'une banque de corps sains ayant appartenu à des personnes décédées suite à des dommages corticaux. Benoît doit survivre. Afin de mettre toutes les chances de notre côté, nous procédons d'abord à une

11. *Puzzle case* inspiré de Pucetti (1973), *op. cit.*

12. Gazzaniga et LeDoux (1978) notent que «les études relatives au cerveau normal, lésé et commissurotomisé, ont toutes mené à la même conclusion: chez l'homme, chaque hémisphère cérébral se trouve doté de certaines capacités qui sont généralement absentes dans l'autre hémisphère». Alors que l'hémisphère gauche présente une supériorité frappante par rapport au langage, l'hémisphère droit est particulièrement compétent pour les tâches visuospatiales. C'est ce qu'on appelle la «spécialisation hémisphérique». On dira de celle-ci qu'elle est «faible» lorsque, pour des raisons qu'il serait long d'explicitier ici, chaque hémisphère d'un cerveau donné présente à peu près les mêmes habiletés que son voisin. Plus spécifiquement, on sait que chez certains gauchers notamment, la représentation du langage est bilatérale. Huit pour cent de la population sont gauchers (*The Integrated Mind*, New York Plenum Press, p. 47).

commissurectomie¹³ sur son cerveau, et transplantons ensuite l'hémisphère gauche du patient dans la cavité crânienne d'un corps sain, puis son hémisphère droit dans un autre corps sain lui aussi privé de cortex. Appelons la personne résultante pourvue de l'hémisphère gauche de Benoît, Benoît (gauche), et l'autre personne, Benoît (droit). Posons-nous maintenant la question suivante: *qui est Benoît?* Est-ce Benoît (gauche)? Est-ce Benoît (droit)? Serait-ce Benoît (gauche) et Benoît (droit)? Ou encore: Benoît existe-t-il toujours?

Pour aborder adéquatement ce problème, il faut se référer aux effets de la commissurectomie: l'expérience hypothétique décrite ci-dessus et la commissurectomie sont identiques, à la différence que les deux hémisphères du patient «split brain» partagent un même corps. Notre cas «casse-tête» conduit à leur limite logique les effets de la commissurectomie.

Toutes les interprétations neurophilosophiques relatives à la commissurectomie peuvent se résumer en cinq positions-clefs:

- 1) l'hémisphère droit du cerveau normal étant dépourvu de capacités linguistiques, le patient commissurectomisé se retrouve avec un hémisphère droit inconscient («automate») et un hémisphère gauche conscient de soi.

13. La commissurectomie chez l'humain consiste à aspirer chirurgicalement la large bande de fibres nerveuse qui relie les deux hémisphères. Cette intervention constitue la solution la plus extrême mais la plus efficace au problème de l'épilepsie, chez des patients pour qui les bienfaits de la médication demeurent limités, et où la séparation des hémisphères prévient enfin la propagation d'une perturbation électrique originant d'un seul hémisphère, dans tout le cerveau.

L'esprit du patient est donc confiné à son hémisphère gauche¹⁴;

2) la section des commissures cérébrales met à jour deux entités autonomes dont le niveau et la qualité de la conscience de soi sont inégaux: la conscience de soi hémisphérique gauche est d'un niveau suffisamment élevé pour qu'on en parle en termes de «personne humaine», alors que l'hémisphère droit, même s'il est conscient, ne possède pas tous les attributs propres à la personne humaine à cause des faibles habiletés linguistiques qu'il exhibe. Ces deux entités inégales existaient déjà préopératoirement¹⁵;

3) l'intervention chirurgicale divise littéralement la conscience de soi originale du patient en deux demi-consciences de soi: on est alors en présence d'une personne dotée de deux demi-esprits¹⁶;

4) la commissurectomie crée deux esprits en une personne¹⁷;

5) a- chaque personne normale possède deux consciences de soi, deux esprits¹⁸;

b- chacun d'entre nous est en fait *deux* personnes¹⁹;
la commissurectomie ne fait que mettre en évidence cette/ces réalité(s).

Nous nous proposons dans un premier temps de démontrer en quoi un compromis entre les positions (2) et (3) constitue, conformément à notre

14. J.C. Eccles, «Brain, Speech and Consciousness», in *Die Naturwissenschaften*, vol. 60, (1973), p. 167-176.

15. L. DeWitt, *loc. cit.*

16. D.M. Mackay, «Cerebral Control and the Conscious Control of Action». in J.C. Eccles, (Ed.), *Brain and Conscious Experience*, p. 244-250.

17. R.W. Sperry, «Consciousness, Personal Identity and the Divided Brain», *Neuropsychologia*, vol. 22, n° 6 (1984), p. 661-673.

18. J.E. Bogen, *loc. cit.*

19. Puccetti (1973, 1976), *loc. cit.*

analyse du rôle joué par la voix interne dans l'avènement de la conscience de soi, la solution la plus satisfaisante à la commissurectomie pratiquée sur un cerveau caractérisé par une représentation bilatérale du langage. Ce compromis amènera ensuite le rejet des positions alternatives (1), (4) et (5).

Notons tout d'abord que la fonction principale du corps calleux consiste à permettre un partage d'information entre les deux hémisphères, d'où son rôle *intégrateur*²⁰: sans une communication directe établie par les fibres commissurales entre les deux hémisphères, ces derniers seraient fonctionnellement isolés et ignorants de l'information qu'ils perçoivent respectivement. Le corps calleux joue cependant aussi un important rôle *inhibiteur*. La grande majorité des chercheurs admettent l'idée d'une équipotentialité hémisphérique en bas âge, où chez l'enfant de zéro à cinq ans, les deux hémisphères participent simultanément au langage. Indépendamment du degré de spécialisation hémisphérique acquis subséquentement (c'est-à-dire, que le cerveau soit caractérisé ou non par une représentation bilatérale du langage après cinq ans), on sait que la maturation progressive du corps calleux amène une répression des comportements verbaux et moteurs que pourrait émettre l'hémisphère droit²¹, favorisant ainsi l'apparition d'une dominance hémisphérique gauche pour le langage. Il est clair que sans ce système inhibiteur, les deux hémisphères seraient dominants et s'engageraient simultanément dans des comporte-

20. Y. Guiard, «Cerebral Hemispheres and Selective Attention», in *Acta Psychologica*, vol. 47 (1980), p. 41-61.

21. W.D. Cook, «Homotopic Callosal Inhibition», in *Brain and Language*, vol. 23 (1984), p. 116-125.

ments hautement complexes, ce qui déboucherait sur des conflits interhémisphériques plutôt spectaculaires. Mais — et ceci est très important — cette inhibition, exercée par les centres linguistiques et idéationnels de l'hémisphère gauche sur les zones homotopiques contralatérales via le corps calleux, est toutefois *relative*²²: elle permet une participation limitée mais effective de l'hémisphère droit dans les processus linguistiques. Cet état de fait est d'ailleurs bien reflété par le nombre impressionnant de publications scientifiques récentes s'intéressant aux capacités linguistiques de l'hémisphère droit du cerveau normal.

Tout ce qui précède implique quelque chose de fondamental:

(A) dans le cerveau normal, les *deux* hémisphères participent (inégalement) à la conscience de soi globale du cerveau; ils forment une structure neuronale bien intégrée qui est consciente de sa propre activité mentale. Cette conscience de soi n'est pas anatomiquement localisable: elle s'«étend» littéralement dans les deux hémisphères.

Dans cette perspective, l'effet d'une commissurectomie pratiquée sur un cerveau ambilatéralisé pour le langage (tel celui de Benoît), semble être double:

- (a) elle *divise* inégalement la conscience de soi du patient;
- (b) elle crée une *nouvelle conscience de soi* au sein de l'hémisphère droit, non existant préopératoirement.

Plus précisément, cette nouvelle conscience de soi est possible parce que la division du corps

22. O.J. Andy, et S.C. Bhatnagar, «Right-hemispheric Language Evidence from Cortical Stimulation», in *Brain and Language*, vol. 23 (1984), p. 159-166.

calleux entraîne un relâchement important de l'inhibition qu'il exerçait préopératoirement sur les capacités linguistiques hémisphériques droites. L'hémisphère droit isolé se voit donc subitement en possession d'un langage fonctionnel susceptible de donner naissance à une voix interne, et conséquemment, à une nouvelle conscience de soi non existant préopératoirement. Chaque hémisphère du cerveau divisé de Benoît aurait donc sa propre conversation intérieure.

De plus, les deux observations suivantes nous invitent à considérer la possibilité d'une division partielle de la conscience de soi originale en deux entités inégales:

(B) l'activité mentale consciente associée postopératoirement à l'hémisphère gauche du patient comporte des déficits attentionnels et mnésiques à cause de l'intervention chirurgicale²³.

Ce qui signifie vraisemblablement que la conscience de soi de ce même hémisphère n'est pas aussi «complète» que (n'est pas identique à) la conscience de soi originale, une partie de celle-ci étant maintenant anatomiquement restreinte à l'hémisphère droit. Et l'ablation du corps calleux «gonfle» en quelque sorte cette dernière portion droite de la conscience de soi originale.

(C) les capacités linguistiques de l'hémisphère droit isolé n'atteignent *jamais* un niveau de sophistication aussi élevé que celui des capacités linguistiques de l'hémisphère gauche — et ce, même dans un cerveau ambilatéralisé pour le langage²⁴.

23. R.W. Sperry, «Hemisphere Disconnection and Unity of — in — Conscious Awareness», in *American Psychologist*, vol. 23, n° 10 (1968) p. 723-733.

24. J. Moor, «Split Brains and Atomic Persons», in *Philosophy of Science*, vol. 49 (1982), p. 91-106.

On suggère ainsi que l'activité mentale consciente associée postopératoirement à l'hémisphère droit du patient est elle aussi taxée de déficits neuropsychologiques, qu'elle soit comparée préopératoirement à celle du cerveau entier ou à celle de l'hémisphère gauche en phase postopératoire. Ici aussi, on constate que la conscience de soi hémisphérique droite n'est pas aussi «complète» que la conscience de soi originale, et que la conscience de soi hémisphérique gauche constitue vraisemblablement la partie la plus importante de la conscience de soi originale.

Enfin, notons que

(D) la nouvelle conscience de soi hémisphérique droite (qui est née d'une portion de la conscience de soi originale) partage avec la conscience de soi hémisphérique gauche une *même identité* personnelle²⁵ (même corps, mêmes expériences sensorielles et apprentissages, etc.²⁶),

ce qui est loin de contredire, avec ce qui précède, l'analyse que nous avons proposée à la commissurotomie pratiquée sur un cerveau peu latéralisé.

On le voit, cette interprétation s'inspire des positions neurophilosophiques (2) et (3) en ce qu'elle admet une division inégale de la conscience de soi originale. Elle se distingue toutefois

25. «Identité personnelle» étant définie ici par les motivations, attitudes, traits de caractère, personnalité, croyances religieuses et politiques, valeurs, etc., d'une personne. Cf. Puccetti (1969), *loc. cit.*

26. Sperry (1968, *loc. cit.*) note avec raison que les deux sphères mentales du patient commissurotomisé partagent un même corps, se voyant ainsi toujours exposées à la même information environnementale. Toutes deux rencontrent donc les mêmes personnes, lisent les mêmes livres, etc. Leurs expériences mentales ne peuvent être qu'identiques.

de (3) en reconnaissant (C) (la conscience de soi hémisphérique droite ne représente pas tout à fait la «moitié» de la conscience de soi originale); elle accuse (2) de sous-estimer les capacités linguistiques de l'hémisphère droit du cerveau peu latéralisé de Benoît et de négliger (A) (le corps calleux, à cause de son rôle intégrateur, «fusionne» l'activité mentale consciente des deux hémisphères).

Elle réfute aussi les positions (1), (4) et (5), où:

(1), un peu comme (2), ne rend pas justice aux capacités linguistiques de l'hémisphère droit de Benoît (voir explication de b); (4) néglige (B) et (C); (5) a- néglige, en plus de (B) et (C), (A) (le corps calleux «fusionne» l'activité mentale consciente des deux hémisphères; son rôle inhibiteur prévient l'existence préopératoire d'une conscience de soi hémisphérique droite); (5) b- néglige, en plus de (A), (B) et (C), (D) (pour que deux personnes soient vraiment *deux* personnes, elles doivent posséder chacune une identité personnelle spécifique²⁷).

Force est de conclure que l'âme de Benoît a été divisée. L'âme, telle que définie au début de cet

27. C'est d'ailleurs ce que va illustrer notre deuxième cas «casse-tête». Avec Moor (1982, *loc. cit.*), il nous apparaît très douteux que Benoît (gauche) et Benoît (droit) puissent être (du moins immédiatement après l'intervention chirurgicale subie par Benoît) deux personnes différentes. Certes, Benoît possède maintenant deux nouveaux corps, ce qui peut à la limite modifier subtilement son identité personnelle originale et amener des distinctions tout aussi subtiles entre les identités personnelles respectives de Benoît (gauche) et Benoît (droit). Mais le «véhicule» de l'identité personnelle n'est pas le corps, mais bien le cerveau (Pucetti, 1969, *loc. cit.*). Aussi, notons que Benoît (gauche) et Benoît (droit) étant deux organismes indépendants, ils seront inévitablement exposés à des environnements spécifiques, amenant leur identité personnelle respective à se différencier graduellement.

La conséquence immédiate de notre intervention fictive implique malgré tout que Benoît (gauche) et Benoît (droit) sont *une seule et même personne*. Ainsi, tous deux vont prétendre être Benoît: *qui d'autre* pourraient-ils bien être? Il est même prévisible qu'ils en viennent à se disputer les biens de Benoît, son épouse, sa famille, etc.!

article, ne peut donc exister. Évidemment, il ne s'agit pas ici de prétendre *réfuter* le dualisme classique sur la base d'un cas «casse-tête» *irréalisable en pratique*, lui-même solutionné à partir d'une interprétation de la commissurectomie dépendante d'une *hypothèse* relative au rôle de la voix interne dans l'avènement et le maintien de la conscience de soi²⁸; mais la plausibilité scientifique du dualisme se voit sérieusement compromise par les implications philosophiques qui découlent de notre analyse.

4. Comment doter un cerveau de deux âmes²⁹

Le protocole qui suit ne tient pas de la science-fiction: notre savoir actuel nous permettrait de le réaliser moyennant un contrôle serré des conditions expérimentales, et seules des raisons d'éthique empêchent sa concrétisation.

Nous débutons avec un nouveau-né, Isidore, sur qui est pratiquée une commissurectomie. Nous désactivons (gelons) pour 24 heures son

28. Notons ici — et ceci est plutôt amusant — que même si cette hypothèse s'avérait erronée en dernière analyse, la plausibilité du dualisme classique se verrait tout aussi compromise par les positions (4) et (5). En effet, ce type de dualisme rejete la possibilité pour un cerveau de posséder deux âmes, ce qu'avancent précisément Sperry (pour le cerveau commissurectomisé), Bogen, et Puccetti (pour le cerveau normal). La position (1), quant à elle, ne rend pas compte des données cliniques récentes relatives au cas P.S. Il s'agit du seul cas réel de commissurectomie pratiquée sur un cerveau ambilatéralisé pour le langage, chez qui l'hémisphère droit est incontestablement doté d'une conscience de soi (voir à ce propos Gazzaniga et LeDoux, 1978, *op. cit.*). Finalement, notre opinion est que le dualisme occidental ne survit pas à cette confrontation neuropsychologique.

29. *Puzzle case* inspiré de Puccetti (1969), *loc. cit.*

hémisphère gauche, comme Bures³⁰ l'a fait chez le rat grâce à l'application d'une solution de chlorure de potassium. Pendant cette période, Isidore passe la journée chez ses parents, à Paris. Le jour suivant, l'hémisphère gauche d'Isidore est réactivé, et c'est au tour de son hémisphère droit à être gelé. L'enfant est alors transféré en Alsace chez des parents adoptifs. Ce processus est répété tous les jours pendant plusieurs années. À l'école, chacun de ses hémisphères n'acquerra que la moitié des connaissances normales, mais cet état de fait sera compensé par des cours privés le soir. À Paris, Isidore sera connu sous le nom de Philippe, et en Alsace, sous le nom de Claude. À chaque endroit il aura donc des parents spécifiques, une école, des amis, une maison, etc. Afin de justifier aux personnes concernées son absence régulière tous les deux jours, nous prétendrons qu'Isidore souffre de fortes fièvres intermittentes nécessitant des congés. À Philippe et à Claude eux-mêmes, nous dirons qu'ils sont régulièrement atteints d'amnésie temporaire. Évidemment, Isidore ne devra jamais aller en Alsace lors de sa période «Philippe», et vice-versa. Si, de temps à autre, quelqu'un voit Claude à Paris par exemple, il ne pourra que constater une étonnante ressemblance physique entre Philippe et Claude.

Mais au fait, pourquoi parle-t-on encore d'Isidore? Il n'existe plus. Rien dans l'expérience de Philippe ne ressemble à celle de Claude à part la possession d'un même corps. Ils n'ont en commun aucun souvenir de personnes aimées, d'amis,

30. «Reversible Decortication and Behaviour», tiré de *The Central Nervous System and Behaviour*. Brazier, M.A.B. (Josuah Mary Jr. Foundation, N.Y.), 1959, p. 207-248. Cité par Puccetti (1969), *loc. cit.*

d'évènements spécifiques, de goûts, de réactions émotives particulières, etc. Bref, Philippe et Claude ont chacun leur propre identité personnelle. Même leur langage est différent. Nous serions alors en présence de deux *personnes* dans un même corps... Ou de deux âmes dans un même cerveau...

Évidemment, nous dira-t-on, une personne pourvue d'une moitié de cerveau sera déficiente. Effectivement, si un *adulte* atteint d'une tumeur maligne à l'hémisphère gauche subit une hémisphérectomie³¹, il souffrira d'une aphasie profonde accompagnée d'importants troubles intellectuels, ainsi que d'une paralysie du côté droit de son corps. Chez le jeune enfant toutefois, la situation est fort différente. Il existe au sein du système nerveux central des mécanismes compensatoires assurant une réorganisation fonctionnelle d'au moins certaines régions du cerveau, en prévision de toute atteinte cérébrale. Or, plus le cerveau est jeune, plus la récupération est complète. La littérature scientifique³² relate par exemple le cas d'un patient ayant subi une hémisphérectomie gauche à l'âge de cinq ans. 21 ans plus tard, il travaillait comme exécutif industriel et venait de terminer parallèlement des études universitaires en sociologie et en administration. Il obtint 126 de quotient verbal à une batterie de tests neuropsychologiques, ce qui est plus élevé que la moyenne des

31. L'hémisphérectomie consiste en l'ablation d'un hémisphère cérébral complet. Cette rare procédure chirurgicale est requise dans les cas de tumeurs malignes au cerveau.

32. Cf. A. Smith, et O. Sugar, «Development of above Normal Language and Intelligence 21 Years after Left Hemispherectomy», in *Neurology*, vol. 25, n° 9, p. 813-818.

gens en possession de deux hémisphères sains! Cette étude de cas démontre clairement que

suite à une hémisphérectomie gauche pratiquée sur un jeune cerveau lésé, l'hémisphère droit ainsi que d'autres structures résiduelles peuvent fournir le substrat neuroanatomique adéquat au développement supérieur du langage et du raisonnement verbal³³.

De tels cas sont rares, certes, mais suffisent à rendre notre second protocole fictif hautement plausible, où Philippe et Claude sont comparés à des patients hémisphérectomisés en très bas âge.

Il ne fait pas de doute que ces deux personnes exhiberaient un niveau de conscience de soi tout à fait humain. Et si l'âme existe, le cerveau de (feu) Isidore en posséderait deux. Puisque Philippe et Claude sont incontestablement deux personnes, et que nous avons rejeté plus haut la possibilité pour un cerveau d'être doté de deux âmes, nous devons conclure que l'existence de telles entités immatérielles et immortelles est hautement improbable.

5. Conclusion

Donc, en résumé, notre réflexion invite à un retrait dans le matérialisme. «(...) La science rend de plus en plus plausible la compréhension des organismes vivants en termes de mécanismes physico-chimiques», nous dit Smart³⁴, que nous appuyons d'ailleurs pleinement, lorsqu'il admet que «les sensations, les états de conscience, sem-

33. *Ibid.*, p. 816.

34. J.C. Smart, «Sensations and brain processes», in *The Philosophical Review*, vol. 68 (1959), p. 141-156. Notre citation est aux pages 53 et 54.

blent être le genre de choses encore incompatibles avec une vision matérialiste de la réalité, et pour plusieurs raisons, je suis en désaccord avec cette attitude». Mais ce «scientifisme», cette confiance presque aveugle que prêtent les matérialistes à la démarche scientifique, n'est-elle pas démesurée? Ne serait-il pas plus sage de se méfier d'une méthodologie réductionniste lorsque le problème de l'existence de l'âme par exemple, est soumis au traitement de cette dernière? Autrement dit, n'est-il pas vain ou stérile de confronter à la Science des notions métaphysiques (telles Dieu ou l'âme) dont la nature «transcende» peut-être le monde matériel, l'englobe ou le dépasse? Armstrong³⁵ répond très élégamment à cette objection; ici aussi, nous appuyons pleinement cet auteur:

Si nous considérons la recherche de la Vérité dans tous les domaines, nous réalisons que seule la science a permis à l'homme, jusqu'à présent, d'atteindre des ententes substantielles à propos des grandes questions philosophiques. [...] Peut-être la science est-elle incapable de nous permettre de prouver l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre de la personne humaine. Mais si la science ne peut nous aider, à quoi se fier? Je suggère que c'est une vision scientifique de l'homme, et non une vision philosophique, religieuse ou artistique de l'homme, qui représente la meilleure méthode pour en comprendre la nature.

35. D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*. New York. The Humanities Press, 1968, p. 52.

**Le geste du regard
dans *Courtepointes* de Gaston Miron**

Alain-Bernard Marchand

Poème, mon regard, j'ai tenté que tu
existes luttant contre mon irréalité
dans ce monde.

Miron,
Les Années de dérégulation.

Le poète ne dit autre chose que son regard. Lieu d'une première gestation poétique, le regard enregistre le réel, l'absorbe intensément, pour ensuite laisser le langage s'infiltrer en lui et ainsi donner forme au poème. Le regard est donc à l'origine d'une transmutation que le langage redouble et actualise dans l'espace poétique. À l'instar de la courtepointe faite de morceaux épars, ayant chacun leur histoire, et (re) distribués dans un nouvel espace, le regard du poète aspire à un autre ordre et à une autre vie, une sorte de balancier entre une langue et une vision, entre un matériau et une production. Il ne faut plus parler ici de réalité mais d'organisation transformatrice, d'un réespace-ment du monde loin des apparences, lesquelles on interdisait jadis au poète par une cécité légendaire. Le regard est transformation, lieu du change,

axe de l'échange qui résulte d'un pacte entre le je-créant et le monde-crée. Le regard est viscéral: il est porteur d'un monde, réceptacle d'un réel; le regard est désir: il constate la distance entre le sujet et l'objet à conquérir. Le regard du poète se dit, cherche son espace dans le langage et s'exhibe ainsi à l'œil comme la courtépinte met en spectacle ses composantes selon un ordre (ré)inventé.

Tout geste est une mise en œuvre de l'être dans le monde; le geste inscrit dans le monde une orientation, une signification. Dans le discours poétique, le *faire* est fonction du *dire*, et le langage transmue le regard en vision. Le regard est un geste; il avance dans le monde, ne le domine ni ne le calque, il est dynamisme transformateur, symbolisation infinie, «ouvrant ainsi une chaîne de sens dont on ne peut arrêter le déroulement¹»; il est autant la projection d'un sens que l'absorption d'un réel. Le geste est une force motrice et le regard une perception du monde; or, le geste du regard est avant tout une façon de (ré)organiser le monde dans un espace qui, pour prendre ses composantes dans le langage, donne lieu à la forme-sens selon l'expression de Meschonnic, soit «l'homogénéité du dire et du vivre²». L'acte poétique marque donc la symbiose de la perception et du langage qui est garant de la production du sens; c'est-à-dire le passage du regard à la vision où l'univers des signes accède à l'ouverture du symbole. C'est faire du dire poétique une parole conqué-

1. Tzvetan Todorov (et al.), *Sémantique de la poésie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 26.

2. Henri Meschonnic, *Pour la Poétique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 176.

rante. Le fait de voir et de donner à voir, écrit Gilbert Durand³, est sur les marches d'une poétique.

Ainsi, dans *Courtepointes*, le geste du regard est l'inscription textuelle de l'acte poétique qui lui donne lieu, la conjonction d'une vision et d'une forme dans la texture du langage. Le regard n'est pas statique, il est un centre d'intérêt qui focalise dans le monde certains endroits et certains êtres; il existe donc, à l'intérieur du récit poétique⁴, une dialectique du regard et du regardé qu'il convient de définir d'emblée. Le regard du poète est un regard olympien; selon les désirs et les besoins de l'Olympe, le monde changeait de face à loisir. Le monde, ainsi malléable, devient la scène du spectacle des dieux qui y faisaient jouer les hommes; le poète aussi peut faire de sa création un spectacle qui donne autant à voir qu'à lire. Le regard est de plus un principe d'organisation qui agit dans *Courtepointes* à la manière d'un mouvement vers l'avant s'associant ainsi au progressisme selon la terminologie de Durand dans un ouvrage consacré à l'étude des structures de l'imaginaire. Nous retrouvons dès lors les deux parties de notre travail, soit la dialectique regard-regardé et la mise en spectacle, qui viseront à cerner le progressisme du regard mironien dans *Courtepointes*.

1. La projection du regard: vers une dialectique du regard et du regardé

Il existe deux sortes de regard en poésie qui déterminent deux attitudes vis-à-vis du monde: le

3. Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Poitiers, Bordas, 1969, p. 476.

4. Nous entendons par le récit poétique l'histoire ordonnée, structurée que raconte le poème.

regard intériorisé et le regard extériorisé. L'un s'acharne à tracer un paysage intérieur et se traduit en activité psychologique, l'autre cherche à capter l'extériorité dans un corps à corps entre le poète et le monde, ces deux dernières composantes étant reliées par une dialectique du regard et du regardé. Le poète regarde, et ce qu'il regarde devient le regardé; tout se passe dans son regard qui a le pouvoir de changer le monde *ad libitum*. L'un est donc un mouvement vers l'intérieur, souvent une descente au tréfonds du moi, et l'autre un mouvement dynamique vers le monde qui entoure le poète. Une lecture partielle des courtepointes 1,2,3 et 6⁵ nous permettra de définir d'entrée de jeu l'interaction qui existe entre le regard et l'espace qu'il privilégie.

Le regard dans *Courtepointes* se refuse l'introspection et, dès C 1, le regard intériorisé s'efface au profit de l'extériorité. Il y a un rejet du repliement contemplatif et une projection vers le monde qui est au cœur même de la poésie miro-nienne. En 1 B, déjà, il y a focalisation intense sur le moi qui se dit immortel comme la terre avec laquelle il entretient une proximité que soulignent la conjonction et la préposition qui les rendent égaux:

5. Le recueil de Miron comprend sept courtepointes que nous signalerons par la majuscule C suivie d'un chiffre. Chaque courtepointe contient un nombre variable de poèmes. Lorsque nous voudrions renvoyer le lecteur à un poème en particulier, nous le signalerons par une lettre suivant le numéro de la courtepointe. Il est à noter que certains poèmes sont titrés alors que d'autres sont séparés par des astérisques. Nous nous référons ici à la très utile classification proposée par Eugène Roberto dans *Structures de l'imaginaire dans Courtepointes de Miron* Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1979.

C'est mon affaire
la terre *et* moi
flanc *contre* flanc⁶.

Le poète se dédouble en un je-sujet qui agit sur le moi-complément par le verbe et s'investit de ce rapport harmonieux avec la terre pour s'immortaliser, annihilant ainsi le non-être, le «vertical néant» que l'on retrouve en 1 A:

je prends sur moi
de ne pas mourir.

Ce choix délibéré entraîne le poète sur la voie de l'action enracinée en une terre qui «définit sa liaison organique avec le monde⁷».

En 1 C, la dévalorisation du dedans mène à la valorisation du dehors. Il y a d'abord l'affirmation de l'enfouissement du *nous* qui incarne le contexte social, et le possessif *nos* qui met en relief l'emprisonnement individuel:

Nous sommes dans nos cloisons
comme personne n'a d'idée là-dessus.

Le dedans est souterrain, il détourne le regard de la terre avec laquelle le poète s'associe en 1 B; la comparaison des yeux aux soupiraux renvoie au manque de lumière et au manque d'air et, par extension, à l'obscurité et à l'étouffement. Le verbe réflexif signifie en outre un devenir volontaire auquel il faut remédier:

6. Gaston Miron, *Courtepointes*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1975. Toutes les citations sont tirées de cette édition à moins qu'il en soit indiqué autrement.

7. Jean-Louis Major, «L'Hexagone: une aventure en poésie québécoise», dans *La poésie canadienne-française* (Archives des Lettres Canadiennes, tome IV), Montréal, Fides, 1969, p. 181.

les yeux se font soupiraux
les yeux voient par en-dedans.

Le regard enfoui est au verso des murs selon la conviction du poète:

mais je sais qu'elle y est
la lumière au recto des murs.

La conjonction «mais» renverse la situation: par delà les murs où se cloisonne le regard, l'extérieur est lumineux; une lumière au service des hommes, qui «travaille pour nous». Le futur, annoncé par la venue d'un «jour» au sens historique, est la promesse d'un dehors qui libérera le regard des ténèbres du dedans, lui permettra de se décroisonner et de refaire surface à la lumière vitale:

un jour les murs auront mal
et ce qui adhère
nous verrons comment c'est dehors.

L'isolement du mot «dehors» par rapport au reste du vers le marque intentionnellement comme but à atteindre, objet de conquête.

D'ailleurs en 1 D, le «C'est à voir» exprime la conquête qui anime la dialectique du regard et du regardé. Toute conquête est reliée à un savoir, et le savoir relève de la vue à venir qui fournit «des preuves» au poète, et que surdétermine l'image tactile:

l'homme
le doigt dessus

Le dehors, le refus de l'enfouissement, est donc quelque chose à conquérir. Le regard est à la fois responsable et adjuvant de la quête: il constate et confirme sous le mode de la prédiction. L'œil du poète est voyant et la rectitude de son regard a partie liée avec sa marche résolue vers l'avant:

aujourd'hui je m'avance
avec des preuves.

En 1 F, le langage qui *donne* lieu à cette projection du regard *se donne* à l'œil comme le dehors qu'il cherche à cerner. Les mots ne sont plus ici prétexte à l'introspection mais principe d'action:

Les mots nous regardent
ils nous demandent
de partir avec eux
jusqu'à perte de vue.

Les mots appellent la marche, ils sont hors du dedans, et s'apparentent ainsi au dehors pour nommer un espace non localisé où le regard peut s'étendre indéfiniment. Le mot poétique ne connaît pas de frontières, il regarde le monde et peut le mener à l'informel; «les mots voient, perçoivent et provoquent les choses à exister⁸». Les mots, comme le dehors, sont un espace à habiter; ils conduisent dynamiquement le poète vers l'extérieur, et non plus à la fixité esthétisante de l'introspection⁹ qui le coupait du monde. Le poète veut réintégrer la cité des hommes: la poésie veut cesser d'être une entreprise isolée.

Tout au long de C 2, le poète nomme un espace qui prend des figures géographiques et qui s'agrandit à l'échelle du cosmos: vallée de l'Archambault, Outaouais. Cette lexicalisation de la *mater quebecensis* allait «accuser [la] différenciation et [le] pouvoir d'identification¹⁰» de la poésie

8. Roland Barthes, «Drame, Poème, Roman», dans *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, p. 35.

9. Voir à cet effet 4 A dans *Courtepointes*.

10. Major, *loc. cit.*, p. 181.

québécoise depuis l'Hexagone dont Miron est le fondateur. Nous avons bel et bien affaire à une poésie qui s'occupe du dehors et qui veut sortir le poète de son isolement en lui donnant un espace. Le regard et le regardé sont dynamisés par la conquête; le dehors ne se donne pas d'emblée, il est à conquérir, à habiter, comme le langage qui lui donne lieu. En 2 E, le regard s'étend à la grandeur de la terre et, comme le titre le signale déjà, les arpents de la terre sont dans les yeux du poète. Une fois nommé, l'espace peut être regardé «face à face» et éprouvé comme le début et la fin d'une quête amorcée par un désir de fusion. Le «face à face» est d'ailleurs à l'origine d'une transmutation viable qui, pour ainsi dire, prolonge la pseudo-immortalité du poète; le je est tellurique et la terre humaine:

Enfin je peux te regarder face à face
dans le plus végétal maintien de l'espace
terre tour à tour taciturne et tourmenteuse
terre tout à la fois en chaleur et frileuse.

Ainsi métamorphosée par les réactions physiologico-psychiques de la terre et la pose végétale du poète, la mort n'est plus une «cloison» définitive mais un repos, et grâce à la transmutation poète-terre, la vie continue par delà la mort apparente

pour qu'enfin je repose
dans ton envolée la plus basse...

Le regard et la terre s'étendent ici comme les mots en 1 F se projettent devant «à perte de vue». S'amorce déjà l'association vue-vie qui confère aux *Courtepointes* un mouvement allègre, la vue étant une projection dans le monde et la vie un refus de l'enfouissement. Le poème devient le lieu d'une rencontre dynamique entre le je (langage) et

le monde (espace proprement lexicalisé). C'est dire que l'intériorisation du monde par le langage n'est pas nécessairement synonyme de l'introspection et du refus d'un dehors ambiant¹¹. Le sort de la poésie nouvelle, écrit Miron dans un article de *La Presse* du 22 juin 1957, «est lié à celui du fait ethnique qui la porte¹²».

Le retour au dedans en C 3 ne marque nullement une régression complète vers l'intériorité, représentée par la maison qui est ici l'usure et la dépersonnalisation, mais un passage éprouvant de l'illimité à l'enfouissement, à la fragmentation existentielle du je, pour accuser de nouveau la dévalorisation de l'introspection:

(Étais-je ces crépitements
d'yeux en décomposition[...]).

Outre le fait qu'elle indique le retrait, ici la réflexion sur un passé indéterminé que la tournure interrogative et l'emploi de l'imparfait surdéterminent, la parenthèse est le signe graphique de l'enfouissement dans un *dedans* atteint de dysphorie. Le poète s'identifie tout entier à un regard où la décomposition fait place à la rectitude et qui, par l'image auditive du «crépitement», renvoie *ex abrupto* à la «très» vieille maison et à la mutilation du regard confiné dans la maison où «peu à peu (le poète a) perdu toute trace de (lui) sur place». Il y a chosification du je:

11. «Le poème, dit Octavio Paz dans *L'Arc et la Lyre*, se nourrit du langage vivant d'une communauté, de ses mythes, de ses rêves et de ses passions, c'est-à-dire de ses tendances les plus fortes et les plus secrètes» (Paris, Gallimard, 1965, p. 47).

12. Major, *loc. cit.*, p. 185.

[...] je commence
à ressembler aux meubles,

et anthropomorphisme des choses:

à la très vieille peau des fauteuils.

La maison est confinement, une «cloison», où le regard adhère aux choses abandonnées à la circularité d'un temps qui se répète emphatiquement comme le manifeste la répétition du verbe préfixé:

le temps me tourne et me retourne dans ses bancs de
brume

et où l'accumulation de la «brume» porte atteinte à la visibilité. Le regard est ici caractérisé par sa stagnation et sa quasi-cécité symbolique. Mais le poète aspire à sortir de lui, à «surgir sur le seuil de (son) visage», à se tirer hors de la chosification inerte. La «mort invisible» est au dedans ce que «l'horizon visible» est au dehors; par là se poursuit l'adéquation vue-vie qui associe dramatiquement l'enfouissement à l'obscurité (mort) et la projection à la lumière (vie), les deux principes antithétiques reliés par la «ligne» qui rappelle le mouvement dynamique de la marche.

C 6 est la manifestation du je dans le monde, et exprime l'interaction entre le poète et l'espace qui l'entoure sous le mode de la (re)naissance. En 6 C, le poète veut sortir des «cloisons» qu'il avait dénoncées en 1 C et qui représentent une espèce de refuge matriciel, à la fois englobant et démunie de la survalorisation maternelle, qui entraîne sa claustrophobie; il y a, d'ailleurs, tout un réseau d'allusions entre 1 C et 6 C qui mérite attention: l'un est un mouvement vers la lumière, l'autre une projection suivie d'un appel à la mémoire qui, par

l'adjectif «osseuse», s'humanise et qui, on le verra, perpétue la vie:

et me voici
sortant des craques des fentes des soupiraux
ma face de suaire quitte ses traits inertes
je me dresse dans l'appel d'une mémoire osseuse.

«Séquences de la batèche», comme l'indique le titre, évoque une seconde mise au monde symbolique du poète inaugurée par le progressisme de la marche; dès 6 A, le poète «marche à grands coups de tête à fusée chercheuse» comme la tête de l'enfant pousse vers le monde, et on remarque deux occurrences du verbe «traverser» conjugué à la première personne du présent de l'indicatif:

je traverse des jours de miettes de pain
[...]
je traverse le cercle de l'ennui perroquet.

Le *je*, par la marche, traverse la misère et l'ennui répétitif grâce à l'image du cercle et à l'allusion ornithologique, et cela dans l'espace de la ville où «il fait les yeux des chiens malades»; le regard se focalise sur la ville qui est ici l'expression métonymique des habitants dont le regard, «épaillé sur ce qu'il voit» comme en 3 D, est doublement dévalorisé par l'image thériomorphe dégénérée par la maladie. Le poète marche, regarde, se donne naissance et accouche du monde et de sa misère en même temps — comme il «surgi[t] sur le seuil de [son] visage» en 3 A.

Le regard, lié à la marche, avance dans le monde pour l'«amener à la parole¹³» selon l'expression heideggerienne et pour donner à cette parole

13. Pierre Trotignon, *Heidegger*, Paris, PUF, 1965, p. 114.

une conscience sociale. La marche du poète n'est pas gratuite; elle est d'abord un refus du repliement sur soi, une volonté de «quitt(er) ses traits inertes», et un appel à l'action insinué par l'image verticale que surdétermine l'adjectif en fin de vers:

je me dresse dans l'appel d'une mémoire osseuse.

Et l'action c'est la voix, une voix qui prend en face du destin une attitude héroïque; la voix agit, fait fi du «mutisme des bêtes», et s'identifiant à la marche, est une prise de l'extériorité:

je fais peur avec ma voix les moignons de ma voix.

La voix est mutilée comme le je en 3 A parce qu'il lui manque une mémoire, un espace à habiter qui réalise la conquête, et qui la perpétue pour lui donner enfin le nom de pays. Le regard communique avec les mots, se projette vers le dehors et devient ainsi la mémoire d'un monde, d'un espace proprement habitable. La parole poétique est dire qui instaure¹⁴.

Il faut donc voir dans *Courtepointes* plus qu'un regard contemplatif mais une instance voyante qui est porteuse d'une idéologie qui circonscrit une voix se voulant la parole métonymique d'un peuple dans un espace se lexicalisant progressivement pour prendre figure de pays. On peut, du reste, schématiser ainsi la transformation du regard singulier en mémoire plurielle:

Conquête par la parole

VUE regard extériorisé → marche/refus du mutisme → mémoire VIE

(projection)

(action)

(perpétuation)

14. *Ibid.*, p. 116.

Le regard, comme en fait foi notre schéma, (re)naît au monde sous le signe de la conquête et la dialectique regard-regardé renvoie à celle, plus grande, de la vue-vie. Le regard mironien est saisie du monde ambiant, réconciliation entre l'homme, la terre nationale et le cosmos. En 6 E, le poète exprime sans ambages cette volonté d'ouverture, ce refus de réduire le lieu poétique au seul moi psychologique, et le désir de faire du poème la mémoire d'un peuple:

je ne veux pas me laisser enfermer
dans les gagnages du poème, piégé fou raide
mais que le poème soit le chemin des hommes
et du peu qu'il nous reste d'être fier.

Le texte poétique n'est pas seulement un abîme mais surtout une «transformation euphémique du monde¹⁵» qui empêche l'homme de se l'aliéner; il est lieu de convergence où dire et vivre se cherchent un espace à habiter, «un tissu fait par l'homme pour les hommes¹⁶», puis finalement un «chemin», soit le tracé dramatique dans le langage d'un parcours qui mène au lieu habitable.

2. La mise en spectacle

On a vu que l'activité poétique dans *Courtepointes* refuse d'abord le dedans séparé du monde, soit les «cloisons» interposées entre le *je* et l'extériorité, pour retrouver subséquemment le dehors où le *je* et l'espace nommé, puis rehaussé à la grandeur du cosmos, sont dynamisés par la conquête

15. Durand, *op. cit.*, p. 499.

16. Roberto, *op. cit.*, p. 95.

d'un lieu à cohabiter¹⁷. Une fois la dialectique regard-regardé soulignée, il existe un mode de distribution des personnages et du monde dans le récit poétique sur lequel il convient de s'attarder également. Le poème, comme la courtepointe¹⁸, s'élabore par le biais textuellement engagé d'une instance qui voit et qui, en voyant, donne à voir. Par là, le poème est spectacle; il s'offre au regard par le langage qu'il met en scène sur la page originellement vide, et il s'offre à l'ouïe selon la vocation orale que lui prête Miron qui en fait un «phénotexte», «une écriture à haute voix¹⁹». Mais, de plus, le poète peut raconter spectaculairement son regard; ainsi, le poème est doublement spectaculaire: dans sa distribution textuelle, sonore et graphique²⁰ du langage et dans sa présentation du regardé. Il s'agit maintenant de tenter une lecture partielle des courtepointes 3, 4, 5 et 7 où sont pré-

17. Le *Je* dans *Courtepointes* n'existe que par sa mise en situation dans l'espace et, parallèlement, *l'espace* n'existe que par le *je* qu'il met en situation.

18. La courtepointe aussi est un texte dont les morceaux constituent une grammaire et leur assemblage une production du sens qui s'adresse à un lecteur.

19. Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, p. 104. D'ailleurs, dans une charmante périphrase du *Sermon sur le Cantique des Cantiques* que rapporte Jérôme Peignot dans *Les Jeux de l'amour et du langage* (Paris: 10/18, 1974, p. 136), l'Époux qu' imagine saint Bernard de Clairvaux dit à sa bien-aimée à qui il vient d'offrir des boucles d'oreilles: «Tu veux voir, écoute d'abord. L'ouïe est un degré pour parvenir à la vision. Écoute donc et tends tes oreilles aux parures que nous t'offrons, afin qu'en écoutant docilement tu arrives au bonheur de voir.»

20. D'ailleurs le poème que l'on reconnaît souvent à sa disposition sur la page, et à plus forte raison la poésie dite contemporaine qui a le souci du matériau sur lequel elle s'imprime, est aussi une graphie; tout comme une écriture qui serait indéchiffrable, le poème est un dessin.

sentés successivement le camarade, le peuple, le toi-féminin et l'enfant pour mieux mesurer l'apport de cette mise en spectacle du personnage dans *Courtepointes* qui, on l'a vu, privilégie nettement l'ouverture sur le dehors.

C 3 manifeste le besoin du poète d'échapper à l'isolement dans un surgissement gémellaire du je et du camarade; ainsi, par delà le temps et l'espace, il appelle en 3 B et 3 C Félicité Angers et le vieil Ossian. Il y a, en 3 C, une mise en scène exemplairement spectaculaire du récit poétique²¹: on remarque d'abord la présentation dramatique d'un «espace» balayé par la tempête et par la nuit dont l'obscurité est surdéterminée par l'oxymore:

il fait nuit dans la neige même,

et ensuite l'apparition d'un personnage qui résiste héroïquement à cette évacuation de l'«espace» dans la nuit, «tenant ferme les mancherons du pays» comme pour le retenir avec lui. Le spectacle, on le soupçonne, est fonction d'une organisation du récit qui lui donne lieu et qui, en cet endroit, manifeste structurellement la tentation de la prose; une linéarité syntagmatique, ponctuée par l'accumulation («avec des»: 3 occurrences), les virgules et les expressions qui marquent une succession dans le temps («lorsque», «puis» suivi de «par moments»), organise le récit de la tempête. Le poème raconte dramatiquement une histoire dont le début — «Certains soirs d'hiver» — rappelle le «il était une fois» classique du conte que l'on *dit* aux enfants, et où le je est spectateur implicite qui,

21. Nous rappelons que le poème peut raconter une histoire, et que cette histoire ordonnée et structurée dans le poème est ce que nous appelons le récit poétique.

franchissant par son omniscience toute frontière spatio-temporelle, atteint à «l'intimité de la durée» et rejoint enfin le vieil Ossian dont il entend la voix atemporelle «qui chante dans les radars». La voix du vieux barde renvoie à celle, plus proche, du poète de *Courtepointes* qui dédouble ainsi le spectacle.

En 3 D, contrairement au vieil Ossian qui semble surgir de la tourmente hivernale, le camarade est le personnage mis en relief sur lequel le poète se focalise dramatiquement; l'un agit («tu passes», «tu écoutes», «tu touches», «tu entends») et l'autre est témoin, et dans cette distribution fonctionnelle réapparaît l'antagonisme de la vie et de la mort qui constitue le spectacle. Dans un premier temps, le poète est donc un spectateur extra-diégétique par rapport au *tu* ou au *il* qu'il donne à voir tragiquement selon l'opposition anonymat-foule et dans le cadre dévalorisé de la ville qui, s'associant métaphoriquement à des eaux indéterminées où s'engouffre le camarade, devient le lieu de la mort:

Camarade tu passes invisible dans la foule
ton visage disparaît dans la marée brumeuse
de ce peuple au regard épaillé sur ce qu'il voit
la tristesse a partout de beaux yeux de hublot.

Le regard du peuple, en plus d'être «épaillé sur ce qu'il voit», personnifie la tristesse surdéterminée par l'association yeux-hublots qui invite au dedans («beaux»), puis à l'enfouissement, à l'isolement, «l'innombrable solitude» qui sert de cloison entre les hommes et l'extériorité. Suite à cet engouffrement du camarade, il y a, dans un deuxième temps du poème, réunion en un seul lieu du présent du passé, soit l'imparfait:

il était un camarade anonyme
il était au rendez-vous brumeux de la mort,

et du futur exprimé par les «années à venir» pour enfin aboutir à la question mise en italique qui, en plus d'accuser la forme dialogique, est en fait une sorte d'interrogation prophétique ouvrant l'espace du temps, poussant ainsi à l'avant le simple récit poétique vers une transgression de la mort dans sa résolution future:

qui donc démêlera la mort de l'avenir.

En 4 C, le spectacle s'inscrit dans l'organisation textuelle du poème; outre le fait que le poème se situe au centre du recueil, sa disposition sur la page montre qu'il est construit à partir d'une ligne médiane qui constitue un axe et qui renvoie ainsi à un jeu de miroir réfléchissant les deux faces de la grande dialectique vie-mort. Le regard du poète se fait d'abord témoin éprouvé:

Triste pareil à moi il ne s'en fait plus
je regarde ce peuple qui va bientôt mourir

puis l'instigateur d'un combat au nom de la collectivité à laquelle participe chaque individu:

personne ici *ne meurt* de sa belle *mort*
c'est un peu de *nous tous* en celui qui *s'en va*
et c'est en *celui* qui *naît* un peu de *nous tous*
qui devient autre.

La mouvement strophique est cyclique grâce à l'axe réfléchissant qui traduit ici une espèce d'annihilation des contraires: mort/vie, collectivité/individu pour aboutir graphiquement à la fusion des éléments de la dialectique que surdétermine le chiasme indiqué par les lignes entrecroisées; le devenir «autre» qui clôt la strophe manifeste une aventure qui n'est plus strictement individuelle

mais qui appelle la conscience sociale pour l'insérer dans l'Histoire. Les instances mises en jeu dans les trois premières strophes de «Demain, l'Histoire» marquent, par ailleurs, une certaine progression qui va du je à l'humanité: l'ensemble des individus forme la collectivité, perpétue la vie, fait l'Histoire, et annihile ainsi la mort comme la dyade poète-terre en 2 E.

Un espace sépare la quatrième strophe des trois autres pour indiquer l'aboutissement à la collectivité; de personnel, le regard est devenu collectif. La parole du poète est ainsi porte-parole d'un peuple; elle se fait non seulement l'outil d'un combat mais le lieu du combat comme en fait foi le ton déclamatoire et didactique. Le poète ne se focalise plus sur le camarade mais il s'adresse aux «Hommes» qui sont des siens, et leur demande d'échapper aux «génocides», et, insistant davantage, de «tuer la mort» qui «s'abat» sur le peuple comme un pressant augure; «l'insurrection de la poésie» qui dénonce une menace se fait autant la pythie que la mémoire d'un peuple: le poème veut agir sur l'histoire établie. Le poème s'élabore donc à partir du regard dramatique que le je projette sur un peuple mutilé, ce qui explique son extrême tristesse dans la première strophe, pour donner cours au mouvement de révolte vers la collectivité qui est l'antithèse d'un monde aliéné que sous-entend dans *Courtepointes* l'enfouissement, soit le refus de l'extériorité. La dernière strophe est l'accomplissement du spectacle d'un peuple que l'espace poétique tourne vers une fraternité mondiale; le poème s'exprime d'abord par le je solitaire, puis se joint à la masse des hommes. La poésie est ici appel à l'action, elle concrétise le sens collectif d'un geste créateur; «elle assume et nous assume²²».

Tout comme le «je» et le «nous» sont en 4 C les deux extrêmes d'une démarche poétique où s'inscrit la tension du langage, il y a en C 5 un je-masculin et un toi-féminin qui se rejoignent dans une apothéose anthropo-tellurique. Les deux membres de la dyade renvoient par extension à un sujet-crédant et à un objet-crédé qui ont ainsi deux fonctions complémentaires à l'intérieur du poème: l'un est regardant et l'autre regardé. Le regardé, se manifestant sous des formes d'être et non de *faire*, subit la magie transformatrice du regard poétique qui est ici l'expression d'un désir de fusion dont le développement jusqu'à la réalisation du geste érotique est marqué par la numérotation romaine. Dès I, le moi-masculin participe activement à la fête amoureuse («je te coupe», «je reçois», «je te parle», «je monte», «je t'envoie») qui va du jour à la nuit et l'espace du toi-féminin se confond à l'espace de la floraison qui le qualifie:

les fleurs sont belles de la santé des femmes
[...]
beaucoup de gens murmurent ton nom de bouquet
je sais ainsi que tu es toujours la plus jolie
et naissante comme les beautés de chaque saison.

En II, le toi-féminin se trouve injecté dans un cosmos qui prend figure tellurique et qui semble antérieur au moi-masculin qui va le prendre en charge, alors qu'en III les deux instances sont intégrées au cosmos; le toi-féminin, ayant absorbé le monde²³, est le corps érotique qui assure la fusion entre le moi-masculin et l'univers tout entier. La montée

22. Major, *loc. cit.*, p. 181.

23. Le regard du poète vis-à-vis du toi-féminin constate le «trajet dans lequel la représentation de l'objet se laisse assimiler et modeler par les impératifs pulsionnels du sujet». Durand, *op. cit.*, p. 38.

dionysiaque qui aboutit à la copulation n'est plus ici un moment de crise de l'isolement mais une prise passionnée du toi-féminin agglutiné au cosmos dans le renouveau de la fusion;

le monde bascule trinque et culbute
toi ma gigoteuse
toi ma giboyeuse.

Le langage du spectacle érotique est «la gageure d'une jubilation continue, le moment où par son excès le plaisir verbal suffoque et bascule dans la jouissance²⁴».

On retrouve en C 7 l'enfant qui, en plus de faire écho aux courtepointes amoureuse et de la batèche, marque l'aboutissement du recueil pour le réouvrir sur un mouvement sans fin. En 7 A, il est un spectacle qui agit sous le regard du poète: il est «un oiseau d'éternité» qui «vint» d'un passé lointain dont le poète se fait le rapporteur et qui, «aujourd'hui», «vole dans les pas de l'homme». L'enfant marque la durée et assure la perpétuation de la mémoire du peuple, soit «la lignée d'ancêtres» dont le poète et l'enfant participent; le passé et le futur se conjuguent en l'enfant qui, par la continuité, va des «racines» de l'éternité «jusque dans l'héritage demain». Il met ainsi le passé au service du futur et, comme l'espace qui se trouve dévoré par le temps, il est la personnification et la force motrice de la futurition qui annonce le progrès dans *Courtepointes* et qui manifeste la prédominance d'un Cronos tout-puissant:

demain nous empoigne déjà sans son rétroviseur
nous abîmant en limaille dans le futur déjà.

24. Barthes, *op. cit.*, p. 17.

En 7 F, toujours grâce à la continuité, l'espace n'est plus une simple localisation mais le signe d'une appartenance originelle à un monde où l'enfant et le poète sont mis en situation:

J'ai enfin rejoint mes chemins naturels
les paysages les bordant depuis l'origine.

La (re)naissance du poète, qu'annonçait déjà le refus des «cloisons» matricielles en C 1 et C 6, proclame sa prise en charge de l'extériorité et du langage qui a permis la conquête; l'enfant, investi du savoir du poète par la parole qu'il fait 'avancer' dans un mouvement dynamique, la répète «comme son propre écho». Le spectacle continue, la parole reprend chair dans l'enfant, et se prolonge ainsi hors des limites graphiques du texte que le lecteur réexécute dans son acte de lecture.

En s'orientant surtout vers le dehors, la production poétique dans *Courtepointes* devient le lieu de la mise en spectacle où le personnage regardé, en l'occurrence le camarade, le peuple, le toi-féminin et l'enfant, se propose comme un 'donné à voir'; chaque «être-regardé²⁵» selon la formule sartrienne se résorbe dans le regard olympien du poète qui est à l'origine de la dialectique du regard et du regardé que la mise en spectacle ne fait, en réalité, que prolonger. Les personnages sont cernés par le regard intentionné du poète qui veut tantôt se jumeler au camarade ou se joindre à la masse des hommes, tantôt s'unir à la femme ou se perpétuer dans l'enfant, et cela dans un espace qui est soit dramatisé par la tempête nocturne et la mort, soit transformé en un cosmos érotisé ou

25. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1976. Voir le chapitre IV sur le regard.

réapproprié par l'enfant qui continue à l'habiter. Le spectacle se joue incessamment entre celui qui regarde et ceux qui sont regardés dans un espace à conquérir. Le regard poétique est donc un regard qui agit sur un monde qu'il cherche à habiter à la façon d'une capture ici mise en spectacle par le sujet-crédant dans son souci de ressaisir constamment l'objet-crédé à l'intérieur de l'espace poétique, et de se le réconcilier à chaque instant; d'où, *in extremis*, la magie spectaculaire de ce regard qui, par le langage, s'infiltré dans le réel pour passer de «l'attitude imageante à l'attitude réalisante²⁶» qui, dans *Courtepointes*, vise à réinterpréter le vivre collectif dans le dire singulier de l'expression poétique.

* * *

Notre lecture des courtepointes selon la dialectique du regard-regardé et de la mise en spectacle a bien mis en évidence le geste vers l'avant qui caractérise l'ensemble du recueil et qui s'apparente à la structure progressiste dont parle Gilbert Durand dans *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Le progressisme, écrit Eugène Roberto²⁷, se sigale par deux schèmes: celui d'une croissance, d'un mouvement vers le haut ou en avant, et celui d'une évolution sans déplacement, d'un changement d'état, d'un mûrissement. Or, on retrouve dans *Courtepointes* les deux schèmes qui sont en quelque sorte complémentaires l'un de l'autre. Il y a d'abord le refus d'«une poésie qui fut si longtemps braquée sur un individu à la recherche

26. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 371.

27. Roberto, *op. cit.* p. 148.

de sa réalité intérieure où il ne rencontrait que le vide et la mort²⁸», puis une aspiration à l'extériorité que traduit la projection du regard mironien vers le monde qu'il cherche à habiter pleinement. Le regard est donc fonction du progressisme qui rend compte d'une conception désaliénante de la poésie se manifestant ici par une nette poussée du je qui avance dans le monde pour y refaire surface et s'y enraciner.

Le regard, on l'a suffisamment vu, fait fi de tout enfouissement et se tourne vers le monde pour pouvoir enfin y trouver un lieu habitable. Il y a, dès C 1, une ouverture sur l'extérieur localisé par le seul mot «dehors» qui se trouve à la fin de 1 C où, par ailleurs, des «yeux qui se font soupiraux» à «la lumière au recto des murs», on remarque une montée qui correspond au passage du dedans au dehors. Le dehors prend figure géographique en C 2 où le poète peut regarder la terre «face à face» (2 E) dans une extension du regard. Le retour au dedans en 3 A est lié à la décomposition existentielle d'un regard qui se chosifie et qui renvoie à une perte d'identité, de «toute trace de moi»; en Félicité Angers, le vieil Ossian et le camarade, le poète se prépare au combat en se cherchant des doubles. Ce mouvement vers l'extériorité, comme l'a montré la mise en spectacle, s'accompagne donc d'une recherche de l'Autre. Le combat, en C 4, fait de la poésie l'instrument d'une intervention dans l'Histoire; la poésie n'est plus un simple prétexte au «beau mot» et au «tour noble», elle est parole conquérante. En C 5, d'ailleurs, elle fait de l'union d'un moi-masculin et d'un toi-féminin la rencontre entre le poète et le cosmos. C 6 met au

28. Major, *loc. cit.* p. 192.

monde un moi dans les limites d'un «pays» et le regard qui, «(allant) plus loin que loin que (l')haleine (du poète)», appelle la mémoire pour perpétuer l'héritage d'un peuple qui prend chair dans la figure de l'enfant en C 7. L'enfant, par la continuité qu'il assure, immortalise le peuple et fait des mots que lui apprend le poète une parole qui «n'est pas une simple répétition du passé, mais plutôt une renaissance, impliquant un processus de création et de construction²⁹».

Il y a donc de la première courtepointe à la dernière, passant par une prise en charge de l'extériorité, la transformation du regard en mémoire par la parole qui dure, et qui raconte l'espace à conquérir et la chair qui la perpétue. La démarche poétique dans *Courtepointes* est tout le contraire de la traditionnelle descente aux enfers de laquelle le poète doit resurgir purifié; la poésie n'est plus ici le lieu d'un passage à vide mais le signe d'une parole qui veut se découvrir et s'accomplir avec l'extérieur. L'acte poétique devient ainsi le symbole d'une conjonction entre le moi et la société dans laquelle ce dernier se fixe profondément, et avec l'univers entier auquel ce moi social participe. Le regard est en marche, il avance dans le monde et récolte l'extériorité pour mieux s'en porter garant; par la parole, il devient la mémoire d'un peuple et l'héritage légué à ceux qui viendront participer à ce mouvement collectif pour constituer le pays, puis l'humanité dans une véritable présence au monde. Le poète de *Courtepointes* a dit son regard, son regard a nommé un espace bien à lui, et cet espace a pris le visage d'un pays habité.

29. Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 79.

Entre le sommet et l'abîme

Jean-Louis Le Scouarnec

*Professeur au département de philosophie
du CEGEP Édouard-Montpetit*

O ciel au-dessus de moi, ciel clair, ciel profond! abîme de lumière! En te contemplant je frissonne de désir divin.

Me jeter à ta hauteur — c'est ma profondeur!
M'abriter dans ta pureté — c'est là mon innocence!

F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*.

«Si l'air peut retenir un homme qui descend en parachute, pourquoi l'air ne porterait-il pas un homme qui monterait à la verticale?» se demande génialement Léonard de Vinci, quatre cents ans avant l'exploit déjà mondial, à cette date de 1972, de Pedro, l'homme-volant, deux cent trente-deux sauts en parachute en vingt-quatre heures, ou les performances inimaginables de l'avion américain North American XB-70. Et je suis déjà vingt ans en retard...

Mais qu'est-ce qui peut bien décider un homme à se jeter dans une carlingue et à vouloir atteindre 150 kilomètres d'altitude, là où même n'existe plus la lumière, ou à se précipiter du ciel à

une altitude de 102 000 pieds parmi les poussières d'étoiles? À ce dernier, de creuser en centimètres sa propre tombe: à ce premier, d'éclater dans sa navette spatiale avec ses sept compagnons comme une nébuleuse?

Une seule réponse: le *Désespoir*...

C'est à dire l'ataraxie, la sublimation, l'ascension ou mieux encore, le commencement de la béatitude.

Non, l'ennui, le désœuvrement, mais le vouloir absolu d'être heureux dans ce petit instant de vertige où se joue, au-dessus de l'abîme, la séduction de la fin horrible et la tentation aberrante d'exister. Non pas cette impression de se sentir assez quand le monde est de trop; ni simplement cette force ou cette lâcheté de s'éliminer, mais cette troublante sensation d'hypothéquer ma liberté, de me choisir, d'exorciser mon existence, de l'exorciser dans la non-existence et de la rendre égale à la légèreté des nuages de l'Empyrée, semblable au silence muet des abysses éternelles. «La vérité, avance Démocrite, est au fond de l'abîme.»

Ces hommes, ces aviateurs, ces cosmonautes, ces parachutistes sont les «hallucinés de l'arrière-monde», les guetteurs, les officiants de l'Aube. «Des hommes sublimes.» Des heureux désespérés. Naufragés. Qui, nés une fois, tentent de mourir ou de renaître à chaque fois. Comme Oreste devant Zeus, ces gavroches du ciel disent «ce qu'ils voudront, ils sont libres et la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir». Le choix les décide, mais ils ont fait leur choix. Non plus Sisyphe, mais Prométhée.

Ce jeu obsédant, cruel, effrayant de porter le monde (Atlas) et d'appréhender ma liberté (Empédocle). Glisser sur la mort et me cramponner à la

vie. Risquer la vie, mourir est le prix à payer pour être soi. L'abîme parle en eux.

Ils savent qu'il est impossible d'espérer. Voyez là-dessus Lucrèce, Spinoza, Marx, Freud, Cioran, que sais-je? Espérer d'être heureux! C'est entretenir la folie d'une promesse qui n'aboutira jamais. «Le bonheur et l'absurde, écrit Camus, sont deux fils de la mère terre.» L'esquive mortelle... c'est l'espoir. Peut-être sentent-ils en eux-mêmes, que la vie est un tombeau, la Création entière une fausse couche et que l'univers entier, selon le mot de Beckett, pue le cadavre... Mais d'où viendrait donc cet entêtement de vivre, quand un jour il faudra bien faire le pas? Mourir *dé-sespéré*, n'est-ce pas là la plus belle espérance? Il faut bien, franchir le mur du songe, découvrir... mais avec des règles. Voilà le jeu!

Selon Roger Caillois, ce jeu porte le nom de *Ilinx* (le vertige et la peur). Là-dedans, rentrent les jeux de manège, de balançoire, de simulateur de vol, du volador, de valse, d'attraction foraine (la piste des étoiles), du ski, de l'alpinisme, de la moto, du stock car, de la course automobile, du delta, du voltige, du cascadeur, du parachutisme, et même de la berceuse maternelle, évidemment tout le jeu de l'aviation et de la cosmonautie. Bref, amalgame de Faust, de Dionysos (déséquilibre, passion, giration, mysticisme) et d'Apollon (équilibre, sérieux, ordre, raison) ou, entre les deux Ilinx, prépondérance de l'archétype aérien sur l'archétype de la possession de la nature divine (R. Benedict). Ambiguïté, contradiction; cela demeure, même expliqué, toujours vrai et confus.

À des siècles de distance, le jeu de l'Ilinx que caractérisent, par exemple, les danses archaïques

du volador, dans l'ancien Nicaragua, n'est pas tellement différent, à mon sens, de «la roue d'écureuil» ou du «Mastif» utilisés par nos astronautes contemporains. Il ne faut pas omettre aussi de notre esprit l'extrême versatilité, disons affinité, qui existe, malgré parfois leur répugnance antithétique, entre les quatre catégories cailloissiennes, c'est-à-dire entre l'Agôn (compétition), l'Alea (chance), le mimicry (simulacre) et l'Ilinx (vertige). Le quatre-vingtième saut en parachute, le vingtième tour en solo ou, plus loin encore, la vente de 80 Boeing, je ne sais quoi, pour 1,2 milliard de dollars, relèvent beaucoup plus de l'Agôn que de l'Ilinx. Mais ce petit frisson de se lancer à l'assaut de l'Érèbe ou de plonger «icariennement» vers la terre, geste, à n'en point douter, théurgique, numineux même, est demeuré une fièvre élitique. Et d'autant plus grande que l'Agôn (compétition douteusement bonne et souvent vicieuse) gardera «crabée» vers la terre toute une civilisation hésodique d'hommes de fer, de commerce, de tortures. L'agônisme. L'aleatisme. Le mimicrisme. On le voit bien, on s'en va vers une civilisation aérienne, ilinxienne. Le salut est en haut.

Tenter de déployer le sens du vol, de la flèche; d'ouvrir le symbolisme de la verticalité et de l'ascension; de pourchasser le symbole de l'intimité: la barque, l'auto qui rappellent, par exemple, les noms de Gilles Villeneuve, de Bertrand Fabi. Cela nécessiterait une autre tâche, un espace ici restreint. Je m'attacherai plutôt, si vous le voulez bien, au schème catamorphique de la chute, et plus particulièrement au parachutisme. Comme Hermès attache, avant de prendre son vol, des talonnières à ses chevilles, (et c'est un dieu), l'homo parachutus attache à son dos son parachute. Parti à l'aube,

il regarde le ciel et se dirige vers le Cessna qui hoquette de ses premières hélices. Trois compagnons le suivent, avec ce regard jovial, mais où se lit comme une sueur de suicide. Pas un mot. «Un geste comme le saut en parachute se prépare, écrit quelque part Camus, dans le silence du cœur au même titre qu'une grande œuvre.» C'est le premier saut. L'oiseau s'élève et branle sa cargaison jusqu'au demi-parloir de Jupiter. La porte s'ouvre... Un trou béant, effroyable, 3000 pieds. Qu'allait-il faire dans cette galère! Difficile de descendre. Il faut sauter. Et en arrière, l'autre qui claque des dents et crie sa peur et s'apprête à faire une crise. N'importe laquelle. Le moniteur, qui regarde le vide avec amour comme une maîtresse, tape sur la cuisse du parachutiste qui se tient entre ciel et terre sur son perchoir d'oiseau, le strapontin.

Mille et un, mille et deux, mille et trois, mille et quatre, mille et cinq, mille et six...

Moment d'inconscience dont ils se rappelleront toujours, quatre Icare, «dévaginés» de l'avion-mère qui vient de faire l'offrande à l'infini de son éjaculation spatiale tombent dans la profondeur de l'immensité comme des spermatozoïdes pour venir ensemençer la terre. Ivresse de l'écoulement, angoisse de l'écroulement...

Va-t-on les ramasser à la cuiller, ces Néphilim qui viennent rejoindre les plus belles filles des hommes ou vont-ils venir encore replier leurs ailes oniriques dans la corbeille frémissante de leur demeure? Ne pas oublier que la veille, un parachutiste de l'armée américaine, parti de l'Olympe (102 000 pieds), défonçait lourdement sa dalle en profonds centimètres. La photo dans *La Presse* montrait un météorite humain tombant comme un

soleil noir, un Tantale, un Phaéton, un ange sauvage violemment rejeté par quelque Kronos irrité... Ne pas oublier non plus qu'en ce matin, l'ambulance en avait déjà ramassé cinq (blessés aux coudes, pieds, genoux, épaules), que dans l'après-midi, une jeune fille était restée accrochée au faîte d'un arbre (elle qui était blanche; elle l'est restée depuis ce temps-là), et qu'un jeune (j'étais la seule vieille vache du groupe), parachute roulé autour des jambes, descendait comme une torche blanche le long du ciel et qu'avant la fin, après une chute drue de 1800 pieds, devant la terreur des assistants qui hurlaient, se cachaient le visage, la coupole s'ouvrait avec la grâce rieuse d'une rose. La mère me tombait dans les bras...

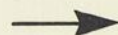
Le régime nocturne du vol ou de toute entreprise humaine audacieuse semble, dans le dernier paragraphe, vider le régime diurne de toute réalisation, de tout exploit possible. Non, il n'y a pas eu que la chute d'Icare, le premier homme-volant; en face de lui, Dédale, son père, a réussi à atterrir à Cumes. Disons comme lui, par la bouche d'Ovide, que le «ciel est ouvert». Est-il nécessaire de rappeler les frères Montgolfier, le Marquis d'Arlandes, les frères Wright, Sir Georges Cayley, Jules Védri-nes, Blériot, Roland Garos; à la guerre de 1914, l'allemand Oswald Boelche, Manfred Von Richtofen (le Baron Rouge), Ed. Mannock, René Fond; ensuite Charles Lindberg, l'amiral Richard E. Byrd, Amelia Earhart, Howard Hughes, Jean Mermoz, A. De Saint-Exupéry; à la guerre de 1940, Jacqueline Cochran, Morato, Hermann Goering, Werner Mael-ders, Adolf Gallant, Stanford Tuck, Johnie Johnson, Peter Townsend, Natalia Kravtsova, Roland de la Poype, Francis S. Gabreski, Sabuko Sakaï, Hans Joachim Marseille, Erich Hartmann, Chuck

Le triple pro-jet

CONSCIENCE

«Commencer à penser c'est commencer d'être miné.»

A. Camus



INCONSCIENCE

«Qui veut se suicider et d'état normal, donne un sens à sa vie.»

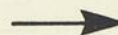
«L'homme est vécu par le ça.»

«Se tuer... c'est avouer.»

«Donnez-moi un corps!»

A. Camus

S. Kierkegaard



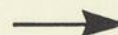
SURCONSCIENCE

«C'est maintenant seulement que tu suis ton chemin de la grandeur! Le sommet et l'abîme sont maintenant confondus.»

F. Nietzsche

L'être qui monte et descend est l'être par qui tout monte et descend.»

F. Nietzsche



de l'homo spatialis

Niveau conscientiel (Dois-je sauter?)

Niveau surconscientiel (Le risque de sauter, de me sauter...)

Niveau inconscientiel (Je dois sauter!)

Instant dédalien (La montée en avion... La seconde mère. Forger minutieusement ses ailes. Désicari-sation.)

Instant orphéen (Entrée dans le monde des morts. Quitter l'avion: Alea acta est! Ne pas regarder en arrière; vaincre la nature, le psychisme. Hésitation poignante. Violer l'interdit.)

Instant icarien, protéen, pirithousien (La montée vers le ciel. M'accrocher à l'espace, à une étoile. L'hybris humaine, «la double perversion du juge-ment et du courage». «Eritis sicut diis.» L'insulte à l'existence.)

Moment prométhéen, théséen (Vouloir connaître le secret des dieux. Apporter la promesse divine; déli-vrer l'homme de l'obsession de la mort; vouloir réenchanter le monde, en devenir le héros, aussi le justifier.)

Moment narcissien (Ambiance: mort-sommeil-renaissance.

Satisfaction de soi-même. Reflet des aspirations de la Société. Tendance à l'idéalisation. «Sublima-tion *pour* un idéal.» Le monde est un immense nar-cisse (parachute) un train de se mirer.)

Moment sisyphien (Le retour vers les hommes. Reprise de la condition humaine. Le courage d'être et de vivre. Le désespoir de ne pas être resté chez les dieux; l'espoir dé-sespéré d'être, revenu parmi les hommes. «Malgré tout... Sisyphe est heureux!»)

Yeager, Le-Thanh-Dao, Jacqueline Auriol, etc. Et je n'ai pas nommé les cosmonautes Lowel, Conrad, Aldrin, Chatalov, Schirra, Kaubassov, Young, etc.

Dans un monde hautement technique, à sécurité maximale, le vertige semble prendre un certain recul. Est-ce un truisme de dire que l'erreur, la chute n'est due qu'à l'homme (tamponnements de train, tragédies aériennes, etc.)? Ainsi le parachutisme, par exemple, plus sécurisant que l'automobile, offrirait, dit-on, un risque minimal. Un mort sur 1000, ou 99.99% de survivance. Et ce *un pour cent*? ce centième, ce «presque rien» de Jankélévitch, c'est le prix de ma liberté. Cela est-il suffisant pour retenir le vertige?

Faut-il rappeler quelques complexes pouvant structurer les niveaux psychologiques de l'homo parachutus? On pourrait mentionner celui d'Empédocle (se jeter dans le feu avec l'espoir d'y échapper), d'Atlas (lutter contre son devoir et lui obéir), de Prométhée (tenter l'au-delà en dépit de la puissance redoutée), de projection (rejeter sur le parachute, sur la technique globale une confiance peut-être illimitée), du cadet (refus des lois du milieu, du Père), de Gulliver (se sentir supérieur et à la fois réduit à l'impuissance), de Caïn (vouloir posséder la mère-terre en exclusivité), spectaculaire (voir, se faire voir), de naissance (désir d'une nouvelle naissance), etc.

Une dernière réflexion veut ramasser cette interrogation, la «synoptiser» en quelque sorte, la niveler dans une certaine économie. Il s'agit, en effet, de trois chutes: celles dans la conscience, dans l'inconscience, dans la surconscience. Voici, en quelques lignes ramassées, le «pro-jet» presque indécent de saisir l'homo spatialis, l'homo para-

chutus, et, aussi bien de le dire, l'*homo saint-Huberensis*, le néophyte des ailes qui rêve déjà d'envol et d'immortalité. La différence est énorme entre celui qui prépare l'oiseau, qui envie le ciel à travers les membrures de la carène (le technicien) et celui, tel Pégase, qui chevauche l'espace ou plonge vers le Tartare (le pilote et le parachutiste). Aussi grande, cette différence, qu'entre l'écrivain et l'écrivain...

Une réflexion dernière, la toute dernière, m'amène en conclusion à considérer l'homme-volant, comme tout être humain d'ailleurs, soumis à des forces rationnelles et irrationnelles, mais ce premier, particulièrement attiré par le verticalisme, l'hyperbolisme et le premier des réflexes dominants chez Betcherev, la dominante posturale. Ce qui n'efface point un certain angélisme (pureté, sublimation), une dose de sado-masochisme (domination-soumission, auto-punition), un petit côté incestueux (interparentalité avec la terre) et jusqu'à dernièrement (avant le peloton féminin), un petit grain d'homosexualité latente (travail d'équipe mâles: le cowboy sur le cheval, accouplement comme pour les fusées).

Un jeu s'insinue entre Kronos et Thanatos pour rejoindre Éros. D'une façon très réduite, même primaire, disons que l'homme-volant est un type attiré par les hauteurs et qui aime voler ou/et sauter — suivons Freud — à cause de son désir de s'auto-détruire. Il n'a pas peur de tomber la tête en bas, mais plutôt de perdre le contrôle de soi-même, les forces irrationnelles agissant fortement avant et au moment de la chute. Le parachutisme se situe, on ne le croirait pas, dans la zone libidinale de vertige. Examinez la terminologie, le matériel et

les évolutions parachutismales. Si l'agent très spécial 007 fait souvent l'amour, c'est qu'il accompagne souvent la mort.

Peut-être nourrit-il secrètement, cet homo spatialis, dans le vol imaginaire, le rêve d'une chute définitive, la non-ouverture de ses parachutes, la mort à 200 km/h, et le partage sans fin dans les bras larges et séduisants de Gaia, la mère universelle? Au lieu de la «contrainte répétitive» de 300 ou 400 sauts en parachute? Question à poser. Cette idée barthienne du double, de l'aura éthétique, d'un réinvestissement spirituel est intéressante. Il y a, en effet, un déplacement du sacré, un charisme foudroyant qui se détache de Zarathoustra, de Moïse descendant de la montagne, de Zeus regardant son amante. À ce moment-là, ce n'est plus l'avion qui tombe, c'est la terre qui monte.

L'homme qui a traversé les nuées sait que «toute beauté doit un jour descendre dans le royaume», que «tout corps doit devenir danseur, tout esprit oiseau». Il peut dire, cet homme de l'orage et du mystère, comme le prophète des cimes: «Jetzt sehe ich mich unter mir»: «maintenant je me vois sous moi».

**Le destin de Descartes au Québec
(1665-1920)
et la tradition philosophique occidentale**

Yvan Lamonde

Professeur à l'Université McGill

On ne peut comprendre historiquement l'avènement et l'établissement du thomisme au Québec sans saisir la place du cartésianisme dans la genèse de cette «philosophie chrétienne».

La restauration vers 1870 de la philosophie chrétienne de saint Thomas d'Aquin doit être comprise comme l'aboutissement d'une démarche intellectuelle des milieux catholiques qui cherchaient *une* philosophie à opposer au rationalisme cartésien et aux conséquences iconoclastes, au plan politique, des lumières et de l'*Encyclopédie* (1751-); cette recherche était avivée dans le contexte d'une société bi-ethnique et bi-religieuse où le libre examen protestant s'avérait religieusement et philosophiquement significatif.

Le propos du présent article est simple: montrer comment la tradition philosophique du Québec se rattache à la tradition philosophique occi-

dentale, avec l'espoir qu'il puisse être utile à celles et ceux qui, au CEGEP et ailleurs, offrent des cours en histoire de la philosophie, sur Descartes ou sur le rationalisme.

Descartes (1596-1650) est peu présent dans l'enseignement philosophique qui se fait de façon continue au Collège des Jésuites de Québec de 1665 à 1759. Quinze ans après sa mort et au moment de la mise à l'Index (1666) par l'Église catholique de ses *œuvres*, Descartes est connu des pères Jésuites qui enseignent à Québec et qui ont été formés et ont enseigné dans les collèges des Jésuites de France, dont celui de La Flèche où Descartes fit ses études¹. L'enseignement de la philosophie, qui se fait en latin et dans la plus pure forme médiévale, alterne annuellement avec celui de la théologie et s'avère d'abord et avant tout une propédeutique à la théologie en vue de la formation d'un clergé autochtone. *Philosophia ancilla theologiae*: la philosophie est bien la servante de la théologie.

Descartes occupe une place centrale dans l'enseignement de la philosophie dans les collèges à compter du début du dix-neuvième siècle. Cet enseignement inclut la Logique, la Métaphysique et l'Éthique. C'est en Logique, à propos de la question des opérations de l'esprit et des critères de la certitude, que s'esquissera cette trame cartésienne de l'enseignement philosophique au Québec. L'analyse de la perception, première opération de l'esprit, fait place à propos de l'origine des idées au débat entre les idées innées d'un certain

1. Yvan Lamonde, *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*, Montréal, Hurtubise HMH, 1980, p. 26-53.

courant cartésien ou les idées acquises de l'empirisme lockien. L'étude du jugement, deuxième opération de l'esprit, est essentiellement la recherche de la vérité, des critères de certitude. On y accorde, parmi d'autres critères, une certaine importance au sens intime et à l'évidence rationnelle de Descartes tout en récusant le doute universel.

L'importance centrale du cartésianisme tient au fait que ces deux questions débattues — origine des idées et critères de certitude — seront au cœur de la crise philosophique au Québec entre 1830 et 1835 et quelles seront le gué sur lequel s'effectuera le passage vers une philosophie «catholique» et vers le thomisme.

On commence, vers 1830, à chercher chez deux penseurs catholiques français des correctifs à ce dangereux éclectisme. Aux idées innées de Descartes et de Leibniz, on opposera «l'idéologie de M. de Bonald». Mais surtout, on opposera au «sens privé», à la raison individuelle de Descartes la philosophie du «sens commun», de la «raison générale» et de «l'autorité» de Lamennais. Toute la polémique de 1833 et de 1834 autour de Descartes ou de Lamennais pivote sur cette question: quel sera le critère premier de la certitude: l'autorité de l'évidence (Descartes) ou l'évidence de l'autorité (Lamennais)²? L'enjeu n'est pas qu'intellectuel: il est moral, social:

Or dans ce combat d'où doit résulter le sort de la société, il n'existe que deux principes réellement opposés [...]. Deux philosophies représentent l'expression de ces principes comme base de leur enseignement. L'une dit à l'homme: tout ce que la raison infaillible présente

2. *Ibidem*, p. 87-88, 99-107.

comme vrai à ton esprit, crois-le, c'est la vérité. L'autre lui dit: homme, défie-toi de ta raison dont tant d'erreurs et de préjugés ont démontré la faiblesse, un penchant invincible te porte pourtant à rechercher la vérité; et bien ce que la généralité de tes semblables admet, voilà ce qu'il faut croire comme vrai; la raison particulière ne peut être juste qu'autant qu'elle se conforme à la raison générale. La première inventée par quelques sophistes de la Grèce, ressuscitée dans les temps modernes, a paru depuis trois siècles la même dans son principe mais variant dans son application sous les noms de Protestantisme, de cartésianisme, d'Individualisme ou de philosophie proprement dite; la seconde n'ayant point d'origine connue et suivie de pratique par tous les hommes de tous les siècles n'est autre chose que ce qu'ils appellent le sens commun et ce qui appliqué à la religion se nomme le Catholicisme³.

Soulignant à larges traits «la faillibilité de l'individu», les «menaisiens» finissaient par conclure que «la certitude nous est donnée». La condamnation de la pensée — davantage politique que philosophique — de Lamennais allait éviter une excessive mise à plat de la raison. Le premier manuel de philosophie publié au Canada, les *Institutiones philosophicae* (1835) de l'abbé Jérôme Demers, professeur de philosophie au Séminaire du Québec, permettait de tempérer: «On n'y embrasse aucun système sur l'origine des idées — on se contente d'exposer la doctrine des plus célèbres philosophes sur cet article, comme sur les moyens de la certitude⁴...» Cet éclectisme avait un sens et comportait un défi: on savait à quoi s'opposer, mais on cherchait encore quoi «poser» à propos de cette

3. (J.-C. Prince), «De la Philosophie cartésienne et de la Philosophie catholique sur le fondement de la certitude», dans *L'Écho du Pays*, 13 mars et 18 mai 1834.

4. Abbé John Holmes à abbé Jean-Charles Prince, 24 novembre 1834, Archives du Séminaire de Saint-Hyacinthe, boîte 43, n° 2, p. 25.

question de l'origine des idées et surtout des fondements de la certitude.

C'est dans ce contexte que s'effectuent après 1840 ce progressif retour au Moyen Âge, cette lente «restauration» d'une philosophie médiévale. À tâtons, on trouvera avant 1789, en-deça de Descartes les solutions aux problèmes posés par le cartésianisme et les Lumières! L'hylémorphisme aristotélitien repris par le Moyen Âge — *Nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu* — solutionnait le problème de l'origine des idées, du rapport entre l'âme et le corps. Postulant qu'il n'y a pas de philosophie sans religion, on avait tôt fait de qualifier la philosophie de «catholique» et d'avancer qu'il n'y a pas de raison sans foi. La certitude est vraiment «donnée» — et la «seule raison» est mère de l'erreur:

Vous êtes les représentants de l'esprit philosophique et du rationalisme; voilà ce que vous êtes. Votre drapeau est celui de l'impiété; liberté d'examen et de pensée, voilà votre devise. C'est pourquoi nous vous répudions. Vous croyez à la toute puissance de la raison, vous déclarez que le courant régénérateur et civilisateur émane de la pensée et de la philosophie, et nous, nous prétendons que la raison seule ne peut enfanter que l'erreur et conduire les sociétés à l'abîme⁵.

Conférences et articles sur les rapports entre la foi et la raison se multiplient durant la décennie de 1860⁶. Cette tentative de «soumission» de la raison s'accompagne d'une prolifération d'écrits sur

5. Laurent-Olivier David, à propos de l'Institut canadien de Montréal, rapporté dans *Le Pays*, 14 novembre 1863, cité par Jean-Paul Bernard, *Les rouges. Libéralisme, nationalisme et anti-cléricalisme au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, PUQ, 1971, p. 241-242.

6. P. Aubert, oblat, «Du rationalisme», dans *Revue canadienne*, 1864, p. 40-46, p. 153-162; M. Lamarche, «L'église anglicane et le rationa-

«l'autorité en philosophie» qui finissent par constituer une philosophie de l'autorité⁷. En 1865, le déjà célèbre abbé Isaac Désaulniers peut avouer:

Pour ma part, je le sais, j'ai enseigné pendant 20 ans à la suite de Descartes et de Mallebranche, et j'atteste que cette longue étude de la fausse philosophie n'a jamais satisfait les désirs de mon intelligence. Mais depuis que j'étudie St. Thomas, tout paraît lumineux, et j'admire profondément la merveilleuse harmonie de tous les principes de cette philosophie aussi étendue que profonde. St. Pie V le disait bien, la philosophie de St. Thomas est propre à réfuter les erreurs passées, présentes et futures⁸.

Déjà l'on sait que les erreurs «futures» peuvent être réfutées...

Une fois assurées l'hégémonie du thomisme et la soumission de la raison, le défi du milieu philosophique québécois au vingtième siècle allait consister à «restaurer» la raison, à lui faire une place auprès de la foi, à la séparer finalement de la croyance. Cette histoire reste à faire par l'étude de

lisme», *loc. cit.*, p. 498-510; Louis-Honoré Paquet, «Conférences sur la foi et la raison» (hiver 1870), dans *Échos et glanures*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1916, p. 99-122; sur cette thématique chez T.A. Chandonnet, Y. Lamonde, «Chandonnet», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec, PUL, 1982, tome XI, p. 192.

7. D. Granet, sulpicien, «De l'autorité en philosophie», dans *Écho du cabinet de lecture paroissial* (1866-1868); H. Beaudry, «À propos de l'autorité en philosophie», *loc. cit.*, 1868, p. 198-201.

8. «Analyse du cours d'histoire de la philosophie par le Rév. Messire Désaulniers», dans *Écho du cabinet de lecture paroissial*, 1^{er} août 1865, p. 230. Cette analyse du destin de Descartes au Québec pourrait être poursuivie par une étude des positions sur Descartes prises par Désaulniers et Granet, dans les manuels ou manuscrits sur l'histoire de la philosophie dont celui, le premier publié au Québec, de l'abbé Arthur Robert, *Histoire de la philosophie*, Québec, (s. éd.), 1912, XIV-424 p.; voir Y. Lamonde, *op. cit.*, p. 165, 175 et *Historiographie de la philosophie au Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, 1972, index, à Descartes.

textes valorisant la raison, par l'évaluation de l'influence ici du courant néo-thomiste belge au début du vingtième siècle et par l'étude de la philosophie universitaire.

Ouvrages reçus

GERMAIN, Michel, *L'intelligence artificieuse*, Coll. Positions philosophiques, Montréal, L'Hexagone, 1986.

GRATTON, Claude, *Prospective bibliographique sur la présence de Hegel dans cinq revues canadiennes de philosophie*, Sorel, Éditions Artisanales, 1986.

ORTEGA Y GASSET, José, *Le thème de notre temps*, Coll. Philosophie, Ste-Foy, Le Griffon d'argile, 1986.

Dans la série des Cahiers d'épistémologie dirigée par Robert Nadeau du département de philosophie de l'U.Q.A.M.:

GAUTHIER, Yvon, *A theory of local negation: the model and some applications*.

LAURIER, Daniel, *Analyticité, traduction, intentionnalité*.

TOURNIER, François, *Le scepticisme économique d'Alexander Rosenberg*.

LAURIER, Daniel, *La langue d'une population: le lien entre la sémantique et la pragmatique*.

NADEAU, Robert, *La nature des théories scientifiques*.

COUTURE, Jocelyne, *Méta-éthique*.

LATRAVERSE, François, *Contingence, identité, règles, corps, esprit, etc.* Remarques à propos de «Identity and Necessity» de Saul Kripke.

LEPAGE, François, *L'analytique et le synthétique dans la première philosophie de Russell*.

PANACCIO, Claude, *Le nominalisme de Nelson Goodman.*

VANDERVEKEN, Daniel, *A general success and truth conditional formal semantics.*

SALMON, Pierre, *L'instrumentalisme en économie.*

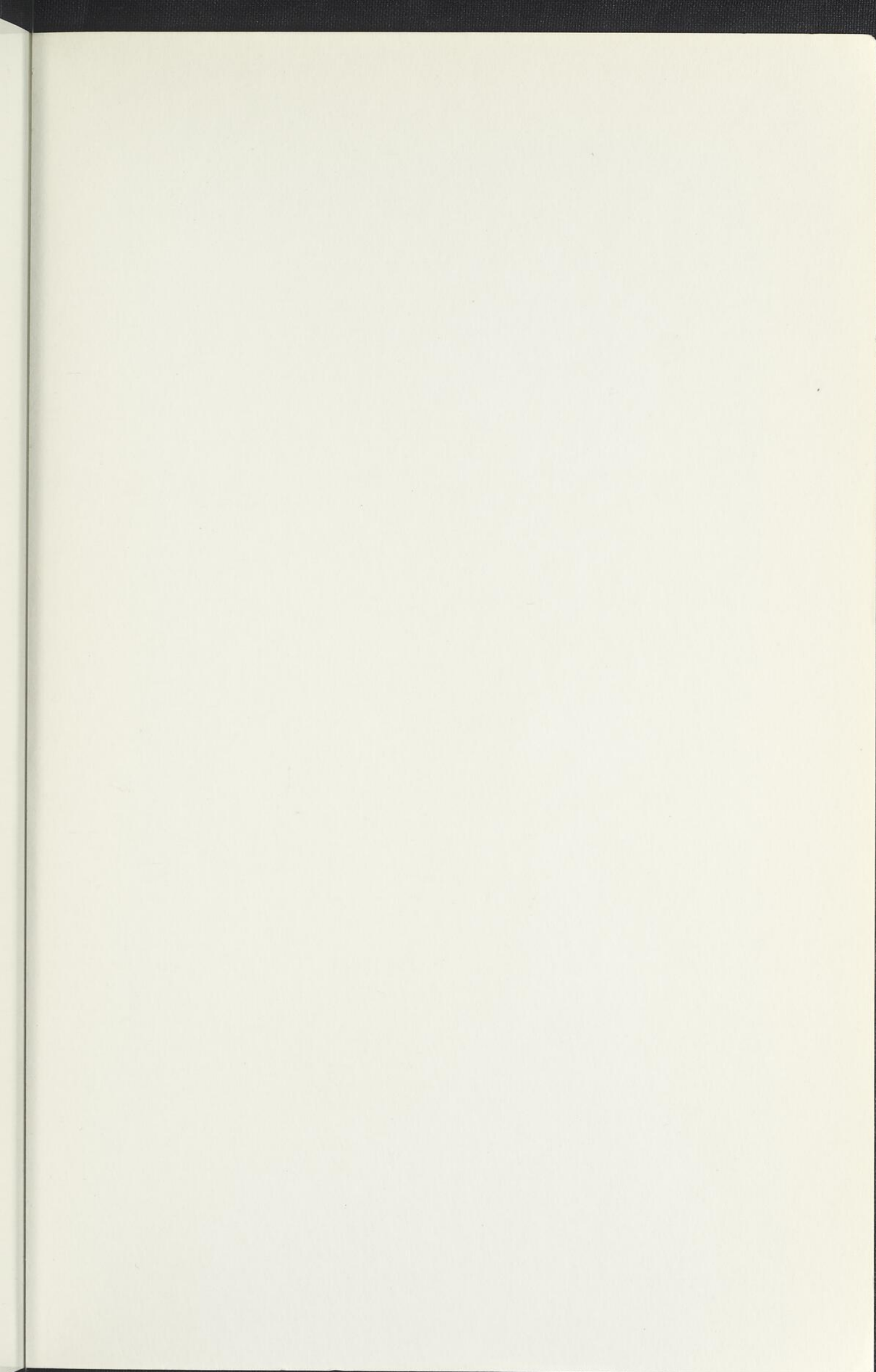
SEYMOUR, Michel, *Les énoncés de croyance et l'énigme de Kripke.*

KAUFMANN, Nicolas, *Être et devoir.*

MEUNIER, Jean-Guy, *L'interprétation sémantique chez Montague et Chomsky.*



Achevé d'imprimer
en avril 1987 sur les presses
des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
Cap-Saint-Ignace, Qué.




**La petite revue
de philosophie**

