

Millénarisme et situationnisme

Jean Roy

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203148ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203148ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roy, J. (1981). Millénarisme et situationnisme. *Philosophiques*, 8 (1), 3–48.
<https://doi.org/10.7202/203148ar>

Millénarisme et situationnisme¹

par Jean Roy

« Leur côté millénariste m'exaspérait. Je leur démontrais qu'il ne fallait pas confondre la révolution et l'avènement du royaume de Dieu sur la terre, que leurs rêves quarante-huitards s'opposaient radicalement à l'état des forces productives, qui imposait les grandes organisations économiques, politiques, administratives dont ils avaient la nausée. Ils (les contestataires de mai 68) souffraient de voir retourner contre eux le vocabulaire marxiste où ils cherchaient une légitimation. Mais ils n'étaient pas convaincus du tout. »

M. Duverger.

Par la rapidité et l'ampleur de son extension, Mai 68 a pris tout le monde par surprise. Aujourd'hui encore, il ne manque pas d'observateurs et d'analystes pour hésiter entre un diagnostic « léger » et un diagnostic « lourd »². Plus de dix ans après, comment expliquer cette irruption soudaine et généralisée de l'irrationnel ? Car, enfin, la disproportion entre les griefs formulés et l'exaltation extrême des comportements, la fascination éblouie et, en certains cas, la participation enthousiaste de nombre d'étu-

1. Les situationnistes ont exprimé leurs vues dans leur revue *Internationale situationniste*, réimprimée par procédé photomécanique en 1975 aux Éditions Champ-Libre. La revue comprend douze numéros qui paraissent irrégulièrement de juin 1958 à septembre 1969. Nous la citons sous le sigle IS; le premier chiffre renvoie au numéro, le second à la page.

La bibliographie situationniste comprend également quatre livres:

Guy Debord, *La société du spectacle*, Buclet-Chastel, 1967.

Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, 1967, 1974.

René Viénet, *Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations*, Gallimard, 1968.

G. Debord et G. Sanguinetti, *La véritable scission dans l'Internationale*, circulaire publique de l'Internationale situationniste. Éditions Champ-Libre, Paris, 1972. Dans ce dernier texte, vraisemblablement rédigé par « le général Debord », la dénonciation personnelle submerge l'élaboration théorique. Faute d'informations fiables sur la désintégration du groupe, nous nous proposons de revenir, le cas échéant, sur l'interprétation de ces « thèses » et fragments divers.

À moins d'indications contraires les soulignés sont des auteurs cités.

2. E. Morin, *L'esprit du temps 2, Nécrose*, B. Grasset, 1975, p. 43; Dans son dernier livre, *La séduction de l'esprit*, Seuil, 1972, H. Cox choisit la seconde interprétation: « Je crois personnellement que ces quelques semaines fascinantes ont été un point culminant de l'histoire politique et culturelle moderne » (p. 174).

dians modérés et d'adultes apparemment bien intégrés à cette société de consommation, ces traits étaient manifestes.

La grille marxiste orthodoxe manque lourdement la cible. Étant en dehors du processus de production, l'étudiant n'est à proprement parler ni exploiteur ni exploité.

L'herméneutique freudienne, dans la mesure où elle se fonde sur la primauté du désir et de l'imaginaire, s'avère déjà plus féconde que la problématique de la satisfaction des besoins. En dépit de la référence appuyée aux lieux communs de la théorie marxiste, la réactivation flamboyante des thèmes surréalistes sautait aux yeux. Peu après, Marcuse devait déclarer: «C'est peut-être, pour moi, l'aspect le plus intéressant de Mai, la jonction de Marx et d'André Breton. L'imagination au pouvoir, ça, c'est vraiment révolutionnaire³.» La poussée libertaire fut telle que la «pratique théorique» du prolétariat apparut à plusieurs en total désaccord avec l'explosion surgie des profondeurs. Cette philosophie glacée n'était qu'une «philosophie de l'ordre», et «l'althussérisme est mort sur les barricades de Mai avec bien d'autres idées du passé⁴». Bref, par sa base anthropologique comme par le topos sociologique de la nouvelle impulsion révolutionnaire et le foisonnement baroque de ses références théoriques, le mouvement de Mai échappe totalement au schéma du marxisme orthodoxe. La violence «révolutionnaire» ne provenait pas de la pression du besoin vital dans le prolétariat industriel, mais des aspirations transéconomiques aussi puissantes que vagues d'étudiants gauchistes vivant dans une société d'abondance.

Pourtant, par-delà la théorie «scientifique» du *Capital*, l'insurrection de la jeunesse en colère retrouvait les accents millénaristes du jeune Marx, mais aussi le pathos typique de tous «les fanatiques de l'Apocalypse». Dès le mois de juin, Sartre relativisait l'échec de «la révolution» de Mai en la rapportant au rêve millénariste. En procédant à l'autopsie de l'illusion, il reconnaissait sa puissance agissante: «D'une certaine façon... le mouvement a échoué. Mais il n'a échoué que pour ceux qui ont cru que la révolution était à portée de la main, que les ouvriers allaient suivre les étudiants jusqu'au bout, que l'action déclenchée à

3. H. Marcuse, *L'Express*, 23-29 septembre 1968.

4. J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, NRF, 1974, p. 9-10.

Nanterre et à la Sorbonne déboucherait sur une apocalypse sociale et économique qui provoquerait, non seulement la chute du régime mais la désintégration du système capitaliste. C'était un rêve . . . »⁵ Il y revient dans un entretien avec trois rédacteurs de la *New Left Review*, reproduit dans le *Nouvel Observateur* du 26 janvier 1970: «L'idée d'une libération totale et instantanée est une utopie. Nous pouvons déjà prévoir certaines des limites et des contraintes qui s'imposeraient à une révolution future. Mais celui qui en tire argument pour ne pas faire la révolution, pour ne pas lutter dès maintenant pour elle, est tout simplement un contre-révolutionnaire.» On le voit, les exigences de la lucidité étant sauves, il veille cependant à ne pas décourager les révolutionnaires potentiels. La tentation implicite de la démobilisation est aussitôt barrée par l'argument terroriste.

Aux rencontres internationales de Genève (1969), Aron reprenait à son compte l'expression «anabaptistes de la société de bien-être» pour désigner les étudiants en révolte. Du même coup, il notait l'affinité historique du gauchisme et du clergé radical, notamment des «théologiens de la violence». Évoquant l'émancipation révolutionnaire de Münzer, Marx déclarait déjà: «À cette époque l'action la plus radicale de l'histoire allemande, la guerre des paysans, a échoué devant la théologie. Aujourd'hui que la théologie elle-même a échoué, la réalité la moins libre de l'histoire allemande, notre *statu quo*, se brisera contre la philosophie . . . »⁶. Cette brève reconnaissance généalogique ne devait pas rester sans suite. En 1850, Engels consacre une étude à *La guerre des paysans en Allemagne*. En 1921, E. Bloch reprit à fond toute la question dans son *Thomas Münzer, théologien de la révolution*. En 1957, N. Cohn publia son livre fameux: il n'a pas oublié T. Münzer.

Que de jeunes intellectuels, fils de bourgeois pour la plupart, puissent se réclamer ouvertement de la tradition millénariste a de quoi surprendre. Que leur influence déborde le cercle étroit de groupuscules de gauche, qu'ils lèvent le poing avec eux, qu'ils préparent et jouent un rôle actif en 68 ajoute à l'étonnement. Mais la teneur millénariste du mouvement fut trop importante pour qu'elle échappe à l'observation. Dans la présentation

5. J.P. Sartre, Interview donnée au *Nouvel Observateur*, 19 juin 1968.

6. K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Aubier, 1971, p. 83.

de son abondante récolte de textes et de documents de la crise, P. Vidal-Naquet relevait quelques incohérences et concluait en lançant cette remarque programmatique: «Ces contradictions se résument peut-être en une autre plus fondamentale et qui tient, semble-t-il, dans le caractère «apocalyptique» et millénariste du mouvement révolutionnaire(. . .) Il y aurait toute une recherche à faire sur la présence du millénarisme dans le mouvement⁷.»

Dans cet article, nous nous proposons d'apporter une contribution à cette proposition en prenant comme champ d'investigation les situationnistes de Strasbourg et de Paris. En effet, par la radicalité de leur critique, par la qualité théorique et littéraire de leurs écrits, par leur pureté sectaire et leur rôle dans le mouvement des occupations, ils méritent une attention particulière.

«Les événements», comme on devait les appeler par la suite, ont porté à l'avant-scène D. Cohn-Bendit, A. Sauvageot et A. Geismar. En réalité, ils furent les «leaders apparents d'un mouvement sans leaders»⁸. Ces chefs improvisés, rapidement devenus vedettes par l'action des mass média, ont repoussé au second plan l'action des situationnistes dont on a notablement sous-estimé l'impact⁹. Dany-le-Rouge a été l'instigateur et le plus volubile porte-parole du mouvement. Les deux autres, respectivement vice-président de l'Union nationale des étudiants de France (UNEF) et secrétaire général du Syndicat national des enseignants du Supérieur (SNESUP) tentèrent tant bien que mal de le diriger selon les poussées du moment. À la veille de la grande révolte, il convient de noter au passage la profonde décomposition de l'UNEF. Les déchirements internes étaient tels que «depuis 1965 aucun bureau national n'a pu se maintenir pendant l'année réglementaire¹⁰». Elle formait un milieu abstrait, sans prise sur les aspirations des étudiants: «c'était vraiment un monde clos qui ne représentait rien: tout ne servait qu'à créer un rapport de force pour prendre la présidence¹¹.» La masse étudiante flottait à la dérive, sans organisation réelle. Nanterre n'y avait pas de représentants. Malgré tout, Cohn-Bendit parvint à prendre la parole pour

7. A Schnapp et P. Vidal-Naquet, *Journal de la commune étudiante*, Textes et documents, Seuil, 1969, p. 50, 66.

8. R. Viénet, *Enragés et Situationnistes dans le mouvement des occupations*, NRF, 1968, p. 54.

9. A. Willener, *L'image-action de la société* ou la politisation culturelle, Seuil, 1970, p. 144.

10. A. Schnapp et P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 15.

11. D. Cohn-Bendit, *Le grand bazar*, Belfond, 1975, p. 26.

dire la profonde insatisfaction des étudiants et prophétiser l'occupation prochaine des bâtiments universitaires. Cette déclaration fut accueillie avec un grand éclat de rire... Ex-militant du P.S.U. depuis trois ans, Geismar avait lui aussi senti arriver «le mouvement»¹². Mais le plus déraciné des trois fut sans conteste Cohn-Bendit, juif né en Allemagne, bâtard, orphelin, éduqué tantôt en Allemagne tantôt en France. Avant et après Mai, on le voit errer en quête d'une identité, d'un enracinement, d'une communauté. Conscient de l'importance de ce problème il observe, dès la première page de son livre récent, *Le grand bazar*: «Les dimensions multiples de ma personnalité témoignent aussi de l'expression de l'incohérence de la société moderne»¹³. Le mouvement du 22 mars lui fournit un moment un pôle de rattachement fort composite et mobile: «Ma vie sociale, et même mon existence matérielle, dépend de la force du mouvement. Tout ce que je peux être, je le suis par lui, et sans lui je ne suis plus rien. Ainsi confondu existentiellement au mouvement, je me prends souvent comme sa juste image. Le mouvement devient quasiment mon nouveau sur-moi»¹⁴. Cependant, au sein même du mouvement, Cohn-Bendit apparaît au situationniste René Viénet en marge de ce groupe marginal; se situant dans la tendance la plus radicale du «22 mars», il «se trouvait même être plus réellement révolutionnaire que tout le reste du mouvement dont il devint le porte-parole, et qu'il dut donc supporter»¹⁵. Du trio dirigeant du grand mouvement de Mai, c'est «celui qui sut en refléter un peu mieux le contenu radical»¹⁶. Les rapports avec «les copains» se détériorèrent rapidement. De retour en France après son expulsion en Allemagne, il avoue: «Je n'étais plus capable d'assumer le rôle que j'avais, parce que je n'avais plus la possibilité de me réintégrer dans le groupe, ce qui aurait été la seule solution. Alors, je suis parti. C'était vraiment la fuite. (...) J'étais complètement déboussolé... Arrivé en Allemagne, j'étais vide, je n'avais pas de racines. (...) *Je me sentais émigré, je faisais n'importe quoi*»¹⁷. Finalement la solution a été «l'établissement», c'est-à-dire «l'acte par lequel des militants d'origine étudiante

12. P. Labro, «*Ce n'est qu'un début*», Denoël, 1968, p. 178-9.

13. D. Cohn-Bendit, *op. cit.*, p. 9.

14. *Ibid.*, p. 21.

15. R. Viénet, *op. cit.*, p. 38.

16. *Ibid.*, p. 54.

17. D. Cohn-Bendit, *op. cit.*, p. 57-58.

s'installent dans le prolétariat en y travaillant¹⁸». À défaut de pouvoir s'intégrer dans la société existante et d'en créer une autre selon ses vœux, il rejoint les autres «déracinés» (les travailleurs immigrés) pour composer une microcommunauté de vie, de travail et de lutte «révolutionnaire» en attendant des jours meilleurs où l'espérance pourra se ré-actualiser sous des formes nouvelles. Car l'exaltation du combat révolutionnaire et l'espoir d'une société festive ont été trop intensément investis pour être abandonnés: «La société des barricades c'est l'irruption de l'avenir dans le présent. (. . .) *Tout est possible*. La politique-fiction est à l'ordre du jour. La transformation radicale et libératrice des sociétés occidentales n'est pas le rêve d'une poignée de militants. Elle peut correspondre à une attente largement partagée²⁰.»

Ainsi, quels que soient les revers immédiats, l'avenir demeure ouvert et donne sens au présent. Celui qui est habité par un tel état d'esprit est disponible pour n'importe quelle aventure. Son volontarisme schizophrénique surcompense son impuissance et son vertige.

Ainsi le drame personnel du déracinement lié à un sentiment plus large de l'aliénation propre à une société anémique et mouvante peut entraîner à la réactivation du vieux millénarisme sous le travesti moderne du révolutionnarisme. Mais pour être plus «spectaculaire» la figure de Cohn-Bendit dissimulait autant qu'elle l'exprimait une théorie millénariste autrement radicale et consciente d'elle-même. S'il est vrai que la participation de l'Internationale situationniste au «22 mars» fut nulle selon R. Viénet²¹, en revanche, Cohn-Bendit connaissait bien les thèses situationnistes et, à l'occasion, les utilisa; présidant la «Commission Culture et Créativité», celle-ci afficha sur les murs de la Sorbonne des citations de l'I.S., notamment du livre de Vaneigem²².

Avant de dégager la composante millénariste de ce groupe, rappelons schématiquement le scénario général de ce type de mouvement social.

18. *Ibid.*, p. 117.

19. D. Cohn-Bendit, *op. cit.*, p. 12, 58.

20. *Ibid.*, p. 40, 107.

21. R. Viénet, *op. cit.*, p. 38, n. 1.

22. *Ibid.*, p. 77.

Dans un état de crise, un groupe prend confusément conscience de lui-même comme catégorie traquée par l'histoire. Démuni, impuissant, humilié, il compense son infériorité réelle par la projection imaginaire d'une société autre, d'une alternative radicalement nouvelle, dans laquelle le mal serait définitivement surmonté, l'humanité régénérée. Du fond de sa misère, il se prend à espérer un renversement brusque et total de sa situation. La conscience de l'anéantissement rebondit en anticipation délirante d'un accomplissement total imminent. Le groupe-paria se redresse, se met en route vers la réalisation de son rêve fou-sublime. La perspective enfiévrée d'une fin prochaine de la misère court-circuite le calcul rationnel des forces disponibles et l'application patiente des médiations concrètes. La violence vient habituellement combler le fossé entre la réflexion stratégique et l'impatience eschatologique. L'agressivité latente du groupe est éperonnée par la conviction manichéenne d'incarner l'absolu prochain du Bien contre les forces ligüées du Mal. La résistance qui ne peut manquer de se former suscite souvent un véritable délire paranoïaque. La hantise du complot et la bonne conscience messianique s'aiguillonnent et se renforcent mutuellement. L'opposition tranchée du Mal et du Bien, du Rien et du Tout et le passage imminent de l'un à l'autre caractérisent l'aspiration millénariste d'un salut terrestre.

On le comprend sans peine, le mythe d'un renversement complet de l'ordre du monde peut induire chez le groupe qui s'en nourrit un dynamisme, une énergie indomptables. Et il arrive qu'à partir du possible ardemment espéré, le réel cède et des peuples se libèrent effectivement de l'oppression. À l'éthos héroïque du combat succède alors l'éthos «bourgeois» d'une nouvelle société en voie de stabilisation. L'esprit révolutionnaire s'objective dans des institutions et des rites qui structurent un nouvel ordre qui, à la longue, se sclérose et suscite à son tour un vent de révolte. Le mythe du salut ici et maintenant si on le veut vraiment, la croyance à la génération de l'homme total à travers le creuset d'une révolution totale accomplie par la classe totalement aliénée, voilà ce que nous trouvons au coeur du «situationnisme». Certes, le noyau mythique est savamment enveloppé dans un langage conceptuel, mais né dans une intelligentsia à laquelle il est destiné, il ne faut pas s'étonner si le message millénariste parle

la langue de son temps. Logique du mouvement, de la contradiction et de la totalité, la dialectique hégélo-marxiste se prête merveilleusement à cette intellectualisation. Le mythe du monde renversé reçoit de cette palette conceptuelle une allure rationnelle, une sorte de respectabilité philosophique qui lui garantit son pouvoir de séduction et sa force d'entraînement chez les modernes que nous sommes. Mais ce qui émeut et pousse à l'action, c'est le mythe, ainsi que l'a bien vu Sorel, et non pas les pesantes élucubrations de la raison théoricienne. Le langage dialectique assure la réception sociale du contenu idéo-moteur du mythe, il n'altère pas son essence.

Dans *La société du spectacle*, G. Debord décèle dans le messianisme judéo-chrétien et les communautés chrétiennes primitives le ferment millénariste qui éclate dans la révolte des paysans allemands. Car la compromission du christianisme avec le pouvoir impérial et la consécration idéologique de l'Église comme royaume déjà réalisé (S. Augustin) n'ont pas anéanti le message d'espérance que reconnaissent aussitôt les déshérités et qu'ils retournent contre l'institution théoriquement destinée à le transmettre. C'est dans l'ici-bas de notre histoire que le Royaume devait advenir. Mais, estime-t-il, «ce ne sont pas, comme croit le montrer Norman Cohn dans *Les fanatiques de l'Apocalypse*, les espérances révolutionnaires modernes qui sont des suites irrationnelles de la passion religieuse du millénarisme. Tout au contraire, c'est le millénarisme, lutte de classes révolutionnaire parlant pour la dernière fois la langue de la religion, qui est déjà une tendance révolutionnaire moderne, à laquelle manque encore *la conscience de n'être qu'historique*. Les millénaristes devaient perdre parce qu'ils ne pouvaient reconnaître la révolution comme leur propre opération»²³. Aussi, à ses yeux, la langue archaïque de l'hérésie chrétienne n'est qu'une expression déguisée de la praxis révolutionnaire moderne désormais dépouillée de ses oripeaux théologiques, rendue à la vérité de son essence séculière, intégralement historique. Dans cette optique, la Révolution est l'essentiel, le langage religieux l'inessentiel: la praxis radicale n'entretient qu'un lien circonstancié, contingent, avec l'aspiration à la Transcendance.

En réalité, nous sommes ici au point d'interpénétration de la religion et de la politique. D'un côté, il est vrai de dire, avec V.

23. G. Debord, *La société du spectacle*, Buchet-Chastel, 1967, p. 116. Souligné dans le texte.

Matthieu, que «l'espérance dans la révolution n'est pas le simple succédané de l'espérance dans la vie éternelle, c'est la *même* espérance, sécularisée²⁴». C'est ainsi que Spranger, Aron, Monnerot ont pu parler de «religion séculière» pour désigner les totalitarismes de notre temps: «seule la religion résout tout sur tous les plans²⁵». Mais, dans cette confusion où millénarisme et révolutionnarisme moderne mélangent leurs eaux, les proportions peuvent varier: «Les premiers révolutionnaires sont, en vérité, les Puritains. (...) Les anabaptistes du siècle précédent qui voulaient construire la «nouvelle Jérusalem» ici-bas, sur cette terre, continuaient pourtant d'avoir des aspirations religieuses. Pour les Puritains, au contraire, l'étendard religieux n'est pas ce qui compte le plus. D'une religiosité anthropocentrique ils passent à une vision essentiellement *politique* de la rénovation. Le rapport entre religion et politique est inversé: c'est la religion, et non plus la politique, qui est «superstructure». (...) Si pour les Juifs, le prophétisme est *accidentellement* politique et essentiellement religieux, chez Cromwell le rapport est inversé. Devenu politique, le prophétisme devient *dictature*²⁶.»

D'autre part, la politique révolutionnaire qui se veut purement historique n'en garde pas moins un aspect religieux dans la mesure où elle véhicule une aspiration à l'Absolu, à la Totalité, Mais en s'objectivant dans l'ici-bas de la lutte politique, cette noble passion devenue folle bouche l'ouverture à un *au-delà* de la mort sans lequel le concept de religion ne trouve plus d'assise ferme. La politique cesse d'être affrontement d'intérêts et d'opinions proprement politiques pour devenir Terreur. Il ne reste plus de place pour un *justus hostis*. L'ennemi satanisé, le combat devient inexpiable. Chaque enjeu ou plutôt *l'enjeu* étant illimité, les moyens de lutte le deviennent également. En sacralisant le Pouvoir (à conquérir ou effectivement exercé), la religion se confond avec un ordre social particulier. C'est pourquoi Aron peut, sans contradiction, revenir sur son expression pour en marquer la limite essentielle: «J'ai été opposé à ce que j'ai baptisé les religions séculières, parce que la religion séculière — j'ai employé cette expression pendant la guerre pour désigner à la fois

24. V. Matthieu, *Phénoménologie de l'esprit révolutionnaire*, Calmann-Lévy, 1974, p. 252.

25. J. Monnerot, *Sociologie du communisme*, NRF, 1949, p. 283.

26. V. Matthieu, *op. cit.*, p. 253-4.

le *fascisme* et le *communisme* — me paraît une profanation de l'esprit religieux, en ce sens que toute religion politique consiste à transfigurer en valeur absolue une certaine organisation de la société. Or l'essence de la religion, pour moi, bien que ce ne soit une définition ni sociologique, ni historique, est de dévaloriser la société en tant que telle, la hiérarchie sociale en tant que telle²⁷. » L'histoire de l'Occident²⁸ a abondamment démontré à quel point le millénarisme chrétien et le césaropapisme constantinien²⁹, tout comme le mythe intellectualisé de la Révolution et les totalitarismes, ont perverti aussi bien la politique que la religion; ni l'État laïc autonome ni le sens d'un au-delà du monde n'y ont trouvé leur compte. Mais, il est également possible d'observer dans les pays du tiers-monde les excentricités tantôt comiques tantôt terribles qu'entraîne l'impossible fusion de ces deux activités essentiellement humaines³⁰.

En dépit de sa richesse théologique, le projet moltmannien d'un nouveau christianisme qui «dépasserait» dans une synthèse originale messianisme historique et religion transcendante aboutit en fait à un amalgame douteux³¹. En tout cas, la synthèse hégélienne est autrement différenciée³².

27. R. Aron, *Quelle crise? Quelle société?*, Presses universitaires de Grenoble, 1974, p. 48.

28. La plupart de ces mouvements sont d'inspiration chrétienne, nationaliste, socialiste ou anarchiste, mais il arrive que, même dans l'Europe moderne, des groupes puisent dans leur propre fonds les motifs de leur révolte, relativement en marge des doctrines constituées. Voir E.J. Hobsbawm, *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Fayard, 1966.

29. L'incident de Canossa montre bien malgré tout qu'au sommet de sa puissance, l'Église ne prétendait pas remplir l'office de la politique. Après son geste de soumission, Henri IV fut réintégré dans ses droits royaux.

30. Voir, en particulier, W.E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers-monde*, NRF, 1968.

31. C'est ainsi qu'il écrit dans *L'espérance en action*, Seuil, 1973, p. 11-12: «L'Ancien testament n'est pas un livre très religieux; c'est le livre d'un messianisme historique et il est par conséquent très politique. Un christianisme qui ne pense plus sur ce terrain-là, qui ne croit ni n'espère plus sur ce terrain-là, se mue en religion de l'au-delà et cesse de signifier une espérance vivante pour le monde. En se séparant de l'Église, l'espérance d'Israël — quoique tournée vers le monde — devint provincialiste: l'espérance de l'Église, au contraire, devint universelle, mais se détourna du monde.

Seule la fusion entre l'espérance d'Israël et de ses prophètes et l'espérance des chrétiens et de leurs apôtres peut produire — comme le dit Harvey Cox — une espérance qui soit tournée vers le monde, terrestre et politique, et en même temps universelle et totale. Seule une espérance qui réunisse Royaume et Résurrection peut éclairer de sa lumière l'Exil et la Croix. C'est parce que l'Église demeure encore prise dans cette première séparation (dont elle cherche aujourd'hui seulement à triompher peu à peu), qu'elle a tant de peine à se débarrasser de la religion et à reconnaître les mouvements révolutionnaires modernes comme des frères du même sang.»

32. E. Weil, «La sécularisation de l'action et de la pensée politiques à l'époque moderne», *Essais et conférences*, t. II, Plon, 1971.

Quoi qu'il en soit, si Debord ne craint pas de s'approprier les millénarismes du Moyen Âge par le biais de la « traduction » dans le langage moderne de la dialectique, Vaneigem ne prétend pas non plus se démarquer plus qu'il ne faut à leur égard: Ils ne disent pas *plus* que lui, mais *autrement*:

Il n'y a plus aujourd'hui d'hérétiques. Le langage théologique dans lequel s'exprimèrent tant d'admirables soulèvements fut la marque d'une époque, le seul langage possible, sans plus. Il faut désormais traduire. Et la traduction va de soi. Compte tenu de mon temps, et de l'aide objective qu'il m'apporte, qu'ai-je dit de plus au XX^e siècle que ces Frères du Libre Esprit déclarant au XIII^e: «On peut être à ce point uni à Dieu que, quoi qu'on fasse, on ne puisse pécher. J'appartiens à la liberté de la Nature et je satisfais tous les désirs de ma nature. L'homme libre a parfaitement raison de faire tout ce qui lui procure du plaisir. Que le monde entier soit détruit et périsse totalement plutôt qu'un homme libre s'abstienne de faire une seule action que sa nature le pousse à accomplir»? Et comment ne pas saluer Johann Hartmann: «L'homme véritablement libre est roi et seigneur de toutes les créatures. Toutes choses lui appartiennent, et il a le droit de se servir de toutes celles qui lui plaisent. Si quelqu'un l'en empêche, l'homme libre a le droit de le tuer et de prendre ses biens»? Ou encore ce Jean de Brünn qui décidant: «Toutes les choses que Dieu a créées sont communes à tous. Ce que l'oeil voit et convoite, que la main s'en saisisse», se justifiait ainsi d'avoir pratiqué la ruse, le brigandage et le vol à main armée? Ou les Pifles d'Arnold, purs à ce point que quoi qu'ils fissent, ils ne pouvaient pécher (1157)? Ces diamants du christianisme ont toujours brillé d'un éclat trop vif aux yeux chassieux des chrétiens. Quand l'anarchiste Pauwels dépose, le 15 mars 1894, une bombe à l'église de la Madeleine, quand le jeune Robert Burger égorge un prêtre le 11 août 1963, c'est la grande tradition hérétique qui se perpétue pauvrement mais dignement dans leur geste. Le curé Meslier et le curé Jacques Roux, fomentant jacqueries et émeutes, ont montré, à mon sens, la dernière reconversion possible du prêtre sincèrement attaché aux fondements révolutionnaires de la religion. Mais c'est ce que n'ont pas compris les sectateurs de cet oecuménisme contemporain qui va de Rome à Moscou et de la canaille cybernétique aux créatures de l'Opus Dei. À l'image de ce nouveau clergé, on devine sans peine ce que sera le dépassement des hérésies³³.

Le recours insistant aux catégories hégéliennes ne laisse pas d'étonner le lecteur. Car enfin, il saute aux yeux qu'ils inversent complètement l'orientation foncièrement anti-utopique de l'hégé-

33. R. Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, NRF, 1967, p. 173-174.

lianisme. La reconnaissance de la rationalité immanente du devenir historique, le rôle finalement subordonné de la fécondité de la négativité, le procès de la liberté abstraite et de la terreur révolutionnaire, surtout le rôle éminent de la totalisation politique dans l'action concrète frappent de plein fouet leurs thèses anarcho-socialistes. Il est vrai qu'au-delà de l'esprit objectif, l'esprit absolu s'épanouit dans l'art, la religion et la philosophie. Inutile de préciser que, conformément à la tendance dominante de la tradition révolutionnaire européenne, les situationnistes ont peu d'inclination pour la fantasmagorie mystique³⁴. Vaneigem réserve au christianisme des injures que n'aurait pas désavouées Nietzsche: «Partout, où la volonté de vivre n'émane pas spontanément de la poésie individuelle, s'étend l'ombre du crapaud crucifié de Nazareth³⁵.» Quant à la philosophie moderne, ils en retiennent surtout la pente nihiliste. La critique situationniste est sans doute la démystification la plus impitoyable qu'il nous soit donné de lire aujourd'hui. On peut se demander par moments si la démolition systématique ne tourne pas effectivement à un nihilisme complet. Cette critique rageuse nous entraîne loin de la maxime d'inspiration hégélienne: «La première tâche de qui veut changer le monde est de le comprendre dans ce qu'il a de sensé³⁶.» En revanche, la poésie et les valeurs esthétiques en général prennent à leurs yeux une densité révolutionnaire. C'est au nom de la Poésie, de l'Amour et de la Vie qui culminent dans la Fête qu'est menée la Révolution de la vie quotidienne. Ici ils sont certes plus près de Hegel que de Marx, plutôt fermé comme on sait à la profondeur spirituelle de l'art: «Marx renonce à analyser le Romantisme et le phénomène artistique en général: Lénine ignore presque systématiquement l'importance de la vie quotidienne, les futuristes, Maïakovsky et les dadaïstes³⁷.»

34. Bien que les divergences ne manquent pas parmi les «radicaux», les hippies, la *New Left*, etc., il semble cependant que les «révolutionnaires» américains manifestent plus d'intérêt pour les poètes, visionnaires et grands spirituels que les gauchistes européens. La faveur des Ginsberg, Watts, Leary, Kesey indiquent une sensibilité particulière dont on ne trouve guère d'équivalent en Europe: Sur un plan plus réflexif, Theodore Roszak oppose à la science et au réalisme technocratique la valeur permanente de l'art et de la religion qui dans la conjoncture présente prennent une charge critique singulière: «Le prophète de notre horizon historique c'est Blake, ce n'est pas Marx.» (*Où finit le désert*, Stock, 1973, p. 23.)

35. R. Vaneigem, *op. cit.*, p. 117.

36. E. Weil, *Philosophie politique*, Vrin, 1956, p. 57.

L'histoire anecdotique rapportée par Willener (*op. cit.*, p. 218, n. 1) «que Lénine habitait non loin du café zurichois où se réunissait Tzara et les premiers dadaïstes et qu'ils s'ignoraient cordialement les uns les autres» est à cet égard tout à fait symbolique.

37. R. Vaneigem, *op. cit.*, p. 182.

Le drame fut que la part la plus vivante de la culture et les forces sociales les plus progressistes, le surréalisme et le matérialisme historique, l'art et la révolution dévièrent de leur trajectoire révolutionnaire et ne purent réaliser leur jonction salutaire. En voulant être scientifiques et réalistes, les marxistes ont tourné le dos à la négativité critique de la Poésie, et les surréalistes n'ont pas su recueillir la dynamite dadaïste dans sa totalité et incarner son contenu révolutionnaire dans l'Histoire. Les partis qui continuaient à se réclamer de la Révolution la trahissaient par la dictature ou le réformisme parlementaire et syndical, cependant que le surréalisme reniait l'insurrection du désir et du rêve dans un suivisme politique myope ou un esthétisme abstrait bientôt récupéré par la société spectaculaire (publicité, pop'art, etc.).

Avec un instinct très sûr, les situationnistes ont éprouvé l'affinité certaine de l'essentielle créativité de l'acte poétique et de la politique révolutionnaire. Chateaubriand l'avait aussi fortement senti: les poètes et les grands politiques, les Mirabeau, Danton, Robespierre, Bonaparte sont de la même race. De leurs mains impérieuses, ceux-ci pétrissent la matière sociale comme le poète manie souverainement la langue de la tribu. De son côté, Bloch prétend que le philistinisme bourgeois ne pouvait que développer une méfiance pleine d'hostilité à l'égard des maîtres de l'illusion et du rêve, car c'est dans la transfiguration de l'art que s'esquisse un premier renversement du monde des faits sur lesquels s'étend l'ombre de son pouvoir.

À cette opposition normale d'activités intrinsèquement distinctes s'ajoutent les conditions particulières de la société moderne. Ce sont les romantiques qui ont incarné avec le plus de vivacité la conscience malheureuse du nouvel état de choses. Placée sous le signe de la science et de la technique, vouée aux activités productives et utiles, la société industrielle n'a cessé de marginaliser ses artistes. Les «poètes maudits» sont les fils nécessaires de cet âge de fer. La masse des travailleurs produit dans des mégalofoles laides et sans joie des objets laids offerts à l'appétit du consommateur. Combien la situation de l'artiste de la Renaissance différerait de la nôtre à cet égard! L'art est devenu une activité spécialisée pour un public de connaisseurs, littéralement une activité excentrique par rapport à l'activité besogneuse de la société. La division moderne du travail est pour le grand nombre

la tristesse même. Dans ces conditions, on comprend que, face à une extériorité hostile, l'artiste se soit replié sur lui-même, souvent en proie à l'imprécation ou à la folie. Dans ce monde insensé mais rationalisé, surorganisé, «désenchanté», comment pourrait-il s'intéresser à une politique autre qu'anarchiste, plutôt révolutionnariste d'ailleurs que révolutionnaire?

Il est difficile pour la poésie de se réconcilier avec la prose de la vie quotidienne, avec l'ennui du labeur utilitaire médiatisé par la machine et le calcul de l'information. En revanche, la politique constitue une «nourriture psychique», voire une «société de consommation psychique» beaucoup plus satisfaisante pour l'individu. Bien que la politique efficace comporte elle aussi ses lois implacables, elle se prête davantage à l'aventure que la plate économie. L'épopée napoléonienne a soulevé une multitude enthousiaste et marqué pour le reste de leur vie des civils nostalgiques; de même, le grand happening révolutionnaire de Mai 68 a dispersé aux quatre vents une impérissable génération d'anciens combattants... C'est par ce biais que romantisme et politique peuvent communiquer.

Par sa structure même, la société moderne ignore l'individu: il ne lui importe guère que l'un ou l'autre exerce telle ou telle fonction pourvu qu'elle soit bien remplie. Dans la compétition, les plus compétents doivent normalement s'imposer. Les individus sont interchangeables dès lors que les différents rouages du mécanisme social fonctionnent. Pour la plupart le travail demeure à la surface de leur personnalité, il n'engage pas leur moi profond. D'où l'inévitable sentiment d'*ennui*. Seul le temps de loisir constitue le moment où l'activité expressive du sujet peut se donner libre cours. En fait, cette portion est elle-même fort réduite par l'industrie et le commerce du loisir. Aliéné dans son travail, l'individu tend également à l'être dans son loisir. Au contraire, par son existence même, l'artiste est la vivante antithèse de ce type de société: la bohème devient tout naturellement un foyer de contestation. On comprend qu'en prenant conscience de sa place dans la société, l'intelligentsia littéraire soit si réceptive à l'égard des mouvements politiques radicaux, et spécialement à l'égard de la ligne révolutionnaire et anarchisante du marxisme. L'avant-garde esthétique tend à rejoindre l'avant-garde politique — ou du moins celle qui est considérée comme

telle dans l'éventail politique. Cependant, contre les socialismes historiquement «arrivés», tous autoritaires et culturellement aussi répressifs que les bourgeois puritains, W. Reich et H. Marcuse ont injecté dans le marxisme la dimension esthétique-érotique héritée des romantiques. C'est une question de savoir si l'injection vitaliste n'a pas exténué le marxisme de départ... L'extension de cette mixture idéologique à un milieu étudiant considérablement élargi, grâce à la croissance économique de l'après-guerre en Amérique puis en Europe, a entraîné un changement d'échelle qui a fourni l'assiette sociologique du gauchisme.

L'évolution de l'*Internationale situationniste* suit une évolution parallèle mais en sens inverse. En effet, le champ idéologique originel des situationnistes n'était pas marxiste mais lettriste³⁸. Guy Debord, le n° 1 du situationnisme, son fondateur et son «meneur de jeu»³⁹ (le terme «directeur» est ainsi soigneusement écarté) jusqu'à son éclatement final, participe à l'aventure lettriste vers 1950-52. En 1952, il constitua l'*Internationale lettriste* qui devait durer jusqu'en 1957. Le premier numéro de l'*Internationale situationniste* parut en juin 1958, le douzième et dernier numéro, en septembre 1969. Or, il n'est pas sans intérêt de noter que, dans le sillage du surréalisme, le mouvement d'Isidore Golstein, alias Jean Isidore Isou, mêla un formalisme et une «mégalomane égoцентриque historique» de caractère fortement messianique. R. Estivals reconstitue succinctement sa démarche de la manière suivante:

«Je pouvais devenir oui, moi seul, le plus grand homme de mon temps», déclare Isou. Mais pour devenir grand homme, il faut faire ses preuves: «Il me fallait l'immortalité, il fallait que j'entre en chaque discipline et que je parvienne à être le seul maître...»

Pour cela il faut tout bouleverser, il faut être dieu. Isou sera donc le messie et pour y parvenir il se sert de l'histoire des religions où il

38. La section française fut aussi marquée par le Comité psychogéographique de Londres et l'Internationale des Artistes expérimentaux, dit mouvement COBRA (1949), lui-même issu du Mouvement pour un Bauhaus Imaginiste (1933) et du mouvement néerlandais «De Stijl», comme le révèle les premiers numéros de l'I.S. Mais la lignée dadaïsme-surréalisme-lettrisme, mieux enracinée en France, joua une influence prédominante à l'origine du situationnisme français. Voir là-dessus le livre d'Eliane Brau, *Le situationnisme ou la nouvelle internationale*, Nouvelles Éditions Debrasse, 1968.

39. Foncièrement anarchiste, le groupe répugne, on le comprend, à la reproduction du commandement en son sein. Cette expression, inspirée de Fourier (I.S., 11/38) n'annule pas cependant, dans la réalité, la discipline rigoureuse propre à toute secte même anti-autoritaire dans son principe.

introduit une première fois sa méthode dialectique subjectiviste. Il découvre deux parties: le judaïsme ou thèse, le christianisme ou antithèse. L'isouïsme sera la synthèse. Ainsi: «Le juif est la normalité première . . . » Par contre, le «christianisme est le judaïsme à rebours, inversé . . . » Enfin la troisième phase, la judaïsation du monde et de la France, expressément proposée, se fera, sur le plan culturel, par Isou, le messie: «Le messie s'appelle Isidore Isou». (Ibid., p. 280)⁴⁰.

Comme dans la théologie de la libération de Moltmann, la dialectique hégélienne apporte une formalisation philosophique à un néo-christianisme de type millénariste, de la même manière, l'isouïsme «répète» la dialectique ternaire de Hegel mais dans un sens radicalement opposé à son inspiration propre, dans un sens apparenté au gauchissement de Stirner plutôt que de Marx. Si dans le rapport individu-crédation tel que le conçoit Isou, l'oeuvre est dépréciée au profit de l'avènement du Moi — l'oeuvre peut être littéraire ou politique, peu importe — , dans «la bande à Ben», l'oeuvre est franchement évacuée, et la preuve de Ben-dieu suprême ne peut être administrée que par l'activisme de la terreur . . .

Le jeune Debord a respiré cette atmosphère saturée de messianisme, mais, on ne le voit que trop, cette doctrine laisse peu de place aux adhérents éventuels, inévitablement voués à l'adoration. L'*Internationale lettriste* représentait sans doute une première échappée hors du goulot d'étranglement des solipsismes antagonistes. Il reste que, dans l'I.S. de 1958, Debord devait s'imposer par des procédés analogues. Il expulse presque aussitôt son compagnon Wolman . . . La double pratique de la rupture et de l'exclusion se transmet d'un mouvement à l'autre, et Debord réussit à se maintenir jusqu'en 1969 en qualité d'interprète final de l'orthodoxie et de l'orthopraxie. De ce fait, il assumait une autorité particulière, réprimant les moindres déviations par l'exclusion définitive. La structure conseiliste de l'I.S. n'a pas empêché l'un ou l'autre, le «directeur» G.E. Debord en l'occurrence, d'exercer une influence prépondérante. Il est piquant d'observer que «l'état-major»⁴¹ de l'anti-politique, comme tant d'autres, a dé-

40. R. Estivals, «De l'avant-garde esthétique à la révolution de mai», *Communications*, 12 (1968), p. 87.

41. I.S., 8/27: «L'I.S. ne peut être qu'une Conspiration des Égaux, un état-major qui ne veut pas de troupes.»

péri plutôt par suite de la négation idéaliste de la dimension politique de leur mouvement — «un seul héros: l' I.S.» — que par suite de l'éternelle politique de leurs attaques.

Le subjectivisme radical qui sévissait dans le lettrisme ne fut pas totalement rejeté — la libération totale ne peut être qu'individuelle et collective inséparablement —, mais s'est trouvé considérablement «réduit» par l'intégration d'une nouvelle perspective idéologique: le marxisme. De ce point de vue, les audaces les plus téméraires de l'aventure esthétique moderne n'échappent pas à l'assimilation d'un système socio-politique essentiellement aliénant. L'oeuvre d'art-marchandise tombe sous la coupe récupératrice du marché. L'activité esthétique, en tant qu'activité spécialisée s'exprimant dans des oeuvres particulières destinées à la jouissance passive d'un public cultivé, laisse intactes les structures de la société. Bien plus, les cris les plus stridents de la révolte dadaïste puis surréaliste, ceux de Sade, Fourier, Lautréamont, finissent par faire partie du patrimoine de la culture transmise aux jeunes générations. De ces héros de la subversion culturelle, le surréalisme «en écrit tant et si bien qu'il obtient pour ses protégés une mention honorable dans le panthéon des programmes scolaires⁴²». Il n'est pas jusqu'à la publicité commerciale, le management et l'industrie du spectacle qui ne dédaignent d'utiliser des éléments de l'insurrection surréaliste (décoration de vitrines, techniques de vente, *brainstorming*, pop'art, etc.). Le message détourné de sa destination révolutionnaire sert finalement le philistinisme bourgeois le plus affairiste. La négativité et le dépassement spécifique de la création artistique n'agit pas sur les esprits au point d'informer de proche en proche la vie de tous. Aucun nouveau style de vie n'est vraiment induit par cette pratique. Quoi qu'il en ait, l'art dit pur, abstrait, formaliste est en fait piégé par un réseau de conditionnements qui travaillent pour la reproduction de l'ordre social.

Les notes éditoriales qui ouvrent le premier numéro de l'I.S. méditent sur cette «amère victoire du surréalisme»:

Dans le cadre d'un monde qui n'a pas été essentiellement transformé, le surréalisme a réussi. Cette réussite se retourne contre le surréalisme qui n'attendait rien que du renversement de l'ordre social dominant.

42. R. Vaneigem, *Traité...*, p. 186.

La révolution n'étant pas faite, tout ce qui a constitué pour le surréalisme une marge de liberté s'est trouvé recouvert et utilisé par le monde répressif que les surréalistes avaient combattu.

L'emploi du magnétophone pour instruire des sujets endormis entreprend de réduire la réserve onirique de la vie à des fins utilitaires dérisoires ou répugnantes⁴³.

À travers cette critique de l'impasse historique du surréalisme, c'est indirectement l'aventure lettriste elle-même qui est ainsi mise en question. Pourtant ce diagnostic d'inspiration marxiste ne cesse d'entretenir un certain quant-à-soi critique vis-à-vis de la théorie même de Marx (notamment à l'égard de l'art)⁴⁴, autant que vis-à-vis des régimes, des partis et des syndicats qui s'en réclament. Si le mépris supérieur à l'égard des «crapules statliniennes» et du stalinisme par les communistes eux-mêmes est aujourd'hui de bon ton, il faut convenir qu'il n'en était rien à l'époque. Quand les situationnistes affirmaient alors «la nécessité, pour un mouvement révolutionnaire dans la culture, de reprendre à son compte, avec plus d'efficacité, la liberté d'esprit, la liberté concrète des moeurs, revendiquées par le surréalisme⁴⁵», ils étaient en avance sur les gauchistes de Mai 68. Ils ressentaient déjà dans les sursauts de la révolte de la jeunesse contre l'ennui mortel de la vie quotidienne un état d'esprit analogue à celui des surréalistes. Mais, en même temps, ils observaient que la mutation des révoltes en révolution n'était pas mûre, «de sorte que la résignation est le fond sonore de ce négativisme spontané de la jeunesse américaine, scandinave ou japonaise⁴⁶». Le *dégoût* et la *fureur* des jeunes à travers le monde répercute sur une vaste échelle la sensibilité dadaïste et surréaliste⁴⁷; ils sont vaguement prêts à transposer l'esprit ludique et

43. *I.S.*, 1/3.

44. Ils se déclarent certes marxistes, mais «bien autant que Marx disant «Je ne suis par marxiste» (*I.S.*, 9/26).

45. *I.S.*, 1/5.

46. *I.S.*, 1/4.

47. La première exhale son dégoût: «Dada a été la matérialisation de son dégoût», déclarait Tzara en 1923 (in *L'Arriviste Tzara va cultiver ses vices*).

La seconde est révélée par un document interne communiqué par R. Queneau à M. Nadeau:

«Les membres soussignés de la Révolution surréaliste réunis, le 2 avril 1925, dans le but de déterminer lequel des deux principes surréaliste ou révolutionnaire était le plus susceptible de diriger leur action, sans arriver à une entente sur le sujet, se sont mis d'accord sur les points suivants:

«1. Qu'avant toute préoccupation surréaliste ou révolutionnaire, ce qui domine dans leur esprit est un certain état de fureur;

«2. Ils pensent que c'est sur le chemin de cette fureur qu'ils sont le plus susceptibles

créateur de l'artiste dans la vie, mais leur inconscience politique et leur marginalité, souvent incomprise, laissent leur virtualités révolutionnaires en plan. Cette masse critique demeure une colonne errante que les forces politiques radicales regroupées à l'intérieur de puissantes organisations n'ont pas su reconnaître et attirer. Si le matérialisme marxiste révèle l'impasse de l'art comme activité séparée exercée par une élite même turbulente et iconoclaste, le marxisme historique ne se montre guère accueillant aux aspirations libertaires de l'artiste.

La mésaventure de Breton adhérant au PCF est éloquente à cet égard. Surréalistes et communistes oeuvraient également dans la ligne d'horizon d'une «libération totale» de l'homme. Le premier *Manifeste* et *La Révolution surréaliste*, puis l'ouverture, en 1924, du Bureau de recherches surréalistes (15, rue de Grenelle), indiquent assez que l'engagement surréaliste prétend être par lui-même et de plain-pied révolutionnaire. Mais les communistes ne l'entendaient guère de la même oreille; ils réagirent comme les propriétaires menacés de la nouvelle divinité. En 1926, *La révolution et les intellectuels* de Naville pose nettement la question: «Que peuvent faire les surréalistes?» L'année suivante, Breton entre au Parti, qu'il quittera d'ailleurs bien vite. En 1930, sous l'insistance d'Aragon, nous en sommes au ASDLR (*le Surréalisme au service de la révolution*) . . . En réalité, ils furent, les uns comme les autres, des *Révolutionnaires sans révolution*, comme l'a raconté l'un d'eux, A. Thirion.

Les situationnistes, soucieux de rendre chacun poète de sa propre vie, ont bien vu la difficulté de concrétiser leur volonté révolutionnaire en dehors du parti communiste. L'attitude ambiguë des surréalistes fut à leurs yeux une «erreur». La poésie ne saurait être un appendice surajouté de la révolution sociale sans trahir la plénitude de sa destination démiurgique. De plus, elle ne saurait flanquer d'une manière extérieure une révolution elle-même monopolisée par des professionnels de la politique, une

d'atteindre ce qu'on pourrait appeler l'illumination surréaliste . . . ;

«3. Ils discernent pour l'instant un seul point positif auquel ils pensent que tous les autres membres de la Révolution surréaliste devraient se rallier: à savoir que l'esprit est un principe essentiellement irréductible et qui ne peut trouver à se fixer ni dans la vie, ni au-delà.» (Antonin Artaud, J.-A. Boiffard, Michel Leiris, André Masson, Pierre Naville, *Histoire du surréalisme*, 1945, 1964, p. 69.)

Il n'est pas sans intérêt d'observer que, dans sa réponse à la lecture du manuscrit de Vaneigem, Gallimard relève «sous la litote du titre une grande fureur» (*I.S.*, 10/84).

spécialisation séparée, un nouveau pouvoir: «Un révolutionnaire spécialisé ne sait pas jouer⁴⁸.» Leurs rapports doivent être infiniment plus organiques. À vrai dire, la poésie doit informer, au sens fort du terme, la praxis révolutionnaire elle-même. La révolution de la vie quotidienne constitue le vrai poème de l'avenir; la poésie se dépasse dans la révolution totale et la fête permanente: «L'œuvre d'art à venir, c'est la construction d'une vie passionnante⁴⁹.» Dans cette interprétation, l'art et la révolution résolvent conjointement, l'un par l'autre, les contradictions de leur existence séparée. La dissolution de leur essence actuellement distincte dans une existence radicalement nouvelle entraînera le saut qualitatif de l'homme mutilé à «l'homme total». Seule la fusion de la créativité esthétique et de la créativité politique peut induire le millénarisme accordé aux possibilités de notre temps. La troupe légère du surréalisme intimidée et fascinée par les gros bataillons communistes les a trop servilement suivis. L'espérance fraîche mais désarmée des premiers a été abusée par l'espérance des seconds, déjà minée par la pratique du pouvoir et ses tentations empoisonnées. Aussi bien, Vaneigem la juge-t-il sévèrement: «L'histoire a été le cauchemar dont ne s'éveillèrent jamais les surréalistes, désarmés devant le parti communiste, pris de court par la guerre d'Espagne, grognant toujours mais suivant la gauche en chien fidèles⁵⁰.» En radicalisant sa prise de conscience politique, radicalisme qui atteint dans sa critique le parti communiste, ce nouveau gauchisme inverse la démission historique des surréalistes: «Il ne s'agit pas de mettre la poésie au service de la révolution, mais bien de mettre la révolution au service de la poésie. C'est seulement ainsi que la révolution ne trahit pas son propre projet. Nous ne rééditerons pas l'erreur des surréalistes se plaçant à son service quand précisément il n'y en avait plus. Lié au souvenir d'une révolution partielle vite abattue, le surréalisme est vite devenu un réformisme du spectacle, une critique d'une certaine forme du spectacle, une critique d'une certaine forme du spectacle régnant, menée à l'intérieur de l'organisation dominante de ce spectacle⁵¹.»

48. *I.S.*, 8/57.

49. R. Vaneigem, *op. cit.*, p. 209.

50. *Ibid.*, p. 185.

51. *I.S.*, 8/31.

Comme l'a fait ressortir Lénine dans *L'État et la révolution*, la théorie marxiste veut et annonce le dépérissement final de l'État et plus radicalement du politique: «Les antagonismes de classes une fois disparus dans le cours du développement, toute la production étant concentrée dans les mains des individus associés, alors le pouvoir public perd son caractère politique⁵².» Privé de son assiette sociale, le pouvoir politique doit s'effondrer. Dans l'eschatologie de Marx, des producteurs associés, gérant eux-mêmes leur activité, donnent congé aux chefs parasites. L'originalité de l'I.S. tient ici dans une visée révolutionnaire anti-politique menée au nom d'une poétisation intégrale de l'existence. Pouvoir et poésie sont incompatibles. Tout pouvoir séparé ruine la possibilité d'une communication sans entraves. En effet, «le pouvoir vit de recel. Il ne crée rien, il récupère. S'il créait le sens des mots, il n'y aurait pas de poésie, mais uniquement de l'«information» utile. On ne pourrait jamais s'opposer dans le langage, et tout refus lui serait extérieur, serait purement lettriste. Or, qu'est-ce que la poésie, sinon le moment révolutionnaire du langage, non séparable en tant que tel des moments révolutionnaires de l'histoire, et de l'histoire de la vie personnelle? (---) Retrouver la poésie peut se confondre avec réinventer la révolution, comme le prouvent à l'évidence certaines phases des révolutions mexicaine, cubaine ou congolaise. (. . .) Toute révolution a pris naissance dans la poésie, s'est faite d'abord par la force de la poésie. (. . .) Le moment de la poésie réelle, qui «a tout le temps devant elle», veut chaque fois réorienter selon ses fins l'ensemble du monde et tout le futur. Tant qu'il dure, ses revendications ne peuvent connaître de compromis. Il remet en jeu les dettes non réglées de l'histoire. Fourier et Pancho Villa, Lautréamont et les dynamiteiros des Asturies — dont les successeurs inventent maintenant de nouvelles formes de grève — les marins de Cronstadt ou de Kiel, et tous ceux qui, dans le monde, avec et sans nous, se préparent à lutter pour la longue révolution, sont aussi bien les émissaires de la nouvelle poésie⁵³.»

Cette synthèse intime de la poésie et de la révolution porte toute leur espérance, le principe du dépassement historique des révolutions ratées de notre temps, les révolutions marxiste et

52. K. Marx, *Manifeste du parti communiste*, Éditions sociales, 1962, p. 46.

53. *I.S.*, 8/30-32.

surréaliste. La Poésie-Révolution constitue à la fois le symbole de la finalité révolutionnaire et la médiation réelle du passage de la société de l'ennui à la fête de l'homme total. En effet, la poésie non comme genre littéraire mais comme dimension existentielle de l'homme se réalisera dans la société nouvelle née de la révolution: chacun y deviendra dans la joie le libre créateur de lui-même. L'esprit de jeu et de spontanéité créatrice remplacera la compulsion névrotique au travail en vue de la survie: la poésie sera le sens de la vraie vie devenue réalité. À la triade maudite du spectacle, de la séparation et du sacrifice succédera la triade unitaire de la participation, de la communication et de la réalisation. «La prochaine forme de société ne sera pas fondée sur la production industrielle. Elle sera une société de l'*art réalisé*. (---) Nous sommes des artistes par cela seulement que nous ne sommes plus des artistes: nous voulons réaliser l'art⁵⁴.» D'autre part, la poésie, communion de l'individu et de la collectivité dans la fête, n'est pas seulement l'*autre* de la passivité et de la réification générale, mais elle enveloppe également une négation dialectique de la tradition révolutionnaire moderne. Cromwell, Robespierre, Lénine, Trotsky, Mao ont été eux aussi à leur manière, souvent plus terrible que celle de leurs ennemis, des puritains implacables et les instigateurs d'une nouvelle tyrannie. Or, il n'est pas question de se sacrifier pour la Cause révolutionnaire! «La révolution cesse dès l'instant où il faut se sacrifier pour elle. Se perdre et la fétichiser. Les moments révolutionnaires sont les fêtes où la vie individuelle célèbre son union avec la société régénérée. L'appel au sacrifice y sonne comme un glas. (---) Quand l'insurgé commence à croire qu'il lutte pour un bien supérieur, le principe autoritaire cesse de vaciller⁵⁵.»

Sur ce point Marx est nommément pris à partie: «La fête, c'est l'art impopulaire du peuple. Être créatif, c'est faire sa fête avec toutes les choses, à travers une récréation continue. Pareils à Marx qui a déduit une révolution de la science, nous déduisons une révolution de la fête . . . Une révolution sans fête n'est pas une révolution. Il n'y a pas de liberté artistique sans le pouvoir de la fête . . .⁵⁶» Il n'est pas davantage question de substituer une domination à une autre domination, mais d'anéantir toute auto-

54. *I.S.*, 7/17, 9/25; cf. aussi 1/8, 9/41-42.

55. R. Vaneigem, *op. cit.*, p. 112-3; p. 251.

56. *I.S.*, 7/39.

rité. Car « depuis les révolutions bourgeoises, *aucune révolution n'a encore réussi*: aucune n'a aboli les classes. (---) Jusqu'à présent la tyrannie n'a fait que changer de mains. (---) Dès que le meneur de jeu se mue en dirigeant, le principe hiérarchique sauve sa peau, la révolution s'assied pour présider au massacre des révolutionnaires⁵⁷. » La nouvelle méthode révolutionnaire, si elle doit garder la dureté qu'il convient vis-à-vis des ennemis, doit éliminer toute pointe d'ascétisme et d'autoritarisme qui s'est régulièrement transmise des dirigeants révolutionnaires à la « nouvelle société »: « Le prolétariat brisera le mur des contraintes par le souffle de son plaisir et la violence spontanée de sa créativité⁵⁸. » Sans doute en réaction contre l'ascétisme lié à l'eschatologisme des « lendemains qui chantent », les situationnistes entendent ne rien rabattre de leur « fureur de vivre ». Désenchantée par les promesses non tenues, désabusée par le mensonge des modèles révolutionnaires, la génération du *Paradise Now* lui oppose un joyeux « présentisme ». En dépit de leur dégoût du monde actuel, ils refusent de sacrifier à l'idole abstraite d'un Avenir lointain, fût-ce à la manière des militants au nom de la Révolution: « Leur temps de créativité, ils le passent à distribuer des tracts, à coller des affiches, à manifester, à prendre à partie le président de l'assemblée régionale. Ils militent. Il faut bien agir puisque les autres pensent pour eux. Le tiroir du sacrifice n'a pas de fond⁵⁹. » À l'encontre de ce futurisme dévorant, ils veulent étreindre avec passion la chair frémissante du présent. Contre l'esthétique raffinée des surréalistes, contre le mépris « réaliste » des révolutionnaires professionnels devenus nouvelle classe politique, ils incarnent l'esthétique « sauvage » de la jouissance immédiate proclamée sur les murs de Paris en Mai 68 et dont plusieurs sont d'origine situationniste: « Jouissez ici et maintenant », « Vivez sans temps mort, jouissez sans entraves », « Ne travaillez jamais », « Sous les pavés la plage », « Je prends mes désirs pour des réalités, car je crois à la réalité de mes désirs », « Aimez-vous les uns sur les autres », etc. Indépendamment des critiques précises qu'ils peuvent décocher aux puritains de tous bords⁶⁰, cette libération

57. *I.S.*, 12/13; Vaneigem, *op. cit.*, p. 59.

58. *Ibid.*, p. 220.

59. *Ibid.*, p. 111.

60. On sait qu'ils ne s'en privent pas, et souvent avec une ironie féroce. « Aussi la vertu du sacrifice est partout prônée. Aux prêtres rouges s'unissent les bureaucrates oecuméniques. Vodka et lacryma-christi! Entre les dents plus de couteau, la bave du Christ! Sacrifiez-vous dans la joie, mes frères! Pour la Cause, pour l'Ordre, pour la Révolution, pour le Parti, pour l'Union, pour le boeuf en daube! » (*ibid.*, p. 110-111).

totale du désir constitue déjà par elle-même une transgression révolutionnaire des interdits. Sade, Fourier et, d'une manière générale, les hérétiques des grands moments révolutionnaires, les infatigables dénonciateurs des fausses limites des révolutions refroidies prennent, ici, une valeur de symbole. Dans le panthéon situationniste, ils apparaissent comme les héros prophétiques du temps vengeur de la liberté totale: «La longue révolution se prépare à écrire dans les faits le geste dont les auteurs anonymes ou inconnus rejoindront pêle-mêle Sade, Fourier, Babeuf, Marx, Lacenaire, Stirner, Lautréamont, Léhautier, Vaillant, Henry, Villa, Zapata, Makhno, Les Fédérés, ceux de Hambourg, de Kiel, de Cronstadt, des Asturies, ceux qui n'ont pas fini de jouer avec nous, qui commençons à peine, le grand jeu sur la liberté⁶¹.» Comment ceux qui rêvent d'entraîner les autres dans la société enfin régénérée peuvent-ils ne pas vivre *déjà*, dans la lutte elle-même, la liberté qu'ils prétendent apporter? Sans le goût de la célébration festive de l'actuel, l'activisme politique fait le lit d'une nouvelle illusion révolutionnaire et finalement expire dans la tristesse d'une autorité rajeunie. Sans la volonté de transformer le monde, l'espoir rimbaldien de changer la vie s'évapore en velléités anhistoriques.

On le voit, cette conception repose, au fond, sur une esthétisation du politique et une politisation radicale de l'esthétique⁶². Parti d'un milieu artistique, le groupe n'a cessé de se politiser toujours davantage. Pourtant cette évolution n'est pas parvenue jusqu'à la disparition du premier terme de l'arc dialectique: la politique semble envisagée comme une matière indéfiniment plastique, ductile aux intentions de l'esprit poétique; inversement, la poésie s'accomplit dans la révolution «faite». «La créativité est par essence révolutionnaire⁶³.» La confusion systématique de l'art et de la révolution reflète sur le plan synchronique ce parcours.

Cet appétit de vivre et de jouir sans limites, s'il est allié à un tranquille septicisme moral et métaphysique, peut tourner le dos

61. *Ibid.*, p. 62.

62. Au niveau individuel, cette interprétation implique logiquement pour ceux qui y croient un nouveau style de vie et donc une nouvelle éthique: «Les groupes qui admettent l'échec non circonstanciel mais fondamental de l'ancienne politique, devront admettre qu'ils n'ont droit à l'existence *comme avant-garde permanente* que s'ils donnent eux-mêmes l'exemple d'un nouveau style de vie — d'une nouvelle passion.» (*I.S.*, 7/16.)

63. Vaneigem, *Traité...*, p. 116.

à l'Histoire. Nous sommes alors en face d'une forme de libertinage plus ou moins aristocratique. Mais s'il communie sans réserve au mythe moderne de la Révolution, nous découvrons alors les caractères typiques du millénarisme gauchiste que J. Brun appelle «sexo-gauchisme⁶⁴» et dont le livre de Vaneigem constitue l'une des expressions les plus remarquables.

Tout d'abord le monde social se divise en deux parts selon un clivage manichéen rigoureux:

nous = bien; eux = mal.

À cette division sociologique se superpose une division selon un axe temporel:

maintenant (t1): nous = rien; eux = tout

bientôt (t2): nous = tout; eux = rien.

L'irruption de la totalité signifie: fin de tous les dualismes, communion universelle, liberté totale, fête permanente, poésie réalisée, rachat de toutes les injustices, bonheur, etc. Cette dichotomie abrupte et cette anticipation passionnée de l'émancipation générale appellent une stratégie du passage de t1 à t2. Cependant, la souffrance intolérable de t1 et la croyance blindée de t2 tend à escamoter ce renversement subit d'un extrême à l'autre. L'urgence du passage énerve quelque peu le calcul des forces en jeu.

La réflexion stratégique ramène les lourdeurs et les complexités, les folies et les résistances de l'homme concret que l'utopisme sous-estime allégrement.

Par toute sa structure mythique, le millénarisme écarte d'emblée toutes les positions dialectiques et l'esprit de tolérance. Avec lucidité, Vaneigem reconnaît son génie manichéen et son potentiel anarcho-révolutionnaire. Bon gré mal gré, nul n'échappe alors à la violence inexpiable d'un combat final dans l'ici-bas. "Pourquoi, demande-t-il, saint Augustin combat-il les manichéens avec tant d'âpreté? C'est qu'il a mesuré le danger d'un mythe qui n'offre qu'une solution, la victoire du bon sur le mauvais. (---) Comme on comprend l'intérêt porté par la hiérarchie apostolique et romaine à la querelle du manichéisme et du

64. J. Brun, *La nudité humaine*, Fayard, 1973.

trinitarisme! Dans un affrontement sans merci entre Dieu et Satan, que fût-il resté de l'autorité ecclésiastique? Rien, les crises millénaristes l'ont prouvé.⁶⁵» Le christianisme, du moins dans sa veine pacifiste, celle du bon grain et de l'ivraie départagé dans l'au-delà par le Tiers suprême, «décompresse» les antagonismes historiques: «Le mythe chrétien désamorça l'âpre conflit manichéen en offrant au croyant la possibilité du salut individuel⁶⁶.» Dans la perspective radicale des situationnistes, la cohérence critique du groupe ne souffre pas de critique anti-critique: «Il faudra nous accepter ou nous rejeter en bloc. Nous ne détaillerons pas. (. . .) Nous sommes les représentants de l'idée-force de la très grande majorité. Nos premiers principes doivent être hors de discussion⁶⁷.» Et comme dans toutes les sectes messianiques, le petit reste qui assume la détresse commune affirme en termes quasi explicites leur qualité de *perfecti* infaillibles: «Il me suffit d'être totalement vrai avec ceux de mon bord, avec les défenseurs de la vie authentique. (. . .) Nous ne nous sommes jamais assez considérés comme infaillibles. Cette prétention, nous l'avons laissée — par orgueil peut-être — à des formes figées, à des grandes rides: le pouvoir, Dieu, le pape, le chef, les autres. Et pourtant, chaque fois que nous nous référions à la Société, à Dieu, à la Justice toute-puissante, c'est de notre pouvoir que nous parlions, mais si mal, il est vrai, si indirectement. Nous voici un étage au-dessus de la préhistoire. Une autre organisation humaine s'annonce, une organisation sociale, où la créativité individuelle va laisser libre cours à son énergie, imprimer au monde les contours rêvés par chacun et harmonisés par tous⁶⁸.» Représentants du monde radieux qui vient, seuls ils échappent au conditionnement universel et détiennent la clé et la volonté de la libération totale. Le monde actuel dominé par les corrompus est placé sous le signe du Mal; le monde purifié du futur situationniste s'incarne déjà et d'abord dans les actuels membres de l'I.S.

La division du *Traité*, qui paraissait «artificielle» à l'éditeur Gallimard, exprime au contraire parfaitement l'antithèse insupportable du Mal et du Bien, de la division et de la totalité.

65. I.S., 8/46; Vaneigem, *Traité* . . . p. 60.

66. *Ibid.*, p. 61.

67. I.S., 7/19-20.

68. Vaneigem, *Traité* . . . , p. 144, 226.

Relevons la structure du livre de Vaneigem. La première partie, «la perspective du pouvoir», occupe 18 chapitres regroupés sous trois sous-titres principaux:

La participation impossible ou le pouvoir comme somme des contraintes;

La communication impossible ou le pouvoir comme médiation universelle;

La réalisation impossible ou le pouvoir comme somme de séductions.

«La survie et sa fausse contestation» boucle ce premier volet du diptyque.

La seconde partie, «Le renversement de perspective», s'étale sur sept chapitres qui constituent le vis-à-vis de la sinistre trinité du spectacle, de la séparation et du sacrifice. Et comme si cette dichotomie absolue pouvait échapper au lecteur myope, Vaneigem reprend inlassablement l'opposition du *rien* et du *tout* et recourt parfois à la majuscule pour lui donner tout son relief. «Nous n'avons pas choisi le renversement de perspective par je ne sais quel volontarisme, c'est lui qui nous a choisis. Engagés comme nous le sommes dans la phase historique du RIEN, le pas suivant ne peut être qu'un changement du TOUT. (. . .) Si nous ne renversons pas la perspective, c'est la perspective du pouvoir qui achèvera de nous tourner définitivement contre nous-mêmes. Le fascisme allemand est né dans le sang de Spartakus. Dans chaque renoncement quotidien, la réaction ne prépare rien d'autre que notre mort totale⁶⁹.» Aussi celui qui oserait errer en quête d'un *no man's land* entre ces deux pôles ne peut être que rapidement broyé par cette alternative terroriste. Une affiche du *Conseil pour le maintien des occupations* (CMDO) dans la Sorbonne occupée en Mai 68 résume admirablement ce mouvement du zéro à l'infini:

Que peut
le mouvement
révolutionnaire
maintenant?

Tout

69. *Ibid.*, p. 195.

Que devient-il
entre les mains des partis
et des syndicats?

Rien

Que veut-il? la réalisation
de la société sans classe
par le pouvoir
des conseils ouvriers⁷⁰.

La dramatique millénariste veut l'imminence de la contiguïté des extrêmes. Parce que l'aliénation touche maintenant au fond de la misère, le salut ne peut être que prochain et total: «Ce sera maintenant ou jamais. (---) Jamais la corruption de l'humain n'a atteint un tel paroxysme. Jamais nous n'avons été si lointainement proches de l'homme total⁷¹.» Nous sommes donc dans les derniers temps. Mais il n'est pas possible d'en douter: «les mauvais jours finiront⁷².» Jusqu'ici, il est vrai, aucune révolution empirique n'a accompli la vérité idéale de la Révolution... : «Jamais, et pour cause, un affrontement absolu n'est arrivé à terme. La lutte finale n'a connu jusqu'à présent que de faux départs. Tout est à reprendre au début. La seule justification de l'histoire est de nous y aider⁷³.» Pourtant, il s'en est fallu de peu que Mai 68 réalise enfin cette espérance si longtemps nourrie. Dans le dernier numéro de *I.S.* (sept. 1969), Vaneigem, réaffirme sa croyance à la proximité historique de la vraie révolution prolétarienne: «L'imminence d'un bouleversement total, ressentie par tous, doit maintenant découvrir sa pratique: le passage à l'auto-gestion généralisée par l'instauration des conseils ouvriers⁷⁴.» Par son essence particulière, le prolétariat échappe aux vulgaires objections des «réalistes»: «toutes les revendications sont réalisables dans l'immédiat, mais par lui seul⁷⁵.»

Le dogme millénariste de Marx est repris dans une formulation légèrement nouvelle: «Les conseils ouvriers constituent un type nouveau d'organisation sociale par lequel le prolétariat met fin à la prolétarianisation de l'ensemble des hommes⁷⁶.» Sérieuse-

70. R. Viénet, *op. cit.*, p. 161.

71. Vaneigem, *Traité...*, p. 50, 224.

72. *I.S.*, 7/10 (titre des notes éditoriales).

73. Vaneigem, *Traité...*, p. 59.

74. *I.S.*, 12/74.

75. *Ibid.*, p. 75.

76. *I.S.*, 12/75.

ment — «que la gravité des temps excuse la gravité du ton»⁷⁷ — Vaneigem soutient qu'un tel «objectif» est en vue; il est «permis d'espérer la fin de toutes les dualités, la règne de la totalité, la fin du pouvoir de l'homme sur l'homme. (...) La chute du dernier bastion sacré sera la fin d'un monde ou la fin du monde»⁷⁸.

Le rédacteur du long article sur Mai 68, intitulé «le commencement d'une époque», va jusqu'à affirmer péremptoirement: «Si dans une seule grande usine entre le 16 et le 30 mai, une assemblée générale s'était constituée en *Conseil* détenant tous les pouvoirs de décision et d'exécution, chassant les bureaucrates, organisant son autodéfense et appelant les grévistes de toutes les entreprises à se mettre en liaison avec elle, ce dernier pas qualitatif franchi eût pu porter le mouvement tout de suite à la *lutte finale* dont il a tracé historiquement toutes les directives»⁷⁹.

Certes, l'analyse de ces folles journées contient plusieurs éléments de réalisme stratégique, notamment l'insistance sur la nécessité d'étendre le mouvement des occupations, mais elle comporte aussi des illusions monumentales liées à la confusion voulue de la fête et de la révolution, du poétique et du politique: «Les révolutions prolétariennes seront des *fêtes* ou ne seront pas, car la vie qu'elles annoncent sera elle-même créée sous le signe de la fête. Le *jeu* est la rationalité ultime de cette fête, vivre sans temps mort et jouir sans entraves sont les seules règles qu'il pourra reconnaître»⁸⁰. La perspective d'une guerre civile est envisagée comme «inévitabile», et «l'invasion étrangère» comme «fatale», mais il rétorque aussitôt qu'il n'est pas sûr que «la contre-révolution armée» remporterait l'épreuve de force... On en conviendra aisément: dans ce mélange de réalisme et d'utopisme, celui-ci dépasse de loin celui-là. Dans un État moderne, «la prise de la parole», l'échange de pavés et de grenades lacrymogènes, l'occupation des universités et des entreprises ne suffisent pas à déclencher une vraie révolution qui implique nécessairement une prise effective du pouvoir. C'est le propre du révolution-

77. Vaneigem, *Traité...*, p. 9.

78. *Ibid.*, p. 97-79.

79. *I.S.*, 12/12.

80. *De la misère en milieu étudiant*, considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel, et de quelques moyens d'y remédier, par des membres de l'Internationale situationniste et des étudiants de Strasbourg, A.F.Q.E.S., 1966; Paris, 1967; brochure reproduite in Viénet, *op. cit.*, p. 243.

narisme actuel de parler d'autant plus de *la* Révolution qu'elle est moins «faisable». L'ivresse idéologique du bouleversement total inspire et commente tout à la fois des «gestes» symboliques, des «manifestations» politiques, des «scénarios pour la révolution», des chefs vedettes, une suite discontinue de *happenings* confusément assimilés à la «répétition générale» de la révolution accoucheuse du Millénium. Dans cette politique esthétisée, matériau conducteur d'un néo-millénarisme, l'efficacité spécifique du verbe et du geste est d'autant mieux reconnue qu'elle agit au niveau culturel d'une révolution du désir. La pratique systématique du «détournement» et de «la guérilla dans les mass-média» constitue l'expression conséquente de ce nouveau front révolutionnaire. Le «détournement» consiste à inverser les valorisations induites par la publicité, les photos-romans, les bandes dessinées (de préférence américaines). Le texte original des phylactères est effacé pour être rempli d'un nouveau texte porteur d'un sens critique. Le message des affiches publicitaires dans le métro, par exemple, est démystifié par l'adjonction de remarques parodiques. On peut même pousser le canular jusqu'à attribuer à une autorité des propos ridicules ou dégradants de nature à faire éclater le mensonge des déclarations officielles⁸¹. Ces opérations visent à démasquer les pseudo-valeurs régnautes, le néant de la vie quotidienne; elles ne peuvent prétendre à des bouleversements définitifs, mais préparent le terrain sur le plan des consciences.

En quête d'une authentique praxis révolutionnaire, l'action des situationnistes s'est maintenue sur un terrain plus idéologique que proprement politique. L'opposition institutionnalisée (partis et syndicats), viciée dans son principe, ne vise pas une mutation qualitative mais une nouvelle gestion du *statu quo*: elle

81. Après les «accords» de Grenelle, les situationnistes affichèrent sur les murs de Paris:

«À TOUS LES TRAVAILLEURS

Mesdames,
Mesdemoiselles,
Messieurs,

«Nous vous avons consenti, en accord avec l'ensemble de vos syndicats, plusieurs dizaines, d'heures de congés payés supplémentaires et de substantielles augmentations de salaires.»

«À la veille des vacances d'été, nous vous suggérons donc de partir avec le Club Méditerranée et de ne plus vous préoccuper de «conseils ouvriers» et de «luttres de classes».

«Évitez même, s'il-vous-plaît, les occupations d'usines.

«Bien sincèrement,

Paris, le 7 juin 1968

Pour le C.N.P.F., le Président

P. HUVELIN»

(In R. Viénet, *op. cit.*, p. 191.)

sert déjà comme un mécanisme d'intégration des laissés pour compte de l'abondance.

La désaliénation ne peut venir que des éléments non intégrés, des parias en révolte. Les «blousons noirs» sont rangés dans cette catégorie, et en tant que tels les situationnistes se solidarisent avec cette jeune force sauvage. Dans leur numéro d'avril 1962, il s'agit pour eux de «*faire passer l'agressivité des blousons noirs sur le plan des idées*». Par eux-mêmes, en effet, ils ne peuvent surmonter la contradiction dans laquelle ils se trouvent: «Ils méprisent le travail *mais* ils acceptent les marchandises. Ils voudraient avoir tout ce que la publicité leur montre, tout de suite et sans qu'ils puissent payer⁸².» Les Provos, influencés à l'origine par les situationnistes⁸³, représentent la première forme du dépassement de l'expérience des «blousons noirs». Malheureusement, chez eux, «c'est le réformisme néo-artistique qui l'a emporté⁸⁴». Les étudiants américains à l'Ouest, les hooligans à l'Est incarnent d'une manière encore abstraite le refus d'un monde pourri.

Le scandale de Strasbourg, à la rentrée de 1966, dont les situationnistes furent les instigateurs a constitué la première articulation révolutionnaire de la classe humiliée: «Nous pouvons affirmer, sans grand risque de nous tromper, que l'étudiant en France est, après le policier et le prêtre, l'être le plus universellement méprisé⁸⁵.» Après s'être fait élire à la tête du bureau de l'Association des étudiants, un groupe d'étudiants radicaux contacte des membres de l'I.S. De ces rencontres sortira, en novembre, la fameuse brochure *De la misère en milieu étudiant*, imprimée et distribuée aux frais de l'Association. Du même souffle, le bureau annonce que son intention est tout simplement d'obtenir, en assemblée générale, la dissolution de l'Association. Si on ajoute à cela le discours inaugural du cybernéticien Abraham Moles, accueilli par une pluie de tomates, on devine le climat de scandale qui flotta sur l'université.

Hostiles aux «Staliniens» mêlés au «22 mars» lors de l'occupation administrative à Nanterre, les «enragés» quittèrent les

82. *De la misère en milieu étudiant*, déjà cité, p. 229.

83. Cf. E. Brau, *op. cit.*, chap. V.

84. *De la misère en milieu étudiant*, déjà cité, p. 230.

85. Ils ne tardent pas à s'expliquer dans le n° 11 de l'I.S.: «Nos buts et nos méthodes dans le scandale de Strasbourg».

occupants avec fracas. On les retrouve aux côtés des situationnistes qui passent à un engagement plus concret avec le comité d'occupation de la Sorbonne. Mais là encore, leur intransigeance quant aux rapports théorie-praxis leur valut d'être rapidement supplantés par des organisations plus énergiques et surtout plus politiques dans leurs manœuvres: Union nationale des étudiants de France (UNEF), Mouvement d'action universitaire (MAU), Jeunesse communiste révolutionnaire (JCR). Après leur départ, *«jamais plus il ne fut question de faire réélire chaque jour par l'assemblée ses délégués révocables⁸⁶»*.

Encore une fois la conviction millénariste de l'imminence d'une apocalypse révolutionnaire les porte à croire que la réalisation de «l'homme total» est désormais à portée de la main. Il suffit en somme de se prêter au jeu. «Le jeu devenant insurrectionnel provoquerait sans doute une réaction en chaîne, une onde de choc qualitative. (---) Il suffit d'une étincelle et d'une tactique adéquate. (---) Il suffit d'un coup d'épaule pour l'abattre, [le mur de l'aliénation], c'est au-delà seulement que tout commence. (. . .) Trois mille ans d'enténébrement ne résisteront pas à dix jours de violence révolutionnaire⁸⁷.»

La violence, surinvestie, apparaît alors comme le moyen passe-partout. Elle seule peut résoudre rapidement tous les problèmes sur lesquels butent depuis toujours les pesants calculs de la politique et télescoper le passage de t1 à t3: «Rien ne résiste à la créativité armée. (. . .) Nous ne voulons pas être des justiciers, mais des maîtres sans esclaves, retrouvant, par-delà la destruction de l'esclavage, une nouvelle innocence, une grâce de vivre. Il s'agit de détruire l'ennemi, non de le juger. Dans les villages libérés par sa colonne, Durruti rassemblait les paysans, leur demandait de désigner les fascistes et les fusillait sur-le-champ. La prochaine révolution refera le même chemin. Sereinement. Nous savons qu'il n'y aura plus personne pour nous juger, que les juges seront à jamais absents, parce qu'on les aura mangés⁸⁸.»

L'ambiguïté du mouvement se concentre dans cette fascination de la violence. Tantôt elle figure comme médiation efficace du combat anarchiste, tantôt elle est goûtée pour elle-même

86. *I.S.*, 12/23.

87. Vaneigem, *Traité* . . . , p. 251, 226, 282.

88. *Ibid.*, p. 272, 282.

comme une source inédite de plaisir: «Les jouissances permises peuvent-elles se comparer aux jouissances qui réunissent à des attraits bien plus piquants ceux, inappréciables, de la rupture des freins sociaux et du renversement de toutes les lois⁸⁹.»

Tantôt elle est investie d'une attente eschatologique, tantôt elle est maniée comme méthode de provocation démystificatrice ou vécue comme fonction cathartique. Elle sacrifie simultanément à Prométhée et à Dionysos.

Les situationnistes affectionnent manifestement les formules frappées qui claquent comme des coups de fouet et sont immédiatement disponibles comme slogans. L'une d'elles semble cristalliser toutes leurs croyances, si l'on en juge par leur zèle à la diffuser aux quatre coins du globe: Amsterdam, Prague, Tokyo, Moscou, Pékin: «Tremblez, bureaucrates. Le pouvoir international des conseils de travailleurs va bientôt vous balayer. L'humanité ne sera heureuse que le jour où le dernier bureaucrate aura été pendu avec les tripes du dernier capitaliste⁹⁰.»

Le culte de la violence se déploie avec d'autant plus d'assurance qu'il se considère totalement légitimé par la cohérence d'une «théorie» révolutionnaire que les tentations du pouvoir n'ont pas encore édulcorée. Telle est la source de leur intransigence critique et des vocations surdéterminées qu'ils confèrent à la violence dite révolutionnaire. Convaincus que le cours de l'histoire, autant que l'affirmation totale du désir, entraînent la société moderne vers la société sans classes, ils critiquent sans ménagement toutes les sociétés existantes. Aucune ne trouve grâce à leurs yeux. Il va de soi que les régimes fascistes, les démocraties libérales dites bourgeoises, le *Welfare State*, la social-démocratie, le socialisme «stalinistique», mais également l'auto-gestion yougoslave et la bureaucratie chinoise sont copieusement exécrés comme autant d'impostures. Toute positivité, par le fait même qu'elle actualise *un* possible, une forme sociale *déterminée*, brime la transcendance du désir, jamais satisfait de ses acquis, impatient de transgresser toute limite. La postulation utopique de l'avènement de la société sans classes constitue en fait le fondement non critique de leur critique universelle. Critiques

89. Viénet, *op. cit.*, p. 76.

90. Viénet, *op. cit.*, p. 275.

aigus dans leurs diagnostics des régimes existants, ils ne doutent pas de l'inéluctabilité de ce devoir-être abstrait. Le poids de la bourgeoisie «l'entraîne irrésistiblement vers la dernière convulsion. (...) La bourgeoisie assure un interrègne précaire et peu glorieux entre la hiérarchie sacrée des féodaux et l'ordre anarchique des futures sociétés sans classes⁹¹.» Que cette anticipation visionnaire de l'humanité future nie toute l'expérience des sociétés humaines n'ébranle aucunement la validité «théorique» de leur espérance. Qu'à côté et concurremment à cette philosophie de l'histoire, héritée du XIX^e siècle, l'*eschaton* de l'histoire ait pu être envisagé comme l'avènement d'une race de seigneurs ne trouble pas davantage leur attente. Que la représentation des sociétés probables, idéales ou simplement possibles, puisse varier à l'infini et qu'aucune de celles que les hommes ont imaginées ne se réalise, voire que l'inimaginable se produise parfois, ne semble leur venir à l'esprit. Que des générations entières soient sacrifiées sur l'autel de tâches infinies au profit de quelques-uns, trop vertueux ou franchement cyniques, ne leur paraît pas un phénomène digne de leur réflexion.

La charge polémique à l'égard des «révolutionnaires» au pouvoir et l'exaltation de «moments» révolutionnaires ponctuels et sans suite — «une dizaine, au moins, de moments révolutionnaires d'une extrême importance historique⁹²» — ne suscitent pas chez eux un examen critique des fins et des moyens de la révolution de leurs rêves. Déçus par l'embourgeoisement des masses et l'émergence d'une «nouvelle classe dirigeante» partout où des révolutions ont été faites au nom du prolétariat, ils invoquent une «troisième force», un «nouveau prolétariat» dont il est dit qu'il «tend à englober à peu près tout le monde», un «Front contre le travail forcé» dans lequel se trouvent réunis tous ceux qui résistent à la récupération par le pouvoir⁹³.

Au lieu de virer à un scepticisme paralysant, leur lucidité à l'égard de l'empirie s'évade dans l'adoration des fins ultimes. Pourtant, ils rêvent comme le jeune Marx d'une critique radicale qui se dépasserait dans une action efficace: «Sans la critique des armes, les armes de la critique sont les armes du suicide. Quand

91. R. Vaneigem, *op. cit.*, p. 127, 74.

92. *I.S.*, 12/13.

93. *I.S.*, 7/43; 8/42.

ils ne tombent pas dans le désespoir du terrorisme ou dans la misère de la contestation, bon nombre de prolétaires deviennent des voyeurs de la classe ouvrière, les spectateurs de leur propre efficacité différée⁹⁴.» La violence de la critique aspire à s'achever dans un combat effectif, une lutte à finir avec «le vieux monde», une violence libératrice. Cependant, ils refusent du même souffle le recours à la violence des authentiques révolutionnaires, c'est-à-dire à la violence médiatisée par une organisation et une stratégie précises de la prise du pouvoir. Pour s'en tenir à notre siècle, Lénine et Mao ont compris et montré en actes la rigueur du combat révolutionnaire réel. Comme s'il fallait en faire la preuve à nouveau, la spontanéité en ce domaine ne mène à rien. Marcuse lui-même en convient maintenant et se retrouve pour une fois dans le camp des «réalistes»: «On ne pourra éternellement se passer d'organisation et de discipline. Comme l'a dit Engels, une révolution est la chose la plus autoritaire qui soit⁹⁵.» Or les situationnistes se rangent dans la lignée franchement millénariste de la grève générale⁹⁶. Contre l'encadrement des syndicats, ils exaltent «la grève sauvage» et voient dans «la grève générale sauvage» de Mai 68 les prémices d'une révolution anti-autoritaire. Il est vrai que cette «révolution» pure, non déformée, a été, elle aussi, différée...⁹⁷ L'action spontanée du prolétariat autonome, ils la voudraient immédiatement efficace; ils voudraient que les gestes désespérés des anarchistes relèvent en même temps d'une stratégie savante: «Il faut changer en espoir le désespoir des terroristes anarchistes; corriger dans le sens d'une stratégie moderne leur tactique de guerrier médiéval⁹⁸.» Mais là encore l'accent est mis sur des dispositions subjectives, l'audace et l'énergie de la volonté: «Que se rencontrent dix hommes résolus à la violence fulgurante plutôt qu'à la longue agonie de la survie, aussitôt finit le désespoir et commence la tactique⁹⁹.» Ils imaginent des «individus agissant pour leur compte, se fédérant occasionnellement en commandos de sabotage (neutralisation des réseaux répressifs, occupation de la radio, etc.), intervenant où et

94. Vaneigem, *Traité*..., p. 290.

95. Dans une discussion avec Hans Magnus Enzensberger, *Actuel* n° 15, décembre 1971, reproduit in *C'est demain la veille*, p. 67, Seuil, 1973.

96. Voir Mühlmann, *op. cit.*, p. 193, 320; H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy, 1973, p. 51ss.

97. *I.S.*, 7/15; Viénet, *op. cit.*, chap. V.

98. Vaneigem, *Traité*..., p. 206.

99. *Ibid.*, p. 26.

quand l'opportunité leur offre des garanties d'efficacité tactique et stratégique, n'ayant d'autre souci que de jouir sans réserve et *inséparablement* d'attiser partout les étincelles de la guérilla ouvrière, le feu négatif et positif qui venu de la base du prolétariat est aussi la seule base de liquidation du prolétariat et de la société de classes¹⁰⁰.» Cette liaison insistante entre une éthique hédoniste et une politique anarchiste volontariste nous mène au coeur du syncrétisme idéologique des situationnistes. D'un côté, un appétit libertaire de jouissance totale et immédiate, de l'autre, une résolution abstraite d'efficacité concrète. Bien plus, cette bipolarité s'évanouit finalement dans l'identification pure et simple du premier au deuxième terme: «Le déchaînement du plaisir sans restriction est la voie la plus sûre vers la révolution de la vie quotidienne, vers la construction de l'homme total¹⁰¹.» La lutte historique se confond avec la fantaisie fouriériste: «Quiconque ne découvre pas dans la révolution la passion pivotale qui permet toutes les autres n'a que les ombres du plaisir¹⁰².» Cette disproportion entre la fin et l'indigence des moyens, entre une finalité eschatologique qui transcende la praxis révolutionnaire elle-même et une négation révolutionnariste¹⁰³ de la stratégie politique, cette disproportion est typique de la mentalité millénariste. Le saut qualitatif du néant à la totalité n'est pas conçu comme l'oeuvre d'une action méthodique, mais comme une explosion apocalyptique: «Il s'agit de hâter la fin d'un monde, le *désastre où les situationnistes reconnaîtront les leurs*. (---) *Nous n'organisons que le détonateur*: l'explosion libre devra nous échapper à jamais, et échapper à quelque autre contrôle que ce soit¹⁰⁴.» Le léninisme est l'anti-modèle. S'il faut chercher un maître, il faut plutôt le voir comme une sorte d'archange exterminateur exécutant sommairement les ennemis: «L'image-pilote serait la colonne Durutti passant de ville en village, liquidant les éléments bourgeois et laissant aux travailleurs le soin de s'organiser¹⁰⁵.» La régénération totale de l'homme exige d'abord une épuration générale, «un point zéro où tout peut vraiment commencer¹⁰⁶».

100. *Ibid.*, p. 291.

101. *Ibid.*, p. 125.

102. *Ibid.*, p. 292.

103. Voir, là-dessus, le précieux article de J. Freund, «Le révolutionnarisme», *Res Publica*, n° 3, 1969.

104. *I.S.*, 7/12, 27; 8/28. Souligné dans le texte.

105. *I.S.*, 8/47.

106. Vancigem, *Traité*..., p. 80, 123.

Les situationnistes ne prévoient pas de médiations institutionnelles de conciliation, sinon des volontés, du moins des conduites, pour la simple raison qu'une fois «le vieux monde» détruit, il ne devrait plus y avoir de conditions objectives à l'antagonisme des désirs. Bien que Vaneigem reconnaisse en passant que «ce qui produit le bien général est toujours terrible¹⁰⁷», toute sa mythologie politique présuppose une sorte d'harmonie préétablie et spontanée entre les monades individuelles, une attraction passionnée entre les atomes de l'unité universelle dès lors que sont levés les obstacles «historiques» à l'expansion naturelle du désir. Au vague du chemin concret de la libération s'ajoute le refus *utopiste* de décrire la destination, la réalisation de l'art et de la philosophie: «Les situationnistes n'arrivent donc pas face au monde avec un nouveau type de société: voici l'organisation idéale, à genoux! Ils montrent seulement en combattant pour eux-mêmes, et avec la plus haute conscience de ce combat, pourquoi les gens se battent vraiment, et pourquoi la conscience d'une telle bataille doit être acquise¹⁰⁸.» Mais en les entraînant de l'écriture et du scandale provocateur à l'occupation de la Sorbonne et des usines, Mai 68 a forcé l'I.S. à mettre sur pied un minimum d'organisation, le *Conseil pour le maintien des occupations* (CMDO). C'est ainsi que la pression des circonstances les amène rapidement à une différenciation interne de l'institution; le Conseil comprend trois commissions: la Commission de l'Imprimerie, la Commission des Liaisons, la Commission des Fournitures. Viénet convient que le CMDO souffrait d'un relent de «démocratie soviétique» et ne pouvait prétendre devenir une organisation conseilliste permanente. Cependant, l'expérience comporte des aspects positifs que n'aurait sans doute pas désavoués Rousseau: «Le C.M.D.O., pendant toute son existence, réussit une expérience de démocratie directe, garantie par une participation égale de tous au débats, aux décisions et à l'exécution. Il était essentiellement une assemblée générale ininterrompue, délibérant jour et nuit. Aucune fraction, aucune réunion particulière n'existèrent jamais à côté du débat commun¹⁰⁹.» Malgré le ton péremptoire de l'affirmation, il est permis de garder un certain scepticisme quant à la perfection et à la viabilité du

107. *Ibid.*, p. 30.

108. *Ibid.*, p. 287.

109. A. Viénet, *op. cit.*, p. 168.

Conseil, comme sa disparition rapide le suggère. Le petit «groupe en fusion», réchauffé par un «moment révolutionnaire», peut difficilement conserver sa cohésion au fil des jours et encore moins communiquer sa loi à la société globale. Bien plus, la crise peut aussi bien être l'occasion de divisions mortelles. Dans son *Toast aux ouvriers révolutionnaires* (octobre 1972), Vaneigem l'avoue pudiquement: «En ne disposant que de l'exclusion et de la rupture pour empêcher l'incessante reproduction du monde dominant dans le groupe, l'I.S. a montré ses limites et démontré son incapacité d'harmoniser les accords et les discords intersubjectifs-¹¹⁰.» Ceux par qui «l'homme total» devait arriver n'ont pas su s'accorder entre eux sur le sens et les voies concrètes de sa réalisation... La secte s'est elle-même divisée.

Après avoir montré quelque répugnance de principe contre le «perfectionnisme idéaliste» des constructions utopiques classiques, l'I.S. avait cependant formulé en août 1961 l'idée d'une «ville thérapeutique de jeu», une «micro-ville expérimentale, dans une île inhabitée proche des côtes méridionales de l'Italie¹¹¹». En réalité, ils retournaient par ce biais dans l'ornière des lieux communs du genre. Comme l'a démontré H. Freyer, cette récurrence de la catégorie de l'insularité définit le phototropisme archétypique de l'imagination utopique. Après l'expérience vécue au CMDO, Vaneigem renoue avec cette pointe utopisante dans son *Avis aux civilisés relativement à l'autogestion généralisée* (septembre 1969)¹¹². Le fantasme de l'île n'est pas expressément repris, mais l'idée d'un ilot social, «d'un petit groupe expérimental, quasi alchimique, où s'amorce la réalisation de l'homme total¹¹³» n'a cessé de hanter l'imaginaire situationniste. Avec cet *Avis*, l'inflexion de l'utopisme à la détermination *utopique* se réclamant explicitement de Fourier est frappante; il marque un aboutissement inattendu après le refus de «l'organisation idéale» relevé dans le *Traité*, mais demeure conforme à l'affinité sociologique des millénarismes et des utopies. Le projet autogestionnaire en vient donc à l'esquisse utopique des «précisions» institutionnelles.

110. Vaneigem, *Traité*..., p. 289.

111. *I.S.*, 6/40.

112. *I.S.*, 12/74-79.

113. *I.S.*, 8/47.

Au-delà de la destruction de l'État et de la «la plaisanterie du Soviet Suprême», tout est mis en oeuvre pour court-circuiter toute résurgence du monde ancien. Bien entendu, «l'assemblée générale est seule souveraine», mais cette proclamation de principe n'empêche pas de prévoir des conseils locaux, urbains, régionaux, internationaux. De plus, l'assemblée devrait élire et contrôler une section d'équipement, une section d'informatique, une section de coordination, une section d'autodéfense. Il semble évident que le consensus provenant de l'adhésion spontanée des volontaires puisse se maintenir sans contrainte par un recours massif aux techniques modernes de télécommunications. Les conflits ne pourraient venir, semble-t-il, que des retours offensifs des forces hostiles du monde extérieur; il reviendrait alors à la section d'autodéfense de protéger l'existence des «zones libérées». Au règne de la marchandise succéderait une économie d'un nouveau type comportant trois catégories: des secteurs prioritaires («l'équipement matériel nécessaire à la transformation permanente des conditions historiques»); des secteurs de reconversion; des secteurs parasitaires destinés à la suppression pure et simple: ceux qui y travaillent actuellement ne devraient pas rechigner à se reconverter dans les secteurs prioritaires, 3 ou 4 heures par semaine. Quant à la taille des conseils locaux, elle devrait se limiter à une échelle restreinte: 8,000 à 10,000 personnes.



Consciente du cours irréversible et imprévisible de l'histoire et parfois des conséquences tragiques de nos choix, la sagesse grecque nous a enseigné la prudence et l'acceptation de la nécessité. Dans cette tradition, la démesure a été la faute par excellence. Entre les excès et les insuffisances, une éthique de la mesure s'est efforcé de faire cheminer l'homme au milieu de la route sans tracé des possibles. Étant donné la pauvreté des moyens, la logique de la situation a incliné à la poursuite de buts modestes.

C'est le judéo-christianisme qui a imposé le sens d'une histoire tendue vers sa fin comme vers son accomplissement. Avec le livre de Daniel, l'apocalyptique juive rompt avec l'espérance vétéro-testamentaire d'un bonheur intramondain pour le peuple élu et introduit la notion d'un salut pour tous au-delà de la mort,

chacun selon ses oeuvres. En ramenant sur terre cette conception téléologique et unitaire de l'histoire, l'*Aufklärung* amène l'idée séculière d'un progrès humain lié au progrès des arts et des sciences. Avec Marx l'idée d'un salut universel n'est pas abandonnée, mais c'est la violence d'une classe déclarée universelle qui doit le réaliser dans l'en-deça de notre histoire. À travers Hess et Weitling, Marx renoue avec le fonds religieux de ses origines et réactive le thème prophétique de la prédestination sotériologique non d'un peuple, mais d'une classe sociale. Trop compromis avec les pesanteurs de l'histoire concrète, les marxistes pérennisent leur rôle de tuteurs du prolétariat et dénoncent les « gesticulations gauchistes. ».

C'est dans ce contexte que les situationnistes en appellent à un « nouveau prolétariat » non encore assoupi par l'embourgeoisement et dont la misère psychique, l'*ennui*, le rend disponible pour l'aventure. Vaneigem diagnostique : « Une égale carence frappe les civilisations non industrielles, où l'on meurt encore de faim, et les civilisations automatisées, où l'on meurt déjà d'ennui¹¹⁴. » À partir de cette constatation, il est possible d'entrevoir un horizon bouché, l'homme du métro-boulot-dodo s'abandonnant à sa torpeur. Alors, « l'ennui est contre-révolutionnaire¹¹⁵ ». Mais on peut aussi espérer le sursaut de la révolte : « Nous ne voulons pas d'un monde où la garantie de ne pas mourir de faim s'échange contre le risque de mourir d'ennui¹¹⁶. » De proche en proche, le refus individuel peut déboucher sur une « agitation qualitative » : « De l'ennui peut naître à chaque instant l'irrésistible refus de l'uniformité. Les événements de Watts, de Stockholm et d'Amsterdam ont montré de quel prétexte infime pouvait jaillir le trouble salutaire. Quelle quantité de mensonges réitérés un seul geste de poésie révolutionnaire n'est-il pas capable d'anéantir ? » Seule l'intransigeance de la foi qui soulève les montagnes peut provoquer la révolution, la « lutte finale ». Malheureusement, « très tôt, les grandes idéologies lâchent la foi pour le nombre¹¹⁷ ». C'est cette pointe *millénariste-utopique* que les situationnistes retournent contre les « ancêtres », récupérés par les douceurs soporifiques de la société de consommation ou la griserie du pouvoir. L'eschatolo-

114. Vaneigem, *Traité*..., p. 82.

115. *I.S.*, 7/16.

116. Vaneigem, *op. cit.*, p. 8.

117. *Ibid.*, p. 90-91.

gie de l'*homme total* ranime la flamme cachée du jeune Marx et, au-delà, l'utopisme du «génial Fourier¹¹⁸».

Mais en même temps qu'ils nourrissent la fièvre des sociétés chaudes de l'Occident moderne, ils aspirent au bonheur immédiat des sociétés froides. Impatients de faire l'histoire, d'accélérer son rythme dialectique, voire de l'achever, ils n'en éprouvent pas moins l'attrait d'un dionysisme mieux accordé au tempérament de la jeunesse. Le primitivisme obsède les sociétés surdéveloppées comme les réussites de la technique fascine «les damnés de la terre». Dieu mort, déçus et las du vacarme stérile de l'Histoire, le mythe de la vie intense fournit une alternative à la tentation du Rien. C'est sur ce second pôle que s'articule l'*éthos esthético-érotique* des situationnistes. Dans un monde dominé par le calcul et la rationalité instrumentale, la dépense excessive de la fête sauvage procure une inversion compensatrice des contraintes de la vie quotidienne. La libération ne peut être totale si elle n'entraîne dans son mouvement l'exaltation permanente du désir et des sens. La lutte historique se trahit elle-même si elle entretient en son sein la volonté de puissance des chefs, le sacrifice des militants et la servilité d'une masse apathique. Divorcé de la joie de vivre, le désir de la révolution installe en fait le double idéologiquement opposé de la société établie, une contre-société qui combat aussi bien les partisans authentiquement révolutionnaires de l'anti-société... Seul l'esprit ludique vivifie à leurs yeux la pratique révolutionnaire et peut la mener à une communauté festive. La vie est assez généreuse pour ne pas s'épuiser dans l'utile, l'efficace, le rentable, le productif. Cet hédonisme libertaire est tellement fondamental qu'il finit parfois par absorber complètement le premier pôle de leur pensée. La stratégie disparaît alors au profit d'un activisme spontanéiste goûté pour lui-même comme un jeu particulièrement piquant. L'intensité du vécu subjectif l'emporte sur la recherche délibérée de résultats précis à l'intérieur d'un plan cohérent. Bien plus, c'est la joie communicative d'une vie passionnée qui créera la communauté nouvelle. Avec une stupéfiante naïveté, le *Traité* demande: «Comment va se créer la nouvelle collectivité révolutionnaire?» et répond aussitôt: «Par une explosion en chaîne, de subjectivité à subjectivité¹¹⁹.» L'esthétique

118. *Ibid.*, p. 197.

119. *Ibid.*, p. 170.

elle-même, en tant que recherche formelle de la beauté, doit «dépérir» dans le pur jouir sensible . . . Pris à sa pointe extrême, l'art de notre temps ne se contente pas de dire la subjectivité dans des oeuvres «informelles», il dissout la notion même d'oeuvre d'art et fracasse «la Forme, la vieille entremetteuse du pouvoir-¹²⁰». La totale liberté du moi créateur doit être transposée de l'esthétique moderniste à la nouvelle politique révolutionnaire: «Renverser la perspective, c'est cesser de voir avec les yeux de la communauté, de l'idéologie, de la famille, des autres. C'est se saisir soi-même solidement, se choisir comme point de départ et comme centre. Tout fonder sur la subjectivité et suivre sa volonté subjective d'être tout¹²¹.» C'est ce subjectivisme radical qu'Artaud a su, seul, maintenir contre ses compagnons trop pressés de se mettre au service d'une révolution qui n'en était déjà plus une: «Artaud a mille fois raison de s'en prendre à l'incapacité du mouvement surréaliste de fonder sa cohérence révolutionnaire sur ce qu'il contenait de plus riche, le primat de la subjectivité. Mais, sitôt consommée la rupture avec le surréalisme, on le voit s'égarer dans le délire solipsiste et dans la pensée magique. Réaliser la volonté subjective en transformant le monde, il n'en est plus question¹²².» Ainsi donc la révolution a encore une fois dérapé . . . Résolue à faire l'*histoire* jusqu'au bout, jusqu'à la révolution totale, sans rien sacrifier de la *vie*, l'I.S. ne cesse de critiquer la particularité des projets et des entreprises en recourant à des philosophies contradictoires qu'elle veut complémentaires — un fouriérisme converti à la violence révolutionnaire, un nietzschéisme délesté du principe hiérarchique, un marxisme «érotisé», libertaire, un suréalisme transformant la matière sociale, etc. Comme si la liberté totale, l'égalité absolue, le bonheur complet, la Justice, l'Amour devaient nécessairement se confondre dans la plénitude parfaite de l'*homme total*. Comme si l'alchimie verbale garantissait la compossibilité de toutes les valeurs et l'illimitation de toute objectivation finie.

Grâce à cette confusion élective des catégories esthétiques et politiques, le gauchisme situationniste a lancé sur le supermarché spirituel un nouvel élément pour satisfaire le «besoin religieux»

120. *Ibid.*, p. 100.

121. *Ibid.*, p. 174.

122. *Ibid.*, p. 280.

de la Totalité dans une société riche en moyens mais pauvre en finalités partagées. Il est compréhensible que l'élément critique de la société, la classe culturelle et spécialement «les littéraires», habiles à exprimer leurs aspirations et leurs frustrations, développent réactivement des espérances à la mesure de leur «misère.» C'est ainsi qu'Ellul perçoit dans l'engouement actuel pour l'Utopie «le *negro spiritual* des intellectuels de l'Occident moderne¹²³». La fabulation révolutionnariste devient d'autant plus proliférante qu'une authentique révolution s'éloigne davantage de leurs possibilités. Comme l'avait déjà vu Tocqueville au siècle dernier, la majorité des régimes démocratiques se montre socialement hargneuse et revendicatrice mais peu disposée aux grands élans révolutionnaires. Les sociologues qui n'ont pas été éblouis par Mai 68 en conviennent aisément: le fantasme de la révolution qui hante l'ultra-gauche est une illusion¹²⁴.

Au-delà de l'analyse sociologique de la conjoncture actuelle, l'illusion du millénium ressortit à une philosophie critique de la religion. On l'aura compris, au-delà de l'extraordinaire variété de ses figures, le millénarisme peut être défini dans la perspective de Kant comme une excentricité de la religion, une religion hors des limites de la raison, une déraison de l'espérance. De même que le pouvoir n'est pas de soi mauvais bien qu'il apparaisse souvent dans notre expérience sous l'aspect terrible de la tyrannie, de même l'espérance de la totalisation du bien rivé au coeur de l'homme, l'aspiration au Souverain Bien, fournit parfois le support légitime d'un excès de religion. Dans cette optique la religion ne saurait être assimilée à une simple sacralisation du devoir, elle embrasse dans sa visée raisonnable l'intégralité du bien et par conséquent non seulement la vertu, mais le bonheur. Le désir indéterminé du bonheur ne peut constituer le fondement de la moralité, car il n'est par lui-même qu'un idéal de l'imagination, et non une idée de la raison. La raison pratique a dû éliminer le bonheur de sa sphère propre pour atteindre une notion pure de la

123. J. Ellul, *Les nouveaux possédés*, Fayard, 1973, p. 150.

124. Pour se limiter aux analyses d'auteurs français mentionnons parmi les plus connus:

R. Aron, *La révolution introuvable*, Fayard, 1968;

G. Martinet, *La conquête des pouvoirs*, Seuil, 1968;

J. Ellul, *Autopsie de la révolution et De la Révolution aux révoltes*, Calmann-Lévy, 1969 et 1972.

J. Duverger, *Janus*, Fayard, 1972.

morale. La philosophie de la religion le réintègre dans l'empire de la raison pour que l'objet de la volonté soit total. Ce que la raison pratique demande, écrit Ricoeur dans une étude remarquable, «c'est que le bonheur s'ajoute à la moralité; elle demande ainsi d'ajouter à l'objet de sa visée, pour qu'il soit entier, ce qu'elle a exclu de son principe, pour qu'il soit pur¹²⁵». Ainsi, cette exigence de totalité ou d'accomplissement n'est pas immédiatement proscrite comme pathologie du désir; encore faut-il qu'elle demeure dans les limites de son statut d'*idée*. L'espérance du Souverain Bien est sensée, mais elle ne peut que se mouvoir dans l'horizon ultime et inaccessible de la volonté. De ce que l'horizon recule en même temps que le marcheur on ne doit pas conclure que l'idée de souverain bien n'est qu'une douce et vaine chimère, mais qu'elle apporte une orientation pleine de sens à l'action pourvu qu'on ne se mette pas en frais de la réaliser ici et maintenant. L'intention toujours ouverte d'achèvement et de réconciliation des contraires est saine et raisonnable; le mal surgit lorsqu'on prétend remplir dans l'expérience particulière, et par conséquent d'une manière prématurée, une synthèse qui n'est susceptible que d'approximations indéfinies. L'idée de souverain bien ouvre un espace illimité mais idéal qui ne saurait se refermer sur aucun projet empirique sans commettre une sorte de «fraude dans l'oeuvre de totalisation¹²⁶». La liaison du bonheur et de la vertu n'est pas en notre pouvoir, elle est transcendante.

Avec une rigueur systématique exemplaire, Kant débusque l'insidieuse tentation totalitaire non seulement au plan de l'action, mais d'abord au plan de la connaissance. Tel est le sens de la critique de l'illusion transcendantale: nul discours ne peut se hisser jusqu'au savoir absolu. Le savoir total définit l'idée même du savant, mais elle est une tâche infinie. De la même manière, l'idée d'une réalisation totale des requêtes de la raison pratique excède les ressources d'un esprit fini et d'une liberté affectée par «le mal radical». On ne peut pas ne pas espérer au moins confusément la totalité, mais elle ne peut être qu'espérée; elle ne peut être ni connue ni effectuée. Quiconque prétend le contraire ne peut être qu'un imposteur et l'instigateur d'une nouvelle tyrannie. La

125. P. Ricoeur, «Approche philosophique du concept de liberté religieuse», in *L'herméneutique de la liberté religieuse*, Aubier, 1968, p. 227.

126. *Ibid.*, p. 233.

visée de la totalité bascule dans le totalitarisme dès lors qu'un pouvoir spirituel et/ou temporel s'avise de la réaliser dans les circonstances toujours particulières de notre histoire. La religion vire alors à l'exaltation ou à la folie religieuse qu'une longue suite de philosophes depuis Locke, Leibniz, Bayle, Spinoza, Shaftesbury, Addison, Voltaire, Diderot, Hume n'ont cessé de stigmatiser sous le nom d'enthousiasme, de fanatisme, d'intolérance et que Kant appelle la *Schwärmerei*. Le prophète ivre de Dieu ou de la Fête-Révolution (peu importe le terme de la référence)¹²⁷, qui trouve un milieu favorable à sa prédication et réussit à communiquer sa certitude enfiévrée à un groupe, enclenche un mouvement millénariste. Or, quoi qu'il fasse, qu'il soit violent ou non violent dans ses méthodes, il n'arrivera jamais à créer un homme nouveau, un homme total. Plus souvent qu'autrement la violence tentera de forcer la distance qui le sépare du «règne des fins». Mais, du moment que le leader refuse la violence, il n'est pas dit que ses disciples soient disposés à s'en abstenir longtemps. L'exemple des massacres de 1947 en Inde nous force à nous interroger à ce sujet.

Il pourra peut-être fonder une nouvelle unité politique et/ou religieuse, mais sa carrière historique sera généralement éphémère sous la forme qu'il avait entrevue au départ. À l'effervescence de la fondation succède une phase de consolidation et d'organisation en vue de la durée. Or les vertus nécessaires pour la phase d'assaut ne sont pas nécessairement celles qui garantissent la régularité et la stabilité des institutions issues de l'esprit révolutionnaire; elles en sont bien plutôt la menace permanente. En effet, ou bien l'intransigeance de l'esprit révolutionnaire se conserve et renverse sans cesse toute positivité qui prétend exprimer la pureté de l'idée originelle, ou bien les politiques éliminent les doctrinaires (il n'est pas rare que l'élimination soit physique) et établissent un État ou une Église solide mais qui ne réalise que fort partiellement la révolution rêvée... Tel est le dilemme de toute révolution auquel nul n'a jamais échappé. C'est pourquoi les révolutions qui ont «réussi» suscitent périodiquement après elles de nouveaux prophètes qui se lèvent pour dénoncer «la

127. «De même que Dieu constituait le point de référence de la société unitaire passée, de même nous nous préparons à fournir à une société unitaire maintenant possible son point de référence central.» (R. Vaneigem, *I.S.*, 8/47.)

révolution trahie» et auxquels le pouvoir répond parfois par un coup de piolet dans le crâne . . . Le doux rêve du millénium n'a jamais été réalisé et ne le sera jamais non parce qu'une mauvaise fortune poursuit leurs auteurs, mais parce que le règne des fins est, par sa nature même, un projet impossible, contradictoire. «L'espoir eschatologique d'une conciliation possible entre toutes les valeurs semble utopique, non seulement parce qu'une idée ne s'accomplit jamais dans sa pureté théorique, mais aussi parce que ces fins ne s'harmonisent pas conceptuellement¹²⁸.» Le «polythéisme des valeurs» ajourne *sine die* le «règne des fins». Le but spécifique du politique ne consiste pas dans la régénération de l'humanité mais dans sa conservation, c'est-à-dire dans la paix. La politique concrète réalise ce *but* par la réalisation d'*objectifs* et la mise en oeuvres de *moyens* chaque fois limités. Il n'existe pas de moyen passe-partout.

La catégorie du tout-tout-de-suite qui est au coeur du situationnisme est doublement anti-politique: par sa finalité transcendante, par son refus des médiations concrètes. Faut-il que l'appétit de croire soit profondément ancré en l'homme pour qu'il espère l'impossible plutôt que de sombrer dans le désespoir! Faut-il que le besoin d'espérer des temps meilleurs soit lié à la respiration humaine pour qu'en temps de crise la distinction entre la magie et la politique soit malaisée à établir!

Département de philosophie
Université de Montréal

128. J. Freund, «Justice et égalité», in *Les études philosophiques*, avril-juin, 1973, p. 176. Du même auteur, voir aussi «Les politiques du salut», in *Le point théologique*, n° 10; «La détresse du politique», in *Res Publica*, n° 3, 1972; «La violence des suralimentés», in *Zeitschrift Für Politik*, t. 19, cahier 3, Munich, 1972. Toute étude critique de l'impasse du prophétisme révolutionnaire ne peut ignorer aujourd'hui l'apport systématique de son grand livre, *L'essence du politique*, Sirey, 1965.

Théories et pratiques de la désaliénation

René Pellerin

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203149ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203149ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pellerin, R. (1981). Théories et pratiques de la désaliénation. *Philosophiques*, 8 (1), 49–74. <https://doi.org/10.7202/203149ar>

THÉORIES ET PRATIQUES DE LA DÉSALIÉNATION

par René Pellerin

Mon projet ici en est un de désillusion. Il ne s'agit pas de paralyser les entreprises auxquelles donne lieu l'aliénation, mais de les situer dans leur contexte, de déterminer leurs limites et de préciser leur statut propre par rapport à leur objet. Diverses prétentions sont dissimulées mais très opérantes dans ces entreprises, qu'elles soient théoriques ou pratiques. Ces prétentions reposent sur des justifications ou des décisions dont les fondements nous sont apparus éminemment «flottants» et imprécis. Des ambitions factuellement constatées et des convictions sur lesquelles les initiateurs de théorisation ou de transformation sociopolitique n'ont pas de prise sont à l'oeuvre, mais sont presque systématiquement rejetées en dehors de la problématique de l'aliénation. Il s'agira ici de mettre au clair la position qui est implicitement privilégiée par les intervenants dans cette problématique.

Les entreprises de théorisation ou de thérapie de l'aliénation sont-elles incluses dans ce qu'elles prétendent atteindre comme de l'extérieur? L'aliénation est souvent l'occasion de réactions émotionnelles intempestives liées au scandale de la souffrance et de l'injustice, et ces réactions sont associées à un discours de justification qui fait appel à des «évidences» morales et à des impératifs catégoriques rien moins que dogmatiques. En critiquant ces évidences et ces appels au «sens moral», nous ne voulons pas réfuter la valeur des entreprises de désaliénation ou des entreprises de théorisation, mais plus modestement localiser les insuffisances de leur justification et les lacunes de leur argumentation. La valorisation qui est à l'oeuvre dans ces entreprises constitue davantage un *fait* de conscience qu'une justification qui serait finale.

On peut en effet se demander, malgré la stupéfaction que cela peut provoquer, *pourquoi* faut-il ultimement faire ce qui nous apparaît de fait comme devant être fait ou valant la peine d'être fait, et quelle part ma liberté joue-t-elle dans la décision d'intervenir en faveur d'une valeur qui s'impose à moi malgré moi?

Je n'ai pas essayé de répondre ici à cette question, mais plutôt de montrer les conséquences en quelque sorte «humiliantes» de l'absence de réponse à ces questions lorsque des interventions théoriques ou pratiques ont tout de même lieu et lorsqu'elles sont présentées ou supposées justifiées «par elles-mêmes». Les théoriciens et les praticiens dans la «cause» de l'aliénation pourraient bien être en train de révéler leur propre aliénation lorsqu'ils interviennent plutôt que de la dépasser ou de la «régler».

Nous analyserons d'abord comment il y a visée de valeur dans la démarche théorique et dans la démarche pratique. Nous examinerons ensuite les difficultés et les impasses dans lesquelles se sont enlisés ceux qui ont essayé de fonder leurs interventions et ceux qui prétendent pouvoir «réussir» à désaliéner les autres sans s'être assurés de leur propre désaliénation. Nous proposerons enfin la question de la possibilité d'une intervention authentiquement désaliénante et nous suggérerons une voie de recherche qui nous mènerait à la découverte des conditions d'efficacité d'une telle intervention¹.

1. IL Y A UNE VISÉE THÉORIQUE

L'examen, même superficiel, de la littérature scientifique, philosophique et politique concernant l'aliénation révèle deux directions qui sont la marque de la plupart des sciences humaines: la direction, ou mieux peut-être l'insistance, explicative ou théorique, et l'insistance performative ou pratique. Il ne s'agit pas d'une dichotomie où l'on pourrait séparer totalement l'une de ces insistances de l'autre, mais bien plutôt d'une ambivalence marquée par l'une plus que l'autre. Marx, Freud, Nietzsche et les sociologues de la connaissance depuis K. Mannheim ont bien montré l'impossibilité d'isoler, sauf abstraitement, la production intellectuelle de la situation concrète, sociale en particulier, des

1. Ce texte est une version remaniée et considérablement augmentée d'une communication présentée au congrès de l'Association canadienne de philosophie, tenu à l'UQAM en juin 1980.

producteurs. Ceci cependant n'exclut pas une dualité; au contraire, celle-ci est reconnue dans le projet même d'une mise en relation d'interdépendance. Dans les pratiques théoriques et/ou pratiques s'exprimeront des «tendances» qui permettront de distinguer, pour la question de l'aliénation, une «science» de l'aliénation d'une «morale» de la désaliénation.

La distinction ne concerne pas ici le contenu des deux perspectives, mais plutôt leur orientation sur des valeurs différentes: la connaissance objective, d'une part, et la promotion de situations ou d'expériences existentiellement positives, d'autre part. Ces valeurs incluent à la fois la démarche et le produit qui «devrait» en résulter. Ce sont donc des valeurs qui sont différemment privilégiées dans chacune des perspectives, et non pas une neutralité «sans valeur» dans la démarche théorique et des valeurs «réservées» dans la démarche pratique. Dans la mesure où se présente, pour un individu ou pour un groupe de théoriciens et de praticiens, une option à prendre «en faveur» de l'explication théorique et objective ou «en faveur» d'un engagement réformateur ou correctif de situations «jugées» moralement ou politiquement, il y a bien là une visée de valeurs. Le choix qui donne priorité à la constatation puis à l'analyse empirique et finalement à la théorisation est un choix originellement compromis avec ce qu'il prétend exclure, à savoir l'option judiciaire. Ceci vaut tout autant à propos du choix du paradigme qu'à propos du choix de l'opération rationalisante. Il faut reconnaître la même compromission avec ce qui est prétendument exclu chez les réformateurs, qui ne peuvent exclure des représentations et des perceptions de la situation qui est à corriger et jugée comme telle à partir d'une connaissance et d'un «diagnostic» opérant à l'intérieur d'un paradigme.

Dans chacune de ces insistances, théoriques et pratiques, il s'agira encore de relier des éléments distincts, et ce lien constitue le contenu même des deux démarches. Dans l'insistance théorique, sociologique en particulier, la dualité qui caractérise la question de l'aliénation est celle des *states of mind* et des structures objectives. Ces deux dimensions permettent de définir respectivement une aliénation *subjective* correspondant à des expériences personnelles d'ordre psychologique (M. SEEMAN, 1959) et une aliénation objective correspondant à la situation sociale (F. CHA-

ZEL, 1976). Dans la première dimension, on tente de définir des sentiments, d'en préciser la teneur et surtout de les mesurer (par l'intermédiaire de leurs expressions dans les discours et les comportements). On retiendra, par exemple, les sentiments de dépersonnalisation, d'incertitude, d'incompréhension, d'absurdité, d'isolement, de frustration, de rejet, etc. La sociologie empirique américaine a particulièrement développé la recherche en ce domaine (D.G. DEAN, L. SROLE, K. KENISTON, R. BLAUNER). Dans la seconde dimension, on tente de localiser les conditions d'émergence de ces sentiments dans les structures sociales et d'établir des corrélations (statistiques) entre des comportements caractérisés et leurs environnements objectifs. La sociologie marxiste s'est largement orientée vers de telles analyses².

2. IL Y A UNE VISÉE PRATIQUE

Dans l'insistance pratique, la dualité est celle des fondements et des stratégies. Il s'agit de réaliser dans et par l'organisation de structures socio-politiques et économiques des valeurs justifiant des interventions, des organisations et des comportements aussi bien chez les intervenants eux-mêmes que chez ceux pour qui et au nom de qui l'intervention s'effectue. «Liberté, égalité, fraternité» et l'abolition de la monarchie; «prolétaires de tous les pays, unissez-vous» et l'abolition du capitalisme pour l'avènement du communisme, voilà des valeurs et des stratégies d'abolition, de remplacement, d'instauration de nouvelles structures qui devraient «réélliser» ces valeurs. Dans la plupart des projets politiques, ce sont des valeurs morales qui sont citées, en dernière instance ou implicitement, comme justifications de l'abolition de situations objectives ou de l'instauration de nouvelles structures plus «*efficaces*» non seulement à l'obtention de ce qui est voulu, mais surtout à l'obtention de ce qui «doit» être voulu. Certains prétendent, et non sans raison, que les projets de Marx aussi bien que ceux de Durkheim, soucieux de fonder des interventions désaliénantes, étaient essentiellement des projets moraux (J. HORTON, 1964, A. SCHAFF, 1970, R. GAUDY, 1964, M. RUBEL, 1970). Pour sa part, Georg Lukacs

2. On trouvera un bilan intéressant de cette situation dans F. GEYER & D. SCHWEITZER, eds, *Theories of Alienation*, Leiden, M. Nijhoff, 1976.

fonde explicitement le socialisme sur la morale (G. LUKACS, article posthume, 1979). L'insuffisance des convictions personnelles des promoteurs de réformes socio-politiques, et leur impuissance à convaincre de l'obligation inconditionnelle de réaliser certaines valeurs aussi bien que leur impuissance à convaincre de la nécessité de certains modes particuliers, privilégiés, d'intervention en faveur d'une telle réalisation de valeurs, ont conduit plusieurs à tenter de justifier «scientifiquement» des projets éthico-politiques.

À partir de la conviction que l'homme, individuel et collectif, a le *devoir* d'être et de faire certaines choses pour faire respecter ce qui est aussi son *droit*, on a voulu, depuis Platon, soustraire ce devoir de l'arbitraire en le fondant sur une connaissance des faits proprement caractéristiques du dynamisme, factuellement constaté, des hommes. Devant l'impossibilité, d'ailleurs rapidement concédée, d'orienter l'initiative libre tout en la laissant précisément «libre», la rhétorique politique et morale s'est confinée à la constatation de propensions «naturelles» en supposant, assez dogmatiquement, qu'il ne se poserait pas de question, et qu'il ne «devait» pas s'en poser «normalement» concernant l'obligation de faire ce que les hommes en général sont «spontanément» portés à faire et qui est socialement rentable. Établissant des besoins et des conditions inéluctables nécessaires à la satisfaction de ces besoins, on a cru pouvoir dépasser le dogmatisme, associé à l'idéologie, des perspectives déontologiques, en localisant un *telos* inscrit dans le mouvement de l'histoire, de la psychologie individuelle, de la culture, de la biologie.

Un modèle éidétique chez Platon, l'homme travailleur chez Marx, le vivant chez Nietzsche, une personnalité intégrée chez Freud, Maslow, Fromm, un porteur de gène chez Monod et plus récemment chez Laborit et E.W. Wilson, c'est à une dimension factuelle, constatée ou représentée comme indépendante d'une initiative «libre» du sujet humain, que l'on fait appel pour déterminer ce que l'homme devrait être et ce qu'il devrait faire pour réaliser des aspirations «naturelles», i.e. fondées sur une réalité décrétée comme «norme» de ces devoirs. Si la désaliénation et les interventions qu'elle exige sont «fondées» sur une réalité normative de cet ordre, il faut bien admettre alors qu'un autre fondement s'imposera dès qu'un individu (ou une collecti-

vité) plus exigeant que les autres réclamera des raisons de se soumettre de façon signifiante à des processus psychologiques, biologiques, historiques qui ne sont, somme toute, que des faits eux-mêmes à justifier par un fondement qui serait ultime, un fondement sans fondement, i.e. qui n'en aurait pas besoin pour l'être.

3. IL FAUT INTERVENIR

Ces fondements constituent les normes du diagnostic qui déterminera non seulement les valeurs (par implication), mais surtout les «thérapies»³. Ceci nous permet d'analyser maintenant la seconde dimension de l'insistance pratique: la stratégie d'intervention. La situation étant perçue comme urgente, pénible et généralisée, les interventions se portent vers le plus «provoquant» de l'aliénation et vers les éléments considérés (avec une naïveté déconcertante dans bien des cas) comme les «causes» ou les occasions immédiates, accessibles à l'intervention structurale. Les appels plus ou moins clairement formulés ne manquent pas pour inciter à intervenir, et généralement ils fonctionnent comme des *catalyseurs de propensions* psychologiques altruistes ou de réactions spontanées à la souffrance ou devant elle. Faute en effet d'avoir pu démontrer que les hommes avaient l'obligation, assumée par eux-mêmes, d'intervenir pour réaliser une valeur au sujet de laquelle ils n'auraient pas, et avec raison, à se demander pourquoi ils la viseraient, les incitateurs n'ont d'alternative pour amener ceux-ci à intervenir qu'à le faire en «jouant» (de façon plus ou moins sincère) sur leurs propensions «naturelles», leurs besoins, leurs tendances, leurs réflexes. Ces interventions, conditionnées par l'état d'esprit des intervenants aussi bien que par l'habileté rhétorique des incitateurs, porteront sur des structures et sur des «responsables» auxquels on ne se sera pas adressé, les ayant définitivement classés comme «irrécupérables», ou chez lesquels les valeurs promues par l'incitation n'auront pas eu l'effet d'engagement attendu.

C'est ainsi que des structures, des comportements, des modes d'organisation du travail, des modes de participation

3. L'aliénation est souvent associée à la maladie. E. FROMM oppose le terme «sain» à celui d'«aliéné» (1969); D. CRAYBROOKE utilise les termes «diagnostic et remèdes» (1958). On considère généralement l'aliénation mentale comme une maladie mentale plutôt que comme son effet social.

politique, des organisations institutionnelles et politiques, des systèmes de distribution du pouvoir seront visés, soit pour être éliminés, soit pour être instaurés ou transformés afin d'en finir avec l'aliénation réduite alors à des expériences d'insatisfaction ou à des situations dans lesquelles des droits, ou des aspirations considérés comme tels, ne sont pas ou sont insuffisamment respectés. On tente alors d'organiser des «libérations» (qui sont en fait des soulagements de besoins factuellement constatés ou vécus) en fournissant aussi bien l'encadrement théorique ou idéologique que les modes «rationnels» politiquement efficaces de réalisation.

Il s'agit en quelque sorte de «planifier», si ce n'est, littéralement, de «contrôler» ce qui est prétendu être la réalisation objective, observable et même définitive des personnes et des collectivités pour garantir la reconnaissance concrète du statut de personne dans et par des modes universalisés de rapports intersubjectifs et de rapports collectifs aux produits humains. La définition que Marx donne du communisme à l'époque des Manuscrits (1844) est à ce titre exemplaire, sinon de l'ensemble des préoccupations de Marx lui-même, du moins des attitudes fréquentes de ceux qui en ont assez de théoriser sur les solutions et ont «décidé» d'intervenir à partir d'un «décret».

Ce communisme (...) est la vraie solution du conflit de l'homme avec l'homme, la vraie solution de la lutte entre l'existence et l'essence, entre l'objectification et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il est l'énigme de l'histoire résolue et il sait qu'il est cette solution⁴.

Si Marx reconnaît que c'est l'histoire qui fera surgir cette solution, il reconnaît aussi que l'on peut «abrégé la période de gestation» et que le capital (et non le capitaliste individuel) ne s'inquiétera pas de la santé et de la durée de vie du travailleur (comme si «le capital» pouvait faire quelque chose comme «s'inquiéter»!) «s'il n'y est pas contraint par la société»⁵.

4. ON PEUT RÉUSSIR

Les deux insistances, théorique et pratique, comportent chacune une prétention plus ou moins clairement reconnue. Dans

4. K. MARX, *Économie et philosophie*, in *Oeuvres*, «économie», Paris, La Pléiade, tome II, 1968, p. 79.

5. K. MARX, *Le capital*, livre I, in *Oeuvres*, Paris, La Pléiade, 1965, t. I, p. 550 et 806,

l'insistance théorique, la prétention est qu'il y a une «rationalité» telle dans l'aliénation qu'il serait possible de prévoir son surgissement dans l'expérience et même de déduire la réalité de l'aliénation à partir des situations objectives (propriété privée, dépendance politique ou économique, ostracisme culturel, modes de pensée ou de comportement), et cela même dans les cas où aucune «expérience» consciente de «déperdition» de soi n'est vécue ou déclarée. Si cette prétention conserve l'avantage de permettre d'engager la démarche scientifique, la prétention de l'insistance pratique, elle, me semble beaucoup moins positive.

Les intervenants dans l'entreprise de désaliénation concrète prétendent qu'il est possible de donner ou de redonner, à un individu qui l'aurait soi-disant «perdu», son statut d'humain complet objectif de façon à contraindre «logiquement» (ou à imposer à leur perception «réaliste») tous les autres humains à «constater» la réalité de ce statut, et ce, avec la conviction que la reconnaissance concrète de ce statut, par l'intermédiaire du respect des devoirs que ce statut «entraîne», s'effectuera «automatiquement»⁶. Cette prétention comporte également la conviction qu'on peut «obtenir» le statut d'humain autonome et libre par une position objective dans une structure, et qu'on peut l'obtenir également par la modification autoritaire et contraignante du comportement des autres envers les individus aliénés. Bref, la prétention qu'on pourrait se passer de la libre initiative, incontrôlable et, disons-le sans jouer sur les mots, «inaliénable» des autres pour faire reconnaître effectivement et réellement le statut de personne à tous les individus humains.

Statuts politique, économique, juridique, social, culturel exprimeront alors les formes «objectives» et suffisantes de reconnaissance du statut de personne, et ce, à travers des droits, des privilèges, des attitudes observables, des performances et des pouvoirs qui seront reconnus ou accordés à des individus comme «preuves» de leur réalité «personnelle».

On connaît bien les échecs de la prétention théorique. La critique d'un savoir neutre et objectif de style empirico-déductif

6. Des lacunes dans la justification des interventions n'impliquent pas qu'il n'y ait pas de justification adéquate. Il s'agit très précisément ici de *certaines justifications* et des stratégies qu'elles commandent pour la réalisation de valeurs insuffisamment «fondamentales».

sur l'homme s'est développée rapidement depuis des courants aussi différents que l'existentialisme et la «théorie critique» de l'École de Francfort. La compromission idéologique des «sciences» de l'homme a été particulièrement mise en évidence dans les objections suscitées par le structuralisme, le behaviorisme et la sociologie empirique américaine (en occurrence la sociobiologie récente de E.O. WILSON) et dans la radicalisation des questions soulevées par ce que l'on a appelé la «crise du marxisme», particulièrement évidente en France depuis mai 1968. Par ailleurs, la prétention théorique a subi des critiques internes au plan des méthodes et de l'ambiguïté des concepts, spécialement en ce qui concerne l'aliénation (L. FEUER, 1962, L. SCAFF, 1964, T. OVEREND, 1975, H. LEFEBVRE, 1975, J. ISRAEL, 1976).

On connaît également les échecs de la prétention politique de désaliénation, surtout en milieu socialiste. Certains parlent même de «l'utopie de la désaliénation» (S. STOJANOVIC, 1969). La pensée yougoslave a insisté depuis G. LUKACS sur le caractère fétichiste d'une société parfaite où l'épanouissement des individus serait organisé, planifié, technicisé, garanti (O. GRUENDWALD, 1977). La critique de la désaliénation autoritaire menée par l'élite révolutionnaire s'appuie sur la nécessité d'une dialectique qui laisserait à l'individu la possibilité de se réaliser selon son originalité dans un avenir et une situation «ouverts» plutôt que selon un modèle unique et figé qui brime l'initiative personnelle (c'était déjà le voeu de Marx). C'est ainsi que A. HELLER donne à la philosophie radicale une fonction de «défétichisation» (1979). En France, André GLUCKSMANN a fait la critique de la révolution au nom de la révolte (*in* F. CHATELET, 1978) et Joseph GABEL a défini même l'aliénation comme une «dédialectisation» (1970).

5. QUI EST ALIÉNÉ?

Ce qui, à mon avis, semble particulièrement négligé, c'est la question des conditions de possibilité de l'aliénation réelle, c'est-à-dire de l'absence réelle (vécue comme telle et/ou objectivement reconnaissable) d'un statut concret qui serait démontré comme un droit légitime à partir de la «monstration» du devoir et de l'obligation morale correspondant à ce droit. La recherche de ces conditions de possibilité nous amène à mettre en évidence les

facteurs qui limitent la validité des entreprises aussi bien des chercheurs que des réformateurs, et ce, en montrant que ces entreprises sont inaugurées à partir de et dans une situation qui est elle-même une situation d'aliénation. Cette auto-implication dans le problème compromet l'objectivité de la description, le diagnostic et l'interprétation des effets et des facteurs déterminants de certaines situations dites aliénantes.

Faute de pouvoir ou de vouloir tenir compte des expériences vécues immédiates des intéressés (R. D. LAING, 1973), l'observateur et l'intervenant sont privés d'une connaissance «falsifiable» et adéquate de ce qui se passe réellement au plan des effets affectifs et des expériences internes de la subjectivité des acteurs (C. MOREUX, 1978:48), bref des expériences qui permettent justement à l'acteur de s'attribuer à lui-même le statut de conscience et de personne. On soupçonnera alors que le diagnostic extérieur d'aliénation pourrait bien être l'expression d'une interprétation «aliénée» au sens que les observateurs théoriciens donnent eux-mêmes fréquemment à ce terme: absence d'un lien indispensable à certaines réalités pour l'actualisation des «besoins» spécifiquement humains. L'aliénation des observateurs et des intervenants est ici proprement un «délire», une fiction inaperçue, mais déterminant des conceptualisations et des interventions auxquelles manque la propriété essentielle qui en ferait des entreprises non aliénées, à savoir la propriété d'être des décisions assumées de soi-même pour des objectifs fondamentaux connus.

Si l'on peut savoir de quoi sont privées certaines personnes ou certains groupes, si l'on peut savoir ce qui leur est factuellement nuisible au plan de la satisfaction physiologique, psychologique, culturelle ou politique, il semble beaucoup plus difficile de savoir si quelqu'un est, effectivement et objectivement, privé de sa «réalité» comme personne, comme «humain», comme fondement de droits, comme condition d'un agir libre. Les termes qui servent le plus généralement à qualifier la position des êtres aliénés évoquent, sinon une essence humaine, au moins un statut dans la hiérarchie des réalités, hiérarchie implicitement déterminée par le «traitement» subi par des humains et qui les «réduit» de façon prétendument «efficace» à un statut inférieur: réifié, chosifié, déshumanisé, dépersonnalisé, réduit à l'état d'instrument, de facticité absurde, de donné sans initiative propre et

sans spontanéité, dépossédé, considéré comme «abstraction», etc. Pour savoir qu'un individu humain «est» effectivement aliéné de cette façon, plutôt que, par exemple, être en train de subir des *tentatives* de réduction aliénante ou de «penser» qu'il est ainsi réduit réellement dès qu'une tentative surgit de le réduire, il faudrait pouvoir déterminer des critères objectifs permettant de reconnaître la réalité du statut de personne, au-delà des privilèges socio-politiques ou économiques accordés comme signes «suffisants» d'un statut, octroyé à tous par un décret que l'on ne justifie par aucune vérification dans l'expérience. Le statut *social* de personne semble suffire en général pour confirmer le statut *ontologique* de personne parce que l'on semble réduire les aspirations à la *considération* objective de soi comme personne plutôt qu'à la *réalisation* de soi comme personne⁷. Si une telle considération devait être nécessaire, il faudrait qu'elle repose sur une initiative signifiante du considérant et une réalité déjà effective du considéré comme «considérable».

Plusieurs sont tellement assurés de leurs critères d'aliénation qu'ils n'hésitent pas à parler d'une aliénation «inconsciente». Il s'agirait, dans l'aliénation, non pas tant d'une conscience du manque que d'un manque de conscience (G. FRIEDMAN, 1964: 203). Lorsque des individus ne se plaignent pas de leur sort dans des situations décrétées «objectivement» aliénantes (parfois à partir d'une compulsion émotionnelle qui s'exprime en terme de «sens moral»), d'autres parlent d'une baisse du niveau d'aspiration, de processus d'accoutumance, de satisfaction aliénée, etc. (R. BLAUNER, 1964; cf. H. STUCK, 1969).

On distingue assez mal en général la compassion qui s'impose à la conscience envers les souffrances d'un individu ou envers les privations qui semblent dévaloriser (ou favoriser une dévalorisation) des individus ou des groupes, et le diagnostic d'aliénation (J. HAJDA, 1961:758). La confusion est encore plus fréquente lorsqu'il s'agit d'un individu qui subit des comportements méprisants, des rejets, des exclusions, des frustrations ou est confiné à

7. De nombreux individus semblent revendiquer des positions et des comportements exprimant le respect de leur statut d'être inaliénable sans tenir, apparemment et à court terme, à s'assurer des *intentions* (intérêts) qui détermineraient ces comportements envers eux. On semble fréquemment vouloir se satisfaire d'un «signe» de reconnaissance plutôt que d'une reconnaissance justifiée par la réalité objective du statut à reconnaître. Serait-il possible que nous ne croyions pas nous-mêmes à la réalité que nous demandons aux autres de reconnaître?

des travaux ou à des positions sociales et qu'on ne voit pas comment cela serait compatible avec l'appropriation et la solidarité dont on remarque plus les effets «spontanément» désirables qu'on n'en voit les fondements justificateurs. C'est ainsi que MARX, après avoir déclaré dans l'introduction au *Capital* que son point de vue «peut moins que tout autre rendre l'individu responsable de rapports dont il reste socialement la créature, quoi qu'il puisse faire pour s'en dégager», conclut le livre I sur un ton particulièrement révélateur d'un changement de perspective, à moins que l'histoire des catégories économiques n'ait des «mobiles»!

L'expropriation des productions immédiats s'exécute avec un vandalisme impitoyable qu'aiguillonnent les mobiles les plus infâmes, les passions les plus sordides et les plus haïssables dans leur petitesse⁸.

Des individus ou des groupes (le «peuple»), considérés ou traités «objectivement» comme des machines ou des esclaves au service d'un patron, d'un propriétaire, d'un système, d'un État, d'un ordre hiérarchique qui les maintient dans l'ignorance et l'impuissance, sont considérés «aliénés». Cette aliénation a même été récemment conçue comme le point de départ qui permettrait de combattre la méconnaissance essentielle qui marque la perception du «vulgaire» sur son illusoire liberté et sa fictive subjectivité, et de vaincre la domination du système social, et ce, par la découverte, dans l'aliénation, de l'impossible et impuissante «opinion personnelle». Cette découverte rendrait «réaliste» et amènerait le peuple à «choisir sa parole en choisissant ses portes paroles» (P. BOURDIEU, 1979:489; cf. P. RAYNAUD, 1980: 90-92).

6. LE DIAGNOSTIC RENVERSÉ

S'il est, d'une certaine façon, justifiable de considérer que le témoignage de l'individu sur lui-même ne constitue pas une explication mais fait partie en quelque sorte du phénomène à expliquer, il reste que, d'une part, la *position* de l'individu dans une situation ou une structure et, d'autre part, l'*absence* constatable de valeurs, de privilèges, de pouvoirs, ne sont pas des prémisses

8. K. MARX, *Le capital*, op. cit., p. 550 et 1238.

ses suffisantes pour conclure à l'irréalité du statut de personne. En tirant malgré tout une telle conclusion, les analystes et les révolutionnaires prennent pour acquis que le statut d'humain et la valeur humaine essentielle ne peuvent subsister sans des *objectivations précises* indispensables, sans une position précise dans une structure économique ou politique, sans des comportements, des privilèges, des pouvoirs, des connaissances, des sensations et même des aspirations jugés, d'après je ne sais quelle révélation, comme indispensables. On argumente comme si certains besoins constituaient le critère certain de démarcation entre les personnes (qui peuvent et veulent les satisfaire) et ceux qui ne le sont pas (qui ne peuvent et ne veulent pas les satisfaire). Ces inéluctables voies de «rééllisation» de la personnalité constituent des «fétiches» dont on attend magiquement et dogmatiquement qu'ils produiront nécessairement la reconnaissance effective du statut de personne et même fourniront ce statut. Le refus souvent intempestif de justifier des «évidences morales», pourtant contestées et contestables, concernant les «devoir être» et les «devoir faire» manifeste, à mon avis, des attitudes magiques, animistes et dogmatiques qui sont elles-mêmes des symptômes d'une dépendance de la pensée d'une certaine façon «aliénée», i.e. conditionnée par des facteurs «autres» qui échappent à la libre initiative et déterminent ainsi un mode d'existence et de comportement sans fondement personnel.

En constatant que des valeurs s'imposent à l'esprit des chercheurs et des révolutionnaires, qu'elles ne sont pas le résultat d'une décision dont le caractère autonome soit clair et indubitable, qu'elles constituent une propension factuelle, réduisant les agents à être des exécutants qui n'ont pas une connaissance suffisante des valeurs fondamentales pour garantir des initiatives assumées de façon signifiante, i.e. qui soient à la fois libres et fondées, on doit les considérer comme «aliénantes».

En effet on considère fréquemment que l'exécution d'un travail dont on n'a pas été le promoteur, dont on ne connaît pas le sens, que l'on fait par compulsion et dont le produit n'est pas le nôtre, est une aliénation. Dès lors la réalisation d'une valeur, que ce soit une vérité ou un mode de société, pourrait être une aliénation si elle n'est pas le résultat d'un agir par soi-même, mais un projet factuellement mais inconsciemment imposé on ne sait

d'où, et dont nous serions les exécutants irresponsables mais satisfaits.

Plusieurs travailleurs manuels considèrent que les théoriciens sont aliénés non seulement par la distance qui sépare ces derniers d'eux-mêmes (les théoriciens sont des marginaux, des exclus, des anormaux), mais également en tant que coupés de la réalité quotidienne, déshumanisés, désincarnés, privés des dimensions jugées essentielles d'une vie vraiment humaine. Inversement, des théoriciens considèrent que des travaux dont celui qui les exécute ne voit pas le sens, ou des impuissances au plan de l'autodétermination, ou des dévalorisations culturelles, économiques, politiques et psychologiques, sont des indices d'aliénation, sinon des signes d'aliénation. D'une certaine façon donc l'aliénation est diagnostiquée et donne lieu, éventuellement, à des engagements réformateurs à partir d'une position qui est elle-même aliénée.

Ce retour critique des intervenants et des théoriciens sur eux-mêmes permet d'envisager la possibilité d'une stratégie plus modérée, plus efficace et moins sujette à ce que Raymond BOURDON appelle «les effets pervers», i.e. les effets opposés à ceux qui sont attendus. On a mené depuis un certain temps des critiques semblables en science avec des résultats qui s'annoncent fort satisfaisants (K.R. POPPER, I. PRIGOGINE, P. FEYERABEND, etc.). Par ailleurs, dans la foulée du projet d'une «science» de l'idéologie, on a vu se développer une critique de la rationalité qui a permis de mettre en évidence les «ruses de la raison» se critiquant elle-même de son propre point de vue en récupérant ainsi constamment son «autre». En philosophie, en politique, en histoire, en psychologie, en sociologie et en anthropologie, c'est le projet même d'une critique de la «scientificité» des sciences dites «humaines» qui a mis à jour une aliénation de la raison (DERRIDA, FOUCAULT, KOLAKOWSKI, HABERMAS, MARCUSE, ADORNO, LAING). Dans la mesure où l'aliénation est un concept qui a pu trouver sa place dans ces disciplines, il est bien évident que la «science» même de l'aliénation s'est trouvée impliquée dans son objet et est devenue plus «réflexive» qu'elle ne voulait l'admettre. Claude LEFORT (1955:68) et John HORTON (1964:295) ont bien mis en évidence la position problématique des théorisations et des projets

de correction de l'aliénation. Erich FROMM (1969) parle même de critères sociaux d'aliénation qui seraient eux-mêmes des indices d'une société aliénée. C. WRIGHT MILLS (1966-184-188), dans un chapitre de son analyse des *Cols Blancs*, intitulé «la société anonyme des cerveaux», prétend que les recherches théoriques sur l'aliénation sont des indices d'aliénation, les chercheurs étant privés des moyens d'agir efficacement et fuyant dans ce qu'il appelle «la comédie de l'objectivité» ou le «fétichisme de l'objectivité et de l'aliénation». De même P. BERGER et PULLBERG expriment en termes très clairs cette situation:

Theoretical reifications, expressive of pre-reflexive and pre-theoretical reifying consciousness can themselves become reified⁹.

7. LES CONDITIONS NÉCESSAIRES DE L'ALIÉNATION RÉELLE

De la situation analysée plus haut on peut, à mon avis, tirer le double constat suivant: une analyse *non aliénée* de l'aliénation n'est pas possible à moins de pouvoir établir les conditions de possibilité et les critères de réalisation d'un *agir par soi-même* et une connaissance de la signification «finale» de cet agir chez celui-là même qui entreprend l'analyse. D'autre part, une approche théorique *non aliénante* n'est pas possible non plus, étant donné la visée impersonnelle de la théorie aussi bien que ses méthodes impersonnalisantes. «On ne peut *connaître* quelque chose des hommes, a écrit L. ALTHUSSER, qu'à la condition absolue de réduire en cendre le mythe philosophique (théorique) de l'homme¹⁰.» Si une approche ne pouvait être ni aliénée ni aliénante, ce ne pourrait être qu'une approche inaugurée par un être non aliéné et pour un objectif signifiant et connu dans toute la transparence qu'exige un acte posé par un sujet «de lui-même»¹¹. Un robot programmé pour mépriser quelqu'un ou en nier la réalité (comme un «capital» obéissant à des lois assimilables à celles de la nature, tel que présenté par MARX!) ne pourrait réussir qu'à réaliser un programme de manifestations ou de signes (interprétés comme tels par une «victime»), mais il ne pourrait *lui-même* dévaloriser et aliéner quelqu'un *lui-même*, bien qu'il puisse conditionner une

9. P. BERGER & S. PULLBERG, «Reification and the Sociological Critique of Consciousness», in *New Left Review*, 1966, Feb., p. 66.

10. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1977, p. 236.

11. G. LANE, «Pourquoi il n'y a pas d'obligation», communication ACP, 1980.

croyance à cette négation de soi (perçue comme intentionnelle) si la victime ignore qu'il s'agit d'un robot n'agissant pas par lui-même, mais répondant à un déterminisme absurde ou venu d'ailleurs.

Pour que l'analyse théorique de l'aliénation des individus aussi bien que l'entreprise de thérapie de certaines formes d'aliénation puissent éviter d'être aliénantes, il faudrait qu'elles soient, l'une et l'autre, inaugurées en faveur d'une réalité injustifiable et ultimement justificatrice, fondement dernier irréductible à ce qui est chose, objet, matière, ou encore irréductible à ce qui est étape, moment de processus, occasion, instrument, etc. La seule réalité qui me semble répondre à cette définition est la «personne», non pas telle qu'elle est prétendue simplement par chacun des hommes, mais peut-être telle qu'elle est visée et espérée par ceux qui, on ne sait encore pourquoi exactement, la pressentent comme réalité ultime. Pour viser ainsi des personnes, il faudrait que celles-ci soient reconnues comme telles, sinon dans les faits empiriques, du moins en tant que sujets d'un droit à la «personnalité». Une fois cette reconnaissance réalisée, on devra admettre que l'individu qui «est» une personne ne peut plus perdre ce statut qui le définit lui-même à moins de n'être plus ce «lui-même» mais un «autre». On pourra encore «tenter» de lui enlever ce statut, on ne pourra réussir que si notre entreprise n'est pas aliénée (comme celle d'un être sans volonté personnelle propre) et que s'il y consent de lui-même puisqu'il détient cette capacité d'agir de lui-même. (On ne voit pas évidemment pourquoi une personne renoncerait d'elle-même à être une personne, mais du point de vue formel cela est possible.)

Cette estime «justifiée» de soi comme personne détentrice légitime du droit à la reconnaissance et à l'inaliénabilité n'est pas nécessairement acquise une fois pour toutes, mais peut être réalisée dans une relation humaine particulière de façon suffisamment intense pour que des mépris, des humiliations, des travaux absurdes deviennent pratiquement inefficaces à affecter le statut d'un individu conscient d'être inaliénable, en droit et en fait, même lorsque ce statut n'est pas, ou pas assez, clairement *reconnu*. Ceci évidemment n'empêchera pas de souffrir, de la méconnaissance d'un statut légitime et essentiel, mais ne le fera pas disparaître.

tre comme semblent le laisser entendre ceux qui utilisent les termes de «réification» ou de «chosification»¹².

Dans la situation où nous sommes chacun individuellement, il ne semble pas possible d'établir objectivement, intersubjectivement et universellement notre existence comme personne et notre valeur sans «passer par» des structures et des performances qui justifieraient notre prétention à valoir comme personne plutôt que comme chose ou «élément» d'un système, d'une nation, d'une structure. Le refus des «ismes» chez certains philosophes, la haine des «maîtres penseurs» chez les nouveaux philosophes, les réactions «individualistes» devant la montée du nationalisme et jusqu'à la non-directivité en pédagogie (P. FEYERABEND, 1979) et en psychiatrie (T. SZASZ, 1974; P. FEDIDA, 1977) témoignent de très diverses manières de tentatives de «jouer» à l'intérieur des structures pour protéger la singularité personnelle et sa «spontanéité» créatrice. On connaît bien, par ailleurs, l'inéluctabilité culturelle de la récupération par la classification (M. FOUCAULT, 1972; J. BAUDRILLARD, 1972).

Ce «passage» et cette récupération dans les structures sont souvent confondus avec la volonté d'obtenir une valorisation par ou au moyen des structures et performances plutôt qu'à l'occasion ou dans les structures ou performances. L'idée même d'une situation objectivement aliénante que défendent certains sociologues n'est pas sans évoquer l'idée corrélative de situations objectivement désaliénantes. Par ailleurs, les revendications de ceux qui souffrent de frustrations concernant leur intégration sociale ou leurs rapports à leurs propres produits (État aussi bien que marchandises) sont fréquemment sélectionnées par les grands «libérateurs» au profit de l'instauration de structures que nous avons associés plus haut au fétichisme, structures qui sont prétendues désaliénantes à des niveaux d'expérience qui sont parfois fort différents de ceux dans lesquels se vivent les frustrations¹³.

12. Cela ne signifie pas que l'aliénation ne pourrait être réduite que par des expériences «individuelles» vécues dans l'intimité d'une relation «privée». Des sous-groupes, dont le nombre de participants peut être très grand, peuvent fournir des expériences de reconnaissance de soi permettant de «compenser» des méconnaissances subies dans d'autres sous-groupes, par exemple: les homosexuels, les hippies, les femmes, les noirs, les émigrés.

13. Certaines idéologies syndicales sont fort loin de leurs idéaux lorsqu'elles proposent des stratégies économiques pour sauver la «dignité» des travailleurs.

La fuite de la réification passe ainsi par une objectification qui risque à chaque entreprise de nous happer dans la choseité (inconscience, fétichisme, servilité, etc.), de manière à ce que le soupçon que nous sommes reconnus pour notre avoir, notre pouvoir, nos performances, nos fonctions plutôt que pour notre originalité et notre unicité personnelle est toujours présent. Il serait tentant, dans cette perspective, de penser que le renoncement à vouloir autre chose que ce que nous avons déjà, le renoncement à vouloir être autre que ce que nous sommes déjà (ou pensons être), le renoncement à vouloir valoir plus que ce que nous valons déjà (au moins pour certaines personnes), et même le renoncement à vouloir valoir quelque chose plutôt que de ne rien valoir objectivement, il serait tentant donc de penser que ces renoncements, à la Schopenhauer ou à l'orientale, seraient des désaliénations, des libérations de toutes les normes, des identifications «sereines» de soi tel qu'on est. Mais il semble que cette «solution» soit à la fois incohérente et inacceptable en vertu de l'expérience persistante de ce qui semble être un «devoir» d'accomplissement aussi bien qu'un «destin» d'inachèvement.

Les conditions de l'aliénation réelle sont donc d'ordre ontologique et social. Il faut qu'il existe des personnes détentrices d'un droit légitime à la reconnaissance en vertu d'une valeur propre et objective. Ces réalités personnelles doivent être susceptibles de perdre soit leur statut social, soit leur réalité «essentielle». Un processus ou une situation ne peuvent être efficacement aliénants que s'ils sont inaugurés par une réalité personnelle et privent réellement une ou d'autres personnes de leur statut ou de leur réalité. L'expérience d'aliénation suppose conscience et vouloir sans lesquels le diagnostic d'aliénation ne peut être justifié. Enfin, il faut admettre que la perte du statut social ou la méconnaissance de la valeur des personnes n'impliquent pas nécessairement la perte de la réalité de personne, réalité que l'on a peine à concevoir comme susceptible d'être aussi bien «perdue» que «donnée» ou reçue.

8. UNE ALIÉNATION RÉSURGENTE

Un certain niveau d'aspiration, et même certaines sortes d'aspirations sont considérés comme indispensables à une reconnaissance justifiée du statut de personne, ou, à tout le moins, sont

jugés très exactement révélateurs de la «qualité» de ce statut. La différence entre les désirs aliénés et ceux qui ne le sont pas viendrait des objets désirés plutôt que du mode de désir. Ce que l'on ne remarque pas assez, à mon avis, c'est que l'augmentation du niveau d'aspiration aussi bien que le changement d'objet des aspirations n'indiquent pas une désaliénation, sinon au sens d'une victoire sur le rejet dévalorisant de soi par un groupe particulier d'une collectivité, mais plutôt une nouvelle aliénation. En effet, dans cette modification des aspirations se trouve éclipse la question de la nécessité pour un être non aliéné d'agir de lui-même et d'être un soi-même qui ne résulte pas d'une soumission conditionnée à un modèle culturellement sanctionné de personne, même si cela est «gratifiant»¹⁴.

Par ailleurs, la «découverte» d'un idéal plus grand, plus exigeant au plan des performances, plus orienté vers l'autodétermination et vers la réalisation de valeurs qui transcendent telle ou telle matérialité de l'existence, cette découverte ne peut s'accompagner d'une plus grande satisfaction (associée à la désaliénation) qu'à la condition inéluctable d'être «modérée». Plus l'ambition grandit, plus l'idéal devient irréalisable, plus le souci d'autonomie devient intense et plus les doutes peuvent augmenter sur l'authenticité vécue par rapport à une autonomie totale, transparente et parfaite. Le «réalisme» auquel on fait appel fréquemment pour justifier cette modération n'est pas loin de la résignation et présuppose un inventaire définitif des moyens. Par ailleurs, les «fondements» biologiques de la morale qui devrait se limiter aux obligations imposées par la «nature» à l'espèce humaine (E.O. WILSON, 1979; H. LABORIT, 1970) évoquent une soumission aux normes naturelles que l'on «devrait» assumer alors que ces normes sont paradoxalement présentées comme «toujours déjà» à l'oeuvre dans toutes les initiatives humaines. Le problème se pose pour les dichotomies défendues par les moralistes entre le fait et le droit ou entre ce qui est et ce qui doit être (B.C. BIRCHALL, 1978). Un tel projet de se soumettre aux «bonnes» normes ne peut certes pas se présenter comme simplement désaliénant, mais peut-être comme plus efficacement satisfaisant à l'intérieur d'une aliénation perçue comme inéluctable sans trop d'explications ou de résistances.

14. Voir mon article «Usage logique, psychologique et idéologique de la notion de *gratuité*», in *Dialogue*, XV, 3, septembre 1976, 394J-414.

Dans la perspective pratique et réformatrice de style plus «politique» et où l'on vise à intervenir pour modifier la situation objective, culturelle, économique, psychologique et idéologique, on peut faire le même reproche d'une modification d'aliénation. La transformation des structures à cause de leurs propriétés dites aliénantes n'aboutit en effet le plus généralement qu'à la transformation d'une situation de dépendance pénible en une autre situation de dépendance qu'on espère ou décrète «bénéfique», mais qui est encore une dépendance du statut de personne envers des statuts politiques et sociaux accordés «de l'extérieur» par des structures, des capacités, des performances, des positions gratifiantes dans une hiérarchie de pouvoir et de «signes» de respect.

Les urgences d'une amélioration des modes d'existence sont bien réelles et les frustrations ou les souffrances liées aux structures économiques et politiques sont intenses et importantes. Nous ne prétendons nullement ici qu'il faudrait négliger les interventions qui visent le bien-être individuel et collectif à un plan bien concret. Mais si l'individu «doit» satisfaire des besoins avec comme *seule* raison que ces besoins sont là, factuels, réels, ressentis et pressants, il faut bien admettre qu'il ne s'agit plus de morale mais de «zoologie», comme le pensait Nietzsche, et qu'il ne s'agit pas non plus de valeur mais de compulsion absurde. Dans ces conditions, les opérations de gratifications ne sont pas vraiment désaliénantes, comme on le prétend, puisqu'elles ne fournissent pas aux «machines désirantes» un statut de personne, fondement de droit et capable d'agir par elles-mêmes comme des subjectivités libres. S'il est vrai que l'obligation (et non pas la contrainte ou la compulsion) d'assumer les valeurs morales et sociales comme la justice, l'égalité, la tolérance, la paix, la dignité et le respect des droits des «personnes» est une obligation qui concerne des personnes, il faudrait que les structures socio-économiques et politiques qui réaliseraient cette obligation dans les faits ne soient pas l'équivalent de la création d'un «zoo» humain permettant de fournir sécurité et nourriture aux animaux fragiles que seraient les hommes dans «l'état de nature» duquel ils ne pourraient s'échapper.

La désaliénation organisée et idéologiquement déterminée (aussi bien que «scientifiquement» justifiée par les exigences

naturelles de l'homme) favorise donc une nouvelle aliénation par tout ce qu'elle implique de généralisation dogmatique de valeurs d'appréciation et par ses reconnaissances finalement conditionnelles du statut de personne et de la réalité personnelle. Une certaine homogénéisation (sous le couvert d'une certaine forme de « rationalisation » relevant d'un pragmatisme de courte vue) des critères de reconnaissance du statut de personne autonome, achevée, accomplie, en « pleine » possession d'elle-même, force les individus à répondre à un modèle de comportements et de pensées (d'aspirations, disions-nous plus haut) ou même à un modèle de sensations et d'expériences, et ce, pour être considérés et reconnus « effectivement » et objectivement comme personne authentique. Cette considération et cette reconnaissance se justifient dans les discours moraux et révolutionnaires par ce que les personnes sont déjà « fondamentalement » et « essentiellement » et à la fois par ce que, paradoxalement, elles ont aussi à être, à devenir, à faire. La contradiction est flagrante, et la confusion totale.

Les femmes constituent actuellement un exemple d'une telle modification d'aliénation lorsqu'elles se voient contraintes, pour certaines d'entre elles et de très diverses façons, d'adopter des valeurs nouvelles, socialement privilégiées, pour être appréciées et reconnues comme femmes désaliénées et « rendues » à elles-mêmes. Du même élan elles se voient interdire, psychologiquement ou « moralement », d'aimer et de se sentir même « gratifiées », comme si cela était impossible, par des fonctions, des pouvoirs, des positions et des aspirations devenus objectivement et nécessairement aliénants et qui ne l'étaient peut-être pas dans la situation existentielle concrète et individuelle (ou qui étaient peut-être le lieu d'une aliénation, mais non pas sa cause ou sa condition suffisante et nécessaire).

Il semble donc, à voir ce qui se passe, que la reconnaissance de soi comme être inconditionnellement digne de cette reconnaissance ne puisse se réaliser concrètement comme telle. C'est bien plutôt conditionnellement à des soumissions ou à des conformités à des modèles de performances ou de comportements ou d'expériences que la reconnaissance de la subjectivité personnelle pourra se manifester dans les faits. C'est ainsi, par exemple, que des travailleurs seront « acceptés » par des libérateurs à condition d'avoir « compris », d'être « conscients », de ressentir une obliga-

tion «morale» envers leurs collègues, de vouloir des améliorations socio-politiques «positives», de ne pas être «complices» du pouvoir établi et de l'oppresseur, etc. On comprend ainsi comment peut avoir un sens l'expression contradictoire de «humain inhumain». Cette conformité ou cette absence de conformité à des modèles plus ou moins contraignants ou présentés comme tels déterminent l'orientation d'une désaliénation vers de nouvelles formes plus raffinées de «dépossession» ou, au mieux, vers des satisfactions qui jouent à l'intérieur d'une aliénation définitivement «conçédée». Tout se passe comme si les personnes avaient à justifier, par des comportements et des performances précises, leur statut devant d'autres personnes qui se prétendent plus ou moins confusément détentrices des normes nécessaires, et qu'elles devaient d'autre part conquérir ce statut plutôt que d'en être simplement les bénéficiaires légitimes et évidents, ce que plusieurs énoncent d'ailleurs très dogmatiquement par une «foi» dans «l'homme».

En voulant que le statut de personne soit reconnu à tous (parce que des personnes inaliénables sont pourtant aliénées!), en voulant faire prendre conscience à ceux qui ne revendiquent pas le droit qu'ils ont, qu'ils l'ont «effectivement» et «naturellement» (c'est-à-dire finalement: «évidemment»), soit encore en voulant modifier des situations qui constituent une dénégation objective de ce droit, on semble prétendre que tous auraient ce droit et que tous auraient l'obligation (plutôt que simplement la propension) qui correspond à ce droit¹⁵.

On suppose donc que celui qui m'aliène (directement ou par des détours idéologiques ou économiques) n'est pas un robot dont je pourrais changer le programme, mais qu'il est un être capable d'agir de lui-même et d'assumer de lui-même une obligation proprement morale envers moi-même. La manière de faire assumer ce devoir est un problème fondamental qui surgit au sein du procès des «urgences», mais il est clair qu'en forçant des comportements (par la modification de structures contraignantes), on a

15. Je rappelle encore une fois ici, parce que le sujet de ma réflexion est souvent l'occasion de réaction émotionnelle intempestive en faveur des «évidences morales», que la critique des justifications des entreprises théoriques et pratiques concernant l'aliénation n'implique pas de soi une réfutation de la valeur de ces entreprises elles-mêmes, mais vise des arguments insuffisants disponibles actuellement.

éliminé le surgissement libre et signifiant, non aliéné, de ces comportements qu'on voudrait ne pas être aliénants, mais sans s'assurer qu'ils ne sont pas, aussi, aliénés, et finalement inefficaces.

Des facteurs de satisfaction de besoins semblent confondus avec des facteurs qu'on dit «d'humanisation» et de «désaliénation», comme si être humain c'était être heureux, satisfait, aussi bien au plan des aspirations économiques que politiques ou psychologiques. D'autre part, des satisfactions particulières sont dites aliénées lorsqu'elles ne sont pas celles d'un être humanisé et conscient. Il reste vrai cependant que l'on ne peut pas tout simplement reléguer les privations au second plan et considérer de manière très platonicienne ou ascétique que le statut de personne n'est en rien concerné par les relations avec la collectivité, la position sociale et les expériences émotionnelles. L'indifférence à la souffrance des autres n'est pas moins aliénée et aliénante que la pitié compulsive si rien n'intervient pour faire de ces attitudes des initiatives par soi-même.

L'effet de privations physiques, psychologiques, sociales, culturelles ou économiques n'est pas la négation du statut de personne, et leur apaisement ne constitue pas la confirmation de ce statut (W. KAUFFMANN, *in* R. SCHACHT, 1970: xxvii). Le sommeil ne fait pas de moi à tout point de vue un «objet», ni le mépris que je peux subir et dont je peux souffrir sans en devenir la victime vaincue. Dans la mesure où ce qui est affecté en moi n'est pas moi proprement et principalement, et dans la mesure où ce qui affecte mes sensations n'est pas d'origine libre et personnelle, n'est pas effectué par un être non aliéné agissant par lui-même, de lui-même, mais est plutôt le jouet de déterminismes qui le dépassent, alors la situation ne peut être dite «objectivement» aliénante. Ce qui nous ferait retenir tout de même ce qualificatif, c'est l'expression collectivement ou individuellement significative d'une tentative, elle-même aliénée, de mépris et de dévalorisation.

J'irais même plus loin en disant que la volonté d'être une personne et d'être reconnue comme telle ne peut avoir de sens que si elle n'est pas factuelle, mais répond à une décision inaugurée par un être qui serait déjà une personne, d'une certaine façon

«suffisamment» réelle pour être capable de vouloir par lui-même devenir un soi achevé comme identité, comme toujours le «même», bref comme un soi-*même* plutôt que «autre». Il faudrait donc que celui qui prétend me désaliéner me fournisse la capacité d'agir par moi-même, et il ne peut faire cela sans être déjà capable lui-même d'agir de lui-même. Comment cela peut-il commencer? Il semble que c'est là la question qui permettrait d'échapper au dogmatisme de la désaliénation qui résulte de l'ignorance dans laquelle nous trouvons des véritables fondements des interventions «morales» et politiques.

Je terminerai en disant que ce que Wallace MATSON a appelé «l'axiome de Frankenstein», qui dit que «toute reproduction physique exacte d'un être sentant (*Sentience*) sera lui-même un être sentant» (1976:81), conduit, dans la question de la désaliénation par la seule réorganisation objective des structures socio-économiques, politiques et mentales, à un monde de Frankenstein, un monde d'aliénés privés de leur identité propre et de leur initiative personnelle autonome, mais, d'une certaine façon, de la seule façon peut-être, heureux du bonheur des pierres.

On prétendra que le statut de personne est un «dû», mais il faudrait pouvoir établir, d'une part, la légitimité de la revendication de ce statut (sa «rentabilité» est déjà problématique) et, d'autre part, les conditions de possibilité de la satisfaction de cette revendication (le fondement du «devoir moral» des autres). Ce qui me semble important pour l'instant, c'est de remarquer que les désaliénations sont, dans la plupart des cas, des transformations d'aliénations pénibles en aliénations inaperçues et en quelque sorte mieux supportables, et quelquefois presque «satisfaisantes».

Département de philosophie
Collège Laflèche

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, Theodor. *Dialectique négative*. Paris, Payot, 1978.
- BAUDRILLARD, Jean. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris, Gallimard, 1972, coll. «Tel».
- BERGER, P.L. et LUCKMANN, Th. *The Social Construction of Reality*. N.Y., Anchor Books, 1967.
- BIRCHALL, B.C. «Moral Life as the Obstacle to the Development of Ethical Theory», *Inquiry*, 21, 4, Winter 1978.
- BLAUNER, Robert. *Alienation and Freedom*. Chicago, Chicago Univ. Press, 1964.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinction*. Paris, Minuit, 1979.
- BRAYBROOKE, David. «Diagnosis and Remedy in Marx's Doctrine of Alienation», *Social Research*, 1958, 325-345.
- CRAWFORD, David R. «Interpretations of Self-Alienation», *International Philosophical Quarterly*, 16, 1976, 323-340.
- DJILAS, Milovan. *Une société imparfaite*. Paris, Calmann-Lévy, 1969.
- FEDIDA, Pierre. *Le concept et la violence*. Paris, Un. Gén. d'éd., 1977, coll 10/18.
- FEUER, Lewis. «What is Alienation: The Career of a Concept», *New Politics*, 1962, 1, 116-134.
- FEYERABEND, Paul. *Contre la méthode*. Paris, Seuil, 1979.
- FISHER, Claude S. «Alienation: Trying to Bridge the Chasm», *British Journal of Sociology*, 27, 1976, 1, 35-50.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard, 1972, coll. «Tel».
- FRIEDMAN, Georges. *Le travail en miettes*. Paris, Gallimard, 1964.
- FROMM, Erich. *Société saine et société aliénée*. Paris, Éd. Courrier du livre, 1969.
- GABEL, Joseph. *Sociologie de l'aliénation*. Paris, P.U.F., 1970.
- GARAUDY, Roger. *Karl Marx*. Paris, Seghers, 1964.
- GLUCKSMANN, André. «Idéologie et révolte», in CHATELET Fr., éd., *Histoire des idéologies*, Paris, Hachette, 1978.
- GRUENDWALD, Oskar. «The Concept of Alienation in Avant-Garde Yugoslav Marxism», *International Philosophical Quarterly*, 17, 1977, 195-218.
- HAJDA, Jan. «Alienation and Integration of Students Intellectuals», *American Sociological Review*, 26, 1961, 758-777.
- HELLER, Agnes. *Pour une philosophie radicale*. Paris, Sycamore, 1979.
- HORTON, John. «The Dehumanization of Anomie and Alienation», *British Journal of Sociology*, 15, 1964, 283-300.
- ISRAEL, Joachim. *L'aliénation: de Marx à la sociologie contemporaine*. Paris, Anthropos, 1972.
- LABORIT, Henri. *L'agressivité détournée*. Paris, Union Gén. d'éd., 1970, coll 10/18.
- LAING, Ronald D. *La politique de l'expérience*. Paris, Stock, 1973.

- LANE, Gilles. *Être et langage*. Paris, Aubier, 1970.
- Idem*. *L'Urgence du présent (essai sur la culture et la contre-culture)*. Montréal, P.U.Q., 1973.
- Idem*. «Il est impossible d'intervenir dans le cours des événements», *Dialogue*, 18, 1979, 1, 1-13.
- LEFEBVRE, Henri. «Sur l'aliénation», *Social Praxis*, 3, 1975, 63-76.
- LEFORT, Claude. «L'aliénation comme concept sociologique» (1955), in *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.
- LUKACS, Georg. «Le fondement moral du communisme», *La Pensée*, 206, 1979.
- MATSON, Wallace. *Sentience*. California University Press, 1976.
- MOREUX, Colette. *La conviction idéologique*. Montréal, P.U.Q., 1978.
- MORIN, M. et BERTRAND, C. *Le territoire imaginaire de la culture*. Montréal, HMH, 1979.
- OVEREND, Tronn. «Alienation: a Conceptual Analysis», *Philosophical and Phenomenological Research*, 35, 1975, 3, 301-322.
- RAYNAUD, Pierre. «Le sociologue contre le droit», *Esprit*, 1980, 3, mars.
- ROSNER, Menachem. «Scientific concept or ideological weapon» (An argument about the concept of alienation), *Revue Internationale de Sociologie*, (Italie), 1971, no 2, part. 2, p. 958-977.
- RUBEL, Maximilien. *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*. Paris, Payot, 1970, coll P.B.P.
- SCAFF, Laurence. «Conceptualizing Alienation: Reductionism and the Problem of Meaning», *Philosophy of the Social Sciences*, 8, 1978, 3, 241-260.
- SCHACHT, Richard. *Alienation* Intro. by KAUFMANN, W., N.Y., Anchor Book, 1970.
- SCHAFF, Adam. *Marxism and the Human Individual*. N.Y. McGraw Hill, 1970.
- SEEMAN, Melvin. «On the Meaning of Alienation», *American Soc. Review*, 24, 1959, 6, 783-791.
- Idem*. «Alienation and Engagement», in CAMPBELL, A. & CONVERSE, P.E., eds, *The Human Meaning of Social Change*, N.Y., Russell Sage, 1972, p. 467-527.
- Idem*. «Empirical Alienation Studies: an Overview», in GEYER, R.F. & SCHWEITZER, D.R., *Theories of Alienation*, Leiden, Martinus Nijhoff, 1976.
- STOJANOVIC, S. *Between Ideals and Reality*. N.Y., Oxford Univ. Press, 1973.
- STUCK, Heiner. «Automation et aliénation», *Épistémologie sociologique*, 8, 1969, 89-119.
- SZASZ, Thomas. *Le mythe de la maladie mentale*. Paris, Payot, 1974.
- WILSON, Edward Osborne. *L'humaine nature*. Paris, Stock, 1979.
- WRIGHT MILLS, C. *Les cols blancs*. Paris, Seuil, 1966.

L'éternel comme tiers synthétisant chez Kierkegaard

Maurice Carignan

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203150ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203150ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Carignan, M. (1981). L'éternel comme tiers synthétisant chez Kierkegaard. *Philosophiques*, 8 (1), 75–92. <https://doi.org/10.7202/203150ar>

L'ÉTERNEL COMME TIERS SYNTHÉTISANT CHEZ KIERKEGAARD

par Maurice Carignan

En 1852, alors que ses ouvrages devenaient de plus en plus polémiques et s'engageaient résolument dans une douloureuse lutte contre la chrétienté établie de son pays¹, Kierkegaard écrivait dans son *Journal*:

L'homme est une synthèse, et donc naturellement pour ainsi dire un hypocrite né ou un être congénitalement pourvu de la possibilité d'être un hypocrite. Or la question posée par Dieu à chaque individu est: Seras-tu un hypocrite ou demeureras-tu en relation à la vérité²?

De par les éléments polaires qui le constituent comme synthèse, l'homme est à la fois spirituel et sensuel. Le moi spirituel donne un sens infiniment élevé à cette joie dont la bonne nouvelle du christianisme est imprégnée. Mais le moi sensuel avec lequel il est en tension interprète de façon glissante cette joie, et dans la mesure où il réussit à s'imposer, l'hypocrisie triomphe³.

Un autre passage du *Journal*, écrit deux ans plus tard en 1854, revient sur la même idée:

L'homme est une synthèse, un composé de plus bas et de plus haut, et depuis sa naissance, il est presque à la merci du plus bas . . . Le christianisme convient à la partie plus élevée de la nature humaine, mais de façon à faire souffrir la partie plus basse⁴.

-
1. Kierkegaard venait de rédiger, sous le titre *Jugez vous-mêmes*, un ouvrage trop virulent pour être publié dès lors. Il y attaquait avec force l'Église officielle du Danemark et son plus haut dignitaire ecclésiastique, l'évêque Mynster.
 2. *Papirer*, X⁴ 638. Notre traduction. Chaque fois que ce sera possible, nous citerons le *Journal* de Kierkegaard d'après la traduction et la présentation sélective Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, éditée par Gallimard dans la collection «Les Essais».
 3. *Ibid.*
 4. *Pap.* X1¹A 475. Notre traduction.

Bien sûr, ces passages, tout comme quelques autres du *Journal* où il est question de synthèse humaine⁵, renvoient implicitement au *Concept d'Angoisse* de 1844. Le pseudonyme Vigilius Haufniensis y affirme que l'homme est

une synthèse d'âme et de corps, mais... en même temps une synthèse du temporel et de l'éternel⁶.

Ils réfèrent également à *La Maladie à la Mort* de 1849 où Anti-Climacus renchérit:

L'homme est une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité...⁷

Si Kierkegaard et ses pseudonymes expriment de façon dialectique ce qu'est l'homme, c'est en réaction contre une notion substantialiste dans laquelle la pensée philosophique moderne s'était enlisée, minimisant par le fait même l'essentielle originalité du moi authentique en perpétuelle mouvance d'autoréalisation⁸. Du fait qu'il est à la fois et indissolublement corps et âme,

5. *Pap.* VIII¹A 312, X⁴A 482, X¹A 482, X¹A 408, 592, X¹A 246.

6. *Le Concept d'Angoisse, Oeuvres Complètes* VII, p. 185; *Samlede Vaerker* IV, p. 391. Nous emploierons les sigles *O.C.* et *S.V.* pour signifier respectivement les *Oeuvres Complètes* de Kierkegaard, édition de l'Orante, et la deuxième édition des *Samlede Vaerker*, udg. af A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange, Gyldendalske Boghandel, Kjobenhavn, 1920-36.

7. *La Maladie à la Mort, O.C.* XVI, p. 171; *S.V.* XI, p. 143.

8. Notons ici à la fois un désaccord et un accord de Kierkegaard avec Hegel. Désaccord profond et insistant d'une part en ce qui concerne le sens même de la dialectique. La dialectique hégélienne, aux yeux de Kierkegaard, est quantitative, s'exprimant dans l'abstraction logique de l'être vide, «... là tout est, et le tout n'est qu'unité et identité» (*Pap.* VII A 84). La dialectique kierkegaardienne, au contraire, est qualitative et exprime le devenir du moi dans le choix de la liberté (Voir *Pap.* I A 72, 75; IV A 192; VII A 80, 84, 191). Mais quand il s'agit du dynamisme qui définit essentiellement le moi, Kierkegaard s'inspire visiblement d'un passage de la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* où Hegel dit du Moi-sujet qu'il est «but actualisé» (*ausgeführte Zweck*), devenir procédant à son déploiement; que «cette inquiétude (*Unruhe*) est proprement le Moi»... (Voir *Phänomenologie des Geistes*, éd. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner, 1952, p. 22. Traduction française de Jean Hyppolite, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Éditions Montaigne, p. 20-21). Le texte hermétique de *La Maladie à la Mort*, où Anti-Climacus définit le moi (*O.C.* XVI, p. 171; *S.V.* XI, 143), s'éclaire considérablement quand on le compare à celui de Hegel, ce qu'a bien vu S. Crites (*In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History*, Chambersburg Pa, 1971). Mark C. Taylor, dans son *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, Princeton University Press, 1975, donne plusieurs citations pertinentes de la *Phénoménologie* où Hegel déclare expressément son intention de briser avec une notion substantialiste du sujet (Voir p. 102-108). Il (Taylor) montre en outre l'évolution de la notion de Substance à travers les philosophies de Descartes, Spinoza, Locke et Berkeley, jusqu'à son rejet radical par Hume pour qui les moi ne sont que des «bundles of sensations» (Taylor, *ibid.*, p. 94-101). Bien que le passage de la *Phénoménologie*, dont Anti-Climacus semble bien s'être inspiré, traite du Moi absolu plutôt que du moi individuel, il reste que pour l'auteur de *La Maladie à la Mort* le moi (individuel) est aussi mouvance, inquiétude essentielle plutôt que substance ou nature statique. On verra même que l'idéal du vrai chrétien consiste pour Kierkegaard à vaincre une certaine substantialité illusoire synonyme de repos dans l'inertie.

fini et infini, possibilité et nécessité, temporalité et éternité, l'homme recèle dans son être profond le ferment de ce qu'il sera dès lors que son moi idéal se sera rapporté à son moi réel. Ou, pour mieux dire, le moi est essentiellement cette tension même entre l'idéalité et la réalité.

Ce cheminement pénible vers l'actualisation du moi est identique, pour Kierkegaard et son pseudonyme Anti-Climacus, à celui par lequel on devient chrétien⁹. Il en va du christianisme incarné comme du moi, de l'esprit: il est essentiellement devenir, élan, mouvance sans repos, et cela sous peine d'être mensonger, illusoire, hypocrite.

Il n'est pas facile de faire l'exégèse des textes dans lesquels les pseudonymes Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus et Anti-Climacus définissent l'homme. Il faut reconnaître le mérite des commentateurs qui s'y attachent¹⁰.

J'aimerais ici revenir sur une difficulté d'interprétation soulevée courageusement par l'un d'entre eux, Mark C. Taylor, dans son intéressant ouvrage *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*¹¹.

- I -

Vigilius Haufniensis, ayant déterminé deux couples polaires qui définissent l'homme (corps-âme, temporel-éternel), déclare:

La synthèse du temporel et de l'éternel n'est pas une nouvelle synthèse; elle est une traduction de la première selon laquelle

9. Anti-Climacus dit en effet: «La foi consiste en ce que le moi, étant lui-même et voulant l'être, devient transparent et se fonde en Dieu» (*La Maladie à la Mort*, O.C. XVI p. 238; S.V. XI, p. 219).
10. Parmi les plus récents de langues française et anglaise, mentionnons André Clair, «L'homme malade et la santé comme tâche, selon Kierkegaard», dans *Rev. Sc. Phil. Théol.*, (LIV) 1970, p. 489-515 et 619-635; *Pseudonymie et Paradoxe*, Paris, Vrin, 1976; Mark C. Taylor, «Kierkegaard on the Structure of Selfhood», dans *Kierkegaardiana*, (IX) 1974, p. 84-101; et *Op. cit.*, p. 81-126; John W. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Princeton University Press, 1975. Il convient aussi de mentionner les articles, moins récents, de Robert S. Hartman, «The Self in Kierkegaard», dans *Journal of Existential Psychiatry*, II (1962) p. 409-436; Louis Dupré, «The Constitution of the Self in Kierkegaard's Philosophy», dans *International Philosophical Quarterly*, III, (1963), p. 506-526; Paul Dietrichson, «Kierkegaard's Concept of the Self», dans *Inquiry*, VIII (1965), p. 1-32; et Jacques Colette, «Le désir d'être soi et la fonction du Père chez Kierkegaard», dans *L'Inconscient*, n° 5, janvier-mars 1968, p. 131-155.
11. Nous référons au chapitre trois de cet ouvrage, p. 81-126.

l'homme est une synthèse d'âme et de corps portée par l'esprit. Dès que l'esprit est posé, l'instant est donné¹².

À première vue, ce passage semble affirmer un strict parallélisme et même une identité réelle des deux synthèses: l'une, celle dont les éléments composants sont le corps et l'âme, s'accomplit dans l'esprit qui est le tiers synthétisant; l'autre réalise dans l'instant la jonction existentielle du temporel et de l'éternel. Le mot *Udtrykket* (la traduction, l'expression), employé par Vigilius pour caractériser le rapport entre les deux synthèses, semble évoquer une équivalence entre le corps et le temporel, l'âme et l'éternel, l'esprit et l'instant. Et ce parallélisme vaudrait également pour les deux autres couples dialectiques indiqués plus tard par Anti-Climacus: fini — infini, et nécessité — possibilité dont les éléments synthétisants sont respectivement le moi et la liberté¹³.

Cependant, c'est encore dans *Le Concept d'Angoisse* que l'on peut lire cette déclaration déroutante:

La synthèse du corps et de l'âme doit être posée par l'esprit, mais *l'esprit est l'éternel*, et par suite il n'est que lorsqu'il pose la première synthèse en même temps que la seconde, celle du temporel et de l'éternel¹⁴.

Mark C. Taylor montre très bien la difficulté d'un tel passage. L'esprit, tiers synthétisant des polarités corps-âme, est identifié à l'éternel qui, lui, est un élément polaire du couple temporel-éternel. Ce n'est pas l'âme que Vigilius identifie à l'éternel, mais plutôt le facteur même qui réalise la synthèse corps-âme, c'est-à-dire l'esprit. Ainsi, le parallélisme qu'une première déclaration de Vigilius semblait affirmer ne tiendrait plus: la synthèse du temporel et de l'éternel ne serait pas purement et simplement une traduction littérale de celle du corps et de l'âme. Du reste, le même auteur pseudonyme avait prévenu implicitement ses lecteurs contre un parallélisme aussi facile en disant:

Pour la seconde synthèse (i.e. celle du temporel et de l'éternel), il saute aux yeux qu'elle s'effectue autrement que la première. Dans

12. *Le Concept d'Angoisse*, O.C. VII, p. 188; S.V. IV, p. 395.

13. *La Maladie à la Mort*, O.C. XVI, p. 186; S.V. XI, p. 160.

14. *Le Concept d'Angoisse*, O.C. VII, p. 190; S.V. IV, p. 397. Les soulignés, localisant la difficulté elle-même d'interprétation, sont de nous.

celle-ci, l'âme et le corps sont les deux moments et l'esprit est le tiers . . . La seconde synthèse n'a que deux moments: le temporel et l'éternel. Où est le tiers? S'il n'y en a pas, il n'y a pas proprement de synthèse, qui, étant une contradiction, ne peut s'achever comme synthèse que dans un tiers¹⁵.

La solution proposée par Taylor s'articule comme ceci: il faut prendre à la lettre les trois affirmations de Vigilius Haufniensis. Ainsi, il existerait bien un certain parallélisme entre la première et la seconde synthèse. Mais ce qui serait l'équivalent du temporel, ce serait le couple en tension dialectique des polarités corps et âme, elles-mêmes réellement identiques aux deux autres couples ajoutés par Anti-Climacus, fini et infini, nécessité et possibilité. Le tiers synthétisant de ces polarités équivalentes serait identique à l'éternel au sens analogique d'immobile, d'inchangeable, de constant. Telle serait la liberté, facteur de synthèse équivalant au moi et à l'esprit. Ainsi, de par la tension dialectique de ses éléments composants, l'homme serait établi dans sa temporalité synonyme de mouvance, d'inquiétude ontologique. Sa liberté (son moi, son esprit) serait ce tiers inchangeant ou éternel accomplissant la synthèse. L'éternel, identique à la liberté, à l'esprit ou au moi constituerait l'homme dans sa temporalité essentielle. Et l'instant serait ce lieu privilégié dans lequel le temps serait imprégné d'éternité, et l'éternité imprégnée de temporalité.

Si le moi et l'esprit peuvent s'identifier à l'éternel, c'est par le biais de la liberté. Déjà l'assesseur Wilhelm de *L'Alternative*, deuxième partie, n'avait-il pas affirmé cette identité du moi et de la liberté:

Mais qu'est-ce donc que le moi, ma personne? Si je voulais caractériser son premier instant, sa première expression, je répondrais: c'est la chose la plus arbitraire de toutes, et elle est néanmoins en même temps la plus concrète de toutes — c'est la liberté¹⁶.

Et Anti-Climacus, le chrétien extra-ordinaire de *La Maladie à la Mort*, fait écho aux dires de l'éthicien:

Le moi est composé d'infini et de fini. Mais cette synthèse est un rapport, et un rapport qui, bien que dérivé, se rapporte à lui-même, ce qui est la liberté. Le moi est liberté¹⁷.

15. *Ibid.*, O.C., VII, p. 185; S.V. IV, p. 391.

16. *L'Alternative II*, O.C. IV, p. 193; S.V. II, p. 231.

17. *La Maladie à la Mort*, O.C. XVI, p. 186; S.V. XI, p. 160.

Cette éclairante solution ne va pas, me semble-t-il, sans une notion bien précise de la liberté qu'il faudrait expliciter. À cette fin, qu'on me permette d'abord de chercher le sens que Kierkegaard et ses pseudonymes concernés donnent à ce mot.

- II -

Dissertant sur «L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique» au profit de son ami l'esthéticien A, (auteur de *L'Alternative*, première partie), l'assesseur Wilhelm remarque que, pour la philosophie, «il y a une médiation absolue», ce qui est très important pour elle, puisque «si l'on renonce à la médiation, on renonce à la spéculation». Mais une telle concession, se demandait-il, n'est-elle pas dangereuse? Ne conduit-elle pas logiquement à nier qu'il y ait un choix absolu, un dilemme absolu? Non, répond-il, si l'on a bien soin de ne pas confondre la sphère du raisonnement et celle de la liberté. Dans la première sphère, l'opposition ne perdure pas . . . Elle est médiatisée et de là passe dans une unité supérieure. Mais dans la sphère de la liberté subsiste l'opposition, l'alternative dont un élément exclut l'autre. Et l'assesseur enchaîne:

Je ne confonds nullement le *liberum arbitrium* avec la vraie liberté positive; car même celle-ci tient de toute éternité le mal en dehors d'elle, bien que comme une impuissante possibilité, et elle ne s'achemine pas vers la perfection en accueillant le mal toujours plus, mais en l'excluant toujours davantage; mais l'exclusion est justement le contraire de la médiation¹⁸.

Ce passage révèle la conception que se fait l'éthicien du libre arbitre: contrairement à la vraie liberté qui affirme sa positivité en excluant le mal, le libre arbitre, ou encore la liberté d'indifférence, est de nature négative en ce que son choix porte sur l'alternative du bien ou du mal. Dans son premier jet des *Miettes Philosophiques* de 1844, Kierkegaard poursuivait dans la même ligne de pensée:

Le *liberum arbitrium* susceptible de choisir indifféremment le bien ou le mal est fondamentalement une abrogation du concept de liberté et un aveu d'échec à l'expliquer. Liberté signifie être capa-

18. *L'Alternative* II, O.C. IV, p. 158; S.V. II, p. 188.

ble. Le bien et le mal n'existent nulle part en dehors de la liberté puisque cette distinction n'apparaît que par la liberté¹⁹.

Les deux textes comparés et combinés affirment que la vraie liberté, pour autant qu'elle existe, est antérieure au libre arbitre, qu'elle signifie une capacité dont le corrélatif est dans le sens de la perfection et exclut par le fait même le mal. Quiconque la réduirait au libre arbitre entendu au sens d'équilibre entre le bien et le mal ne ferait rien d'autre que la nier en l'avilissant.

Vigilius Haufniensis retrace l'origine psychologique de la liberté. Parlant du «génie religieux . . . qui refuse de s'en tenir à son immédiateté», il dit de lui qu'«en se tournant vers lui-même, il se tourne de ce fait vers Dieu» et se reconnaît coupable. La faute, voilà ce qu'il découvre en lui-même avec acuité. Mais de ce fait, il découvre aussi la liberté.

. . . la liberté (dit-il) fait sa félicité; non la liberté de suivre son bon plaisir dans le monde . . . mais la liberté de savoir avec soi-même que l'on est la liberté²⁰.

Pourtant, ce génie religieux, qui se délecte dans le fait d'être liberté, éprouve en même temps l'angoisse du péché, l'angoisse de cette faute possible qui pourrait lui ravir sa liberté. Et Vigilius enchaîne:

On voit que la liberté n'est nullement pouvoir de rébellion, ni liberté égoïste au sens fini, suivant une conception qui a souvent essayé d'expliquer l'origine du péché . . . À concevoir ainsi la liberté, on place son contraire dans la nécessité . . . Mais le contraire de la liberté, c'est la faute²¹.

Autrement dit, on a maintes fois expliqué le péché originel par l'émergence de la liberté, entendant par ce mot la possibilité consciente de la désobéissance ou encore celle d'un choix irrémédiablement plafonné dans le fini. On sait avec quelle finesse et pénétration psychologique Vigilius avait montré le lien qui unit innocence, ignorance et angoisse, et comment celle-ci, vertige de la liberté, était la condition psychologique de cette rupture que fut le premier péché. «L'angoisse», avait-il dit, «est la réalité de la liberté comme possibilité offerte à la possibilité»²². En réalité,

19. *Pap.* VB56:2. Voir texte parallèle dans *Le Concept d'Angoisse*, O.C. VIII, p. 210; S.V. IV, p. 420.

20. *Le Concept d'Angoisse*, O.C. VIII, p. 206; S.V. IV, p. 415.

21. *Ibid.*, O.C. VIII, p. 207; S.V. IV, p. 416.

22. *Ibid.*, O.C. VIII, p. 144; S.V. IV, p. 346.

il est impossible d'expliquer le passage de l'innocence à la faute: d'une part, le péché ne peut être entré dans le monde de façon nécessaire, et, d'autre part, il ne peut davantage sortir d'un libre arbitre abstrait . . .²³ Avant que ne se produise cette rupture, ce saut, la liberté n'est là que comme possibilité éveillée par l'angoisse. Dès lors:

Vouloir expliquer l'entrée du péché dans le monde d'une manière logique, c'est une sottise dont seuls peuvent s'aviser les gens hantés du ridicule souci d'une explication²⁴.

Vigilius veut faire ressortir cette idée que la vraie liberté n'est pas, par essence même, aux antipodes du nécessaire. Tel serait ce qu'on appelle communément le libre arbitre qui, ainsi conçu, n'existe tout simplement pas²⁵. La vraie liberté n'a comme contraire que la faute. Elle dit essentiellement indépendance, absence d'esclavage ou de lien vis-à-vis de la faute. L'homme libre, en ce sens, n'est pas celui qui aurait indéfiniment et invariablement un pouvoir de choisir entre telle ou telle ligne d'action, mais plutôt celui qui d'ores et déjà se serait donné à lui-même une seconde nature le prémunissant contre la faute. Le prototype de l'homme libre, le «génie religieux», ce serait l'ascète qui aurait lui-même bâti sur sa facticité une orientation l'éloignant au maximum de la possibilité de sombrer dans la faute. «Se choisir soi-même», pour revenir à une expression de l'éthicien Wilhelm, c'est briser le cercle des choix masqués pour intégrer la sphère de la «validité éternelle» où l'on apprend à choisir avec une certaine nécessité croissante ce dont la contradictoire est la faute.

Kierkegaard lui-même confirme cette interprétation dans plusieurs passages de son *Journal*. Ainsi, une entrée de 1850 montre que le christianisme impose à l'homme un choix primordial, celui du royaume de Dieu, l'obligeant par le fait même à fuir cet état de complète indifférence que serait le libre arbitre. Et il poursuit:

Peut-on exprimer avec plus de précision que la liberté de choix n'est qu'une détermination formelle dans la liberté, et qu'accroître la liberté de choix est la perte de la liberté? Le contenu de la

23. *Ibid.*, O.C. VII, p. 151; S.V. IV, p. 354.

24. *Ibid.*, O.C. VII, p. 151; S.V. IV, p. 354.

25. *Ibid.*, O.C. VII, p. 151 et 210; S.V. IV, p. 354 et 420.

liberté est à ce point décisif pour elle, que la liberté de choix n'a justement de vérité que parce qu'il ne faut pas de *choix*, encore qu'il y en ait pourtant un²⁶.

Le chrétien, sous peine de se nier lui-même, doit choisir l'unique nécessaire, le royaume de Dieu. «C'est cela», dit-il, «être esprit»²⁷. Bien sûr, cette obligation serait en elle-même inintelligible si elle ne présupposait pas la possibilité physique d'une détermination contraire. Il est physiquement possible à l'homme de choisir la faute, c'est-à-dire le fini qui contredit l'option du royaume de Dieu. Mais, d'autre part, ce choix doit être éliminé et faire place à l'option primordiale qui signifie la vraie liberté. C'est malheureusement ce qu'en général on ne comprend pas.

. . . c'est parce que les hommes sont loin d'être esprit que la liberté leur donne tant de tracas, empêtrés qu'ils restent dans la liberté du choix. La réflexion . . . en vient à s'hypnotiser sur la liberté de choix au lieu de se rappeler qu'il ne faut pas de choix . . . et ensuite choisir²⁸.

Si la vraie liberté tend vers l'exclusion du choix, c'est que le moi concret, l'esprit, est capable d'historicité. Ainsi, dit Kierkegaard en 1851:

Que c'est une illusion que ce libre arbitre; comme si à chaque instant de la vie on était toujours pourvu de cette possibilité abstraite, de façon à rester toujours au même point; comme si la liberté n'était pas en même temps un état historique²⁹.

La liberté, en tant qu'identique au moi, à l'esprit, a une histoire, s'inscrit dans un devenir incessant sous peine de n'être pas. Par une comparaison très simple, Kierkegaard explique ce qu'il faut entendre par là. À cause de la délibération, de l'arbitrage rationnel impliqué dans l'acte de choisir une ligne d'action, le libre arbitre peut se comparer à une balance. Prenons, dit-il, la plus fine de toutes, celle dont on se sert pour peser l'or. Son usage répété constitue une «histoire», une tendance toujours plus accrue, par exemple, à pencher d'un côté ou de l'autre. Et Kierkegaard continue:

26. *Pap.* X²A 428.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *Pap.* X⁴A 175.

De même pour la volonté. Elle a une histoire qui ne cesse de courir. Et ça peut aller jusqu'au point que l'homme finisse par perdre la faculté de choisir³⁰.

Dans le cas, an-historique, de celui qui ne s'étant jamais choisi lui-même s'est toujours ancré davantage dans la faute en confinant ses «choix» à la sphère du fini, un tel état d'esclavage «est le châtement du péché . . . , et c'est encore du péché»³¹. C'est le cas de Don Juan dont la «liberté» n'est qu'indifférence et vanité. Par contre, celui qui a librement fait éclater cette sphère d'esthétisme, comme l'assesseur Wilhelm, s'engage par le fait même dans une histoire, dans la formation graduelle de son moi. Une nécessité se dessine en lui de choisir le général. S'étant choisi lui-même dans sa validité éternelle en fuyant ce qui est vain et éphémère, cet éthicien est libre. Pourtant, sa liberté ne sera vraiment en voie vers la perfection que lorsque ses choix se feront devant Dieu. Alors émergera une nécessité de se choisir comme individu conformément à sa vocation personnelle, distanciée comme il se doit de la séduction esthétique et du général éthique. La liberté, dit ailleurs Kierkegaard, «parcourt plusieurs stades avant de parvenir à elle-même»³². C'est là son histoire, celle d'une affirmation graduelle de la nécessité face au choix fondamental de soi-même comme individu (*Enkelte*). Un autre passage du *Journal* est encore plus explicite quant à l'affirmation du lien entre liberté et nécessité:

Oh! que de vérité et d'expérience dans ce que dit saint Augustin de la vraie liberté (différente de la liberté de choisir): le sentiment de liberté le plus fort qu'ait l'homme, c'est quand, définitivement résolu, il imprime à son action comme une frappe cette nécessité intérieure qui exclut l'idée d'une autre possibilité! Alors le «tourment» de la liberté ou du choix prend fin³³.

Si maintenant nous résumons la position de Kierkegaard et de ses pseudonymes au sujet de la liberté, nous avons donc ceci: 1) la vraie liberté exclut la possibilité morale de choisir ce qui est mal, et ne se situe qu'au niveau positif de perfectionnement de l'homme. 2) À ce niveau, la vraie liberté tend à composer avec une certaine nécessité affectant la volonté historicisée. 3) Dès lors le

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Pap.* IVB 111, p. 266. Notre traduction.

33. *Pap.* X⁴A 177.

libre arbitre n'existe pas au sens d'équilibre, d'indifférence ou d'indétermination complète. 4) Par contre, entendu comme une capacité physique de choix, le libre arbitre existe, au mieux comme un grand bien, mais risque de battre en brèche la vraie liberté.

Étant donné que Kierkegaard³⁴ et son pseudonyme Vigilius Haufniensis³⁵ en appellent à l'autorité de Leibniz pour rejeter le libre arbitre³⁶, on pourrait croire que leur position implicite est celle d'un étanche déterminisme psychologique³⁷. On se tromperait alors, semble-t-il. Comment, en effet, comprendre les analyses de l'assesseur Wilhelm et de Vigilius Haufniensis sans présupposer que, pour eux, l'homme a la possibilité de choisir . . . Du reste, l'entrée du *Journal* que nous venons de citer admet explicitement qu'une telle liberté existe comme un grand bien dont l'homme est doté:

En général, on la représente comme un bien extraordinaire, cette liberté de choisir. *Et elle l'est aussi*; mais cela dépend cependant aussi du temps qu'elle doit durer. Car on se trompe d'habitude à s'imaginer que c'est un bien précisément qu'elle dure toute notre vie³⁸.

34. *Pap.* IVC 31, 36, 39.

35. *Le Concept d'Angoisse*, O.C. VII, p. 151; S.V. IV, p. 420.

36. Comme le montre de façon convaincante un article de Nelly Viallaneix, Kierkegaard avait pour Leibniz une très grande admiration, le citant avec abondance dans les *Papirer* de novembre 1842 à mars 1844 et lui adressant même des louanges, ce qu'en général il ne fait pas souvent à l'endroit d'un philosophe! («Kierkegaard, lecteur de Leibniz», dans *Critique* (Revue générale des publications françaises et étrangères), oct. 1969, p. 895-914).

37. Leibniz avait écrit: «Tout est . . . certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec les contingentes» (*Essais de Théodicée*, première partie, n° 52). Toute sa position sur la liberté est clairement formulée dans un fragment (Fragment H): «*Libertas indifferentiae est impossibilis. Adeo ut ne in Deum quidem cadat, nam determinatus ille est ad optimum efficiendum. Et creaturae semper ex rationibus internis externisque determinantur. — Quo plus substantiae sunt per se determinatae et ab indifferentia remotae, eo sunt perfectiores. . . — Eo major est libertas, quo magis agitur ex ratione, et eo major est servitus, quo magis agitur ex animi passionibus*» (C.I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Bd VII, p. 109).

38. *Pap.* X⁴A 177. Les soulignés sont de nous.

- III -

Au point où nous en sommes, nous savons que pour les pseudonymes Vigilius Haufniensis et Anti-Climacus — et très vraisemblablement pour Kierkegaard lui-même —, les tiers synthétisant moi, esprit et liberté sont une seule et même réalité identique à l'éternel, élément d'une synthèse suprême réalisée dans l'instant. Nous savons également que, pour eux, la liberté implique des degrés d'autonomie ou d'indépendance dont le plus bas, — d'ailleurs susceptible de disparaître au profit du palier suprême, — est le libre arbitre ou la liberté de choix.

Le moment est venu d'examiner le sens que Taylor donne au mot liberté quand, dans son exégèse, il l'identifie au moi, à l'esprit, à l'éternel.

Reprenant la difficile affirmation d'Anti-Climacus à l'effet qu'«Le moi est un rapport qui se rapporte à lui-même»³⁹, il l'interprète, avec raison croyons-nous, comme signifiant: le moi est un rapport qui rapporte son moi idéal, potentiel, infini, à son moi réel, actuel, fini⁴⁰. Cette interprétation a le grand mérite de bien marquer la tension, le dynamisme, le devenir qui, aux yeux de Kierkegaard et de ses pseudonymes, constituent l'essence même du moi. Rapporter son moi idéal à son moi réel, c'est entrer de plain-pied dans ce processus pénible par lequel on se donne à soi-même la perfection due à sa propre nature d'homme.

Bien sûr, cette activité du moi se bâtissant lui-même ne va pas sans l'exercice du libre arbitre, de la liberté de choix. À vrai dire, on ne saurait s'expliquer que le moi puisse transmuier l'idéalité en la réalité sans avoir à poser le choix fondamental de soi-même, à choisir le choix au lieu de tendre, comme l'esthéticien A, vers l'impossible abstention radicale⁴¹. Mais pour définir

39. *La Maladie à la Mort*, O.C. XV1, p. 171; S.V. XI, p. 143.

40. Mark C. Taylor, *op. cit.*, p. 117.

41. Voir «Ou bien — Ou bien, Discours d'un extatique», dans *L'Alternative I*, O.C. III, p. 39 ss.; S.V. I, p. 26 ss. L'alternative devant laquelle se trouve l'esthéticien est un véritable dilemme. Que l'on choisisse ceci ou cela, de toute façon ou regrettera d'avoir ainsi choisi. Dès lors, l'option de l'esthéticien A est de se retirer dans cette éternité de l'imagination qui réconcilie dans l'indifférence les éléments du dilemme. Mais il s'agit là, au fond, d'une vaine masquerade où l'esthéticien prétend camoufler indéfiniment son non-engagement. L'assesseur Wilhelm dénoncera cette vanité et inconséquence de son ami A; «... ne sais-tu pas que vient l'heure de minuit ou chacun doit lever le masque; crois-tu que la vie entend toujours raillerie; crois-tu qu'on peut se faufiler un peu avant les douze coups pour éviter ce moment?» (*L'Alternative II*, O.C. IV, p. 145-146; S.V. II, p. 174).

le sens précis de cette liberté qui s'identifie à l'éternel, il faut se rapporter, comme le fait Taylor, à la signification que revêt ce dernier terme: éternel.

On ne saurait prétendre que l'éternité du moi ou de l'esprit soit celle même de Dieu. Kierkegaard et ses pseudonymes ont trop le sens de la transcendance divine pour qu'on puisse leur prêter une telle conception. Il faut ici comprendre ce terme de façon analogique. Or l'inchangeable, l'immobile peut se dire analogiquement de Dieu et de l'homme. Celui-ci baigne dans la temporalité du fait que ses possibilités et son actualité sont en perpétuelle mouvance. Mais son éternité, ce qui en lui est inchangeable et constant, c'est sa liberté. Taylor définit cette liberté comme étant « . . . la capacité de prendre quelque ligne d'action »⁴². La détermination elle-même ou la « ligne d'action » (*course of action*) peut certes varier, mais la capacité qui la soutient est invariable, inchangeable, éternelle.

Il semble bien qu'il s'agisse là d'une capacité de choix pure et simple. Nous regrettons que notre commentateur n'ait pas montré comment s'articule cette conception de l'éternel en l'homme avec l'impératif kierkegaardien, maintes fois proclamé de *devenir* esprit, de *devenir* éternel. En d'autres termes, comment notre devoir peut-il être de *devenir* liberté au sens de capacité de prendre une ligne d'action?

Car il s'agit bien là d'une obligation au dire de l'exceptionnel chrétien Anti-Climacus. Devoir déchirant, insiste Kierkegaard dans son *Journal* de 1851:

Si, dans notre façon actuelle de vivre, nous sommes vrais devant Dieu, alors nous lui tenons ce langage: je comprends très bien que devenir esprit est réellement l'obligation, mais ne pourriez-vous pas m'accorder un peu d'indulgence? . . . J'aimerais tant jouir des choses du monde, et Seigneur Dieu, je ne prétends pas être plus fort que je ne suis: je ne suis qu'un enfant⁴³.

Du reste, spécialement vers les dernières années de sa vie, le penseur danois exprime avec force et presque impitoyablement les exigences du christianisme, la plus fondamentale étant de devenir esprit. Le *Journal* de 1854 contient des affirmations percutantes comme celles-ci:

42. « . . . the capacity to take some course of action ». Mark C. Taylor, *op.cit.* p. 117.

43. Pap. X³A 705. Notre traduction.

L'esprit est inquiétude; le christianisme est l'inquiétude la plus profonde de l'existence: ainsi en est-il dans le Nouveau Testament. Dans la chrétienté (*Christenbed*) le christianisme (*Christendom*) est repos, de telle sorte que nous puissions jouir de la vie⁴⁴.

Dieu, (selon le christianisme), ne veut pas que les hommes soient en repos: l'esprit est inquiétude⁴⁵.

Devenir chrétien, selon le Nouveau Testament, c'est devenir esprit, devenir esprit, selon le Nouveau Testament, c'est mourir au monde⁴⁶...

La mission de Kierkegaard était précisément de dénoncer cette illusion d'un christianisme facile, commode, statique, comme en fait foi le *Point de vue explicatif de mon Oeuvre d'Écrivain*⁴⁷.

Quant à Anti-Climacus, il est cinglant dans le jugement qu'il porte à l'endroit du faux chrétien:

Tout homme, par la synthèse d'âme et de corps qu'il est, est destiné à être esprit; cet assemblage est sa demeure; mais il préfère habiter le sous-sol, c'est-à-dire les catégories du sensible⁴⁸...

Étant donné l'équivalence des réalités esprit, moi, liberté et éternité, il faut conclure que la liberté est bien pour l'homme un idéal à réaliser, un devoir à remplir. Mais qu'est-ce que cela signifie concrètement?

Une première interprétation possible⁴⁹ serait que l'homme a le devoir et la responsabilité d'acquérir la capacité de choisir sa propre ligne d'action malgré les faux impératifs d'un monde qui vit dans l'illusion. Mais cette capacité, n'est-elle pas là déjà aux premières palpitations de l'esprit qui s'éveille quand surgit l'angoisse? N'est-elle pas, en tant que potentialité, l'apanage de toute synthèse humaine de corps et d'âme? Comment pourrions-nous être dans l'obligation d'acquérir ce que nous avons déjà? Du reste, l'obligation proclamée par l'assesseur Wilhelm de «se choisir

44. Pap. XI²A 317. Notre traduction.

45. Pap. XI²A 353. Notre traduction.

46. Pap. XI²A 378. Notre traduction. Voir aussi *Pour un examen de conscience*, O.C. XVIII, p. 77 ss.; S.V. XII, p. 358 ss.; et *L'Instant*, S.V. XIV, *Passim*.

47. O.C. XVI, p. 1-102; S.V. XVIII, p. 551-655. Voir aussi là-dessus Cornelio Fabro, «La Missione di Kierkegaard», dans *Ethica*, VIII (1969), p. 169-180.

48. *La Maladie à la Mort*, O.C. XVI, p. 201; S.V. XI, 175-176. Voir aussi *ibid.*, O.C. XVI, p. 190 ss.; S.V. XI, p. 165 ss.

49. Nous nous inspirons ici de la pénétrante analyse de Paul Dietrichson, «Kierkegaard's Concept of the Self», dans *Inquiry*, VIII (1965), p. 1-32.

soi-même» ou de choisir le choix signifie bien autre chose . . . Ses dires, comme ceux de Vigilius Haufniensis et d'Anti-Climacus, sont difficilement intelligibles sans la présupposition d'une telle capacité dans tout homme, même dans le plus sensuel des esthéticiens. Là où cette capacité n'existe pas, on ne voit pas la possibilité de son surgissement absolu, si ce n'est par une action créatrice. Comme dit l'assesseur:

Si en effet la chose que j'ai choisie n'était pas, mais devenait absolument par le choix, je ne choisirais pas, je créerais; mais je ne me crée pas moi-même, je me choisis⁵⁰.

Une autre interprétation serait: l'homme, du moment qu'il est synthèse même immédiate de corps et d'âme, a en lui-même une capacité de choix qu'il est de son devoir d'actualiser au lieu de la laisser indéfiniment à l'état de rêve ou de pure potentialité. Cette solution à première vue ne manque pas d'attrait: l'esthète A auquel s'en prend l'assesseur n'est-il pas le prototype de celui qui tend à s'abstenir du choix, tout en masquant son abstention elle-même? Quand sonneront les douze coups de minuit et l'heure de lever le masque — pour reprendre la métaphore de l'assesseur —, alors son non-engagement caractéristique sera dévoilé, mais aussi le fait qu'il n'aura jamais pu éluder complètement le choix: s'abstenir de choisir, c'est toujours choisir. Seul le redoublement du choix aura été évité: contrairement à l'éthicien qui choisit le choix, l'esthéticien, lui, choisit de ne pas choisir. Choisir la jouissance, quels que soient son raffinement et la masquerade qu'elle peut comporter, ce n'est pas choisir si ce n'est «au figuré», dit l'assesseur⁵¹, car

. . . en proclamant cette intention, on pose toujours une condition qui réside soit en dehors de l'individu, soit en lui, sans être établie par lui⁵².

Il ne fait aucun doute que, pour l'assesseur Wilhelm, l'esthéticien en général et en tant que tel n'est pas engagé dans ce devenir constitutif du moi ou de l'esprit à cause même de son inaptitude à choisir le choix ou à redoubler son choix. Et c'est là également la conviction d'Anti-Climacus et de Kierkegaard lui-même, comme

50. *L'Alternative* II, O.C. IV, p. 194; S.V. II, p. 232.

51. *Ibid.*, O.C. IV, p. 152; S.V. II, p. 181.

52. *Ibid.*, O.C. IV, p. 164; S.V. II, p. 195.

nous avons vu. Les chrétiens inauthentiques qu'ils démasquent ne se sont pas vraiment choisis eux-mêmes comme esprits, mais vivent dans la sphère de l'illusion esthétique et de ses choix masqués.

Or si le devoir de devenir liberté n'était rien d'autre que l'obligation d'actualiser une capacité de choix sans plus, l'esthéticien en général qui choisit la jouissance — serait-ce celle que procure l'illusion — répondrait invariablement à cette exigence.

Il est donc nécessaire de préciser que la liberté de choisir ne saurait toucher à ce qui dans l'homme est éternel que dans la mesure où elle orienterait son activité vers la perfection éthique et religieuse.

Mais nous venons de voir que, pour Kierkegaard, une telle capacité de choix est appelée à s'estomper à mesure que l'homme se réalise lui-même comme esprit ou comme liberté. Ou, en d'autres termes, plus la vraie liberté s'accroît en l'homme, et plus sa capacité de choix disparaît pour faire place à une «nécessité intérieure» qui met fin au «tourment» de la décision⁵³. La liberté de choix n'est donc pas cet immobile, cet interchangeable qu'est l'éternel en l'homme. Elle apparaît plutôt comme un moyen nécessaire mais provisoire pour y accéder. La nécessité intérieure qui la remplacera, ce sillon d'une ligne d'action concrète creusée par le choix sera la manifestation d'une liberté actualisée.

Concluons. Au lieu d'être une simple possibilité de choix ou l'actualisation même de cette possibilité, la liberté comme tiers synthétisant identique à l'éternel serait plutôt appel ou vocation d'existence. «Qu'est-ce que l'existence?» se demande Johannes Climacus dans le *Post-Scriptum*. Et il répond:

C'est l'enfant engendré par l'infini et le fini, l'éternel et le temporel, et qui, pour cette raison, est constamment dans l'effort.⁵⁴

C'est dans l'effort, l'in-quiétude, la douleur de l'enfantement que l'homme doit se constituer lui-même comme être temporel, c'est-à-dire comme synthèse en voie d'actuation des couples équivalents d'infini et de fini, de possibilité et de nécessité, d'âme et de corps. Accomplir cette synthèse, c'est réaliser un

53. *Pap.* X⁴A 177.

54. *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, O.C. X, p. 87, S.V. VII, p. 81.

surpassement de l'immédiat dans l'éternel, c'est devenir soi-même, c'est exister.

La présence dynamique de l'éternel dans l'homme ne saurait se dire de façon univoque, mais admet tous les degrés possibles de l'analogie: la tâche de se réaliser soi-même n'est jamais achevée.

Au bas de l'échelle, à des degrés divers, se trouve l'esthéticien pour qui l'éternité est appel sans réponse, vain désir de libération. L'assesseur Wilhelm décrit de façon magistrale le tourment masqué de Néron face aux sollicitations de l'éternel:

L'esprit veut toujours surgir, mais sans cesse déçu, il ne peut se faire jour, et Néron le nourrit de la satiété des plaisirs. Alors l'esprit se rassemble en cet homme comme une sombre nuée, sa colère s'appesantit sur l'âme et il se transforme en une angoisse qui ne s'efface pas même au moment de la jouissance⁵⁵.

Les yeux d'une personne sont transparence de l'âme. Mais quand il s'agit de Néron, «derrière ces yeux, l'âme est un amas de ténèbres»⁵⁶. Les caprices essentiellement enfantins de cet homme sont extravagants, cruels, monstrueux parce que l'esprit, sans cesse refoulé, le hante sans arrêt. L'éternel en lui, source de son désarroi, demeure dans un état de pure potentialité. Néron refuse de s'engager dans cette odyssée pénible où sa liberté s'affirmerait, où son moi idéal se rapporterait à son moi réel. Il refuse la compénétration dans l'instant du temporel et de l'éternel. Ou, pour reprendre la formule heureuse de l'assesseur, il refuse de s'enfanter lui-même par l'effort créateur de sa volonté⁵⁷.

L'éclatement de cette sphère où l'esprit est enchaîné ne peut se faire que par un choix redoublé, le choix du choix, ou le choix absolu de soi-même. L'homme se choisit lui-même lorsque, contrairement à Don Juan ou à Néron, il choisit ce devenir pénible qui le constitue esprit en assumant le général.

Mais la libération éthique serait elle-même une illusion si elle arrêta le mouvement constitutif de l'esprit ou de l'éternel en

55. *L'Alternative* II, O.C., IV, p. 169; S.V. II, p. 202.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.* O.C. IV, p. 186; S.V. II, p. 222. Le traducteur français des O.C. traduit *nisus formativus* (employé par Kierkegaard dans le texte danois) par l'expression «effort créateur», mise entre parenthèses. Si l'on accepte cette traduction, il va de soi qu'il ne faut pas comprendre «créateur» dans son sens strict . . . Nous l'avons vu, l'homme n'a pas à se créer lui-même en partant du néant absolu de sa liberté. *Nisus formativus* pourrait se traduire, quoique moins élégamment, par «effort de réalisation de soi-même».

recherche de lui-même. La sphère du général devra elle-même éclater pour permettre au moi de gravir un échelon supérieur, celui du religieux. La liberté aura atteint son sommet d'existence quand l'homme se sera choisi lui-même comme chrétien⁵⁸. Mais alors, il sera parvenu à cette inquiétude profonde, à cette crainte et à ce tremblement dont un chrétien ne peut se départir sans être un hypocrite.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

58. Nous avons montré ailleurs que le mouvement d'un stade à l'autre dans l'odyssée du chrétien en devenir est un préparatif humain de l'acte de foi, marque du chrétien authentique. (Voir notre article «L'ambivalence de la réflexion selon Kierkegaard», dans *Église et Théologie*, mai 1981.) Entre la raison et la foi gît un abîme naturellement infranchissable. Le christianisme n'est pas pour autant irrationnel. «Si je crois, dit Kierkegaard, ni la foi, ni son contenu ne me paraissent assurément absurdes. Non, non. Mais je comprends très bien que pour l'incroyant, les deux le soient...» (*Pap.* X⁶ B 68). Pour n'avoir pas bien saisi, semble-t-il, la relation que pose Kierkegaard entre foi et raison, Herbert M. Garelick le déclare, lui ou tout au moins son pseudonyme Johannes Climacus, inconsciemment anti-chrétien. (Voir *The Anti-Christianity of Kierkegaard*, The Hague, Martinus Nijhoff 1965.) Notons bien que son ouvrage porte exclusivement sur le *Post-Scriptum* et que l'auteur ne décide pas si Kierkegaard est anti-chrétien comme l'est Climacus. Le titre est donc fort ambigu, Kierkegaard se situant dialectiquement entre ses deux pseudonymes Climacus, le non-chrétien, et Anti-Climacus, le chrétien extraordinaire. (*Pap.* X² A 195). La thèse de Garelick est que Johannes Climacus non seulement n'est pas chrétien, mais ne comprend pas ce qu'est le christianisme. En effet, après l'avoir défini comme irrationnel, il en fait non pas une fin en soi, mais un moyen d'accéder à quelque chose d'autre: le bonheur éternel. Le christianisme est ainsi doublement dénaturé: l'irrationnel qu'il est devient raisonnable, et l'absolu qu'il est devient subordonné à une finalité autre. D'où anti-christianisme qui pourrait bien être celui de Kierkegaard lui-même, puisque, sur la page couverture du *Post-Scriptum*, il se dit éditeur de l'ouvrage de Johannes Climacus. Garelick remarque: «As Kierkegaard moves his name closer to actual authorship, his works come closer to his final position...» (p. 8). L'ouvrage de Garelick ne nous a guère convaincu quant à la position exacte de Climacus sur l'irrationalité de l'acte de foi. D'autre part, le pseudonyme le plus proche de la pensée de Kierkegaard est vraisemblablement Anti-Climacus. (Voir là-dessus l'étude d'Alastair McKinnon, «Kierkegaard's Pseudonyms: A New Hierarchy», dans *American Philosophical Quarterly*, Vol. VI, N° 2, April 1969, p. 116-126). Et nombre d'extraits des *Papirer* montrent qu'il est loin de l'anti-christianisme dont parle Garelick. (Voir là-dessus C. Fabro, «Foi et Raison dans l'oeuvre de Kierkegaard», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 32 (1948), p. 169-206.)

La grammaticalité des textes littéraires

Arthur Clayborough

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203151ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203151ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Clayborough, A. (1981). La grammaticalité des textes littéraires. *Philosophiques*, 8 (1), 93–111. <https://doi.org/10.7202/203151ar>

LA GRAMMATICALITÉ DES TEXTES LITTÉRAIRES¹

par Arthur Clayborough

Que l'on me permette tout d'abord de demander en quoi un texte littéraire est littéraire. L'affirmation que tout texte peut être considéré comme de la littérature ne surprend pas de nos jours. On implique par là que ce qui compte, c'est le point de vue du lecteur, et si on accepte cette affirmation, abandonnant donc l'idée qu'il y a quelque chose de spécial dans les textes littéraires en tant que tels, la question la plus intéressante est alors de savoir si on doit cesser, en toute bonne logique, de considérer un texte sous un autre angle, quand on le considère comme littéraire. Est-il possible, par exemple, de lire un traité sur les baleines et de l'apprécier, en tant que tel et en tant qu'oeuvre littéraire, dans une seule et même lecture? Prendre plaisir à la lecture d'une oeuvre littéraire, qu'est-ce que cela veut dire? Quand on éprouve du plaisir à lire Victor Hugo ou Charles Dickens, est-ce qu'on apprécie leurs écrits en tant que littérature? Il est assez facile de distinguer entre le plaisir que l'on trouve à lire un ouvrage comme simple lecteur et celui qu'on y trouve en tant que critique. Est-ce que le fait d'apprécier une oeuvre en tant que littérature est réservé à ce second type d'approche? Est-ce qu'elle implique un examen plus explicite des effets esthétiques de l'oeuvre? Signet-on un contrat, si j'ose m'exprimer ainsi, qui nous obligerait à tout regarder sous l'angle de l'esthétique — comme on le fait en entrant au Louvre — quand on se plonge dans une oeuvre littéraire? Allons plus loin encore: doit-on parler de plusieurs types de littérature, ou n'y a-t-il qu'une «littérature»? Lire *De l'origine des espèces* de Darwin «en tant que littérature», est-ce la même chose que de lire Flaubert ou Wells?

1. Avec référence spéciale à Dickens, *Bleak House*, chapitre 11. Ce texte a été traduit de l'anglais par Odile Halmöy.

Après tout, il semble bien qu'il y ait une nette différence entre le plaisir esthétique que procure, disons, un tas de paquets de flocons de maïs ou une roue de bicyclette dans un musée d'art moderne, et celui que procure un Rubens ou un Renoir. Ce second type d'objet a été conçu délibérément pour être apprécié esthétiquement, de sorte que l'artiste et le spectateur peuvent communiquer: l'oeuvre comporte certains éléments qui favorisent cette optique spéciale. Roman Jakobson parle du caractère opaque de l'oeuvre littéraire: elle est enjolivée, individualisée, et c'est le langage particulier de la poésie, par exemple, qui met en évidence sa nature esthétique. Supposons que l'on vous présente un objet en bois de forme étrange, provenant de fouilles archéologiques, et que l'on vous demande quelle était sa fonction. Cet objet comportera peut-être des éléments d'ornementation, qui seront là pour l'embellir et procurer un plaisir esthétique, mais cela ne signifiera pas nécessairement que l'objet lui-même n'ait eu qu'une fonction esthétique. Ces éléments d'ornementation pourront nous permettre, accessoirement et par extrapolation, de replacer l'objet en question dans une tradition, un contexte qui nous fourniront des indications précieuses. Si cet objet n'est pas décoré de la sorte, on s'intéressera à sa forme, à ses «traits structuraux», et, tout en cherchant des détails qui nous mettent sur la voie, on regardera s'il est «bien travaillé», poli à la perfection, etc., et, dans une optique plus pratique, on essaiera de déterminer s'il a la forme d'un manche d'épée ou d'un chandelier. Cette première approche n'est pas très éloignée de ce qu'on appelle une «perspective autonome», où l'oeuvre est examinée en termes de sa «structure interne», avec le moins de référence possible à une intention ou à un objectif avoués.

L'avantage qu'il y a à prendre un exemple simple comme celui que je viens d'utiliser, c'est que, dans l'analyse finale, il permet de voir que ces différentes techniques sont complémentaires. C'est dans un contexte plus étroit seulement — quand on connaît bien l'oeuvre à analyser, les conditions de sa création aussi bien que les intentions de son auteur — que l'on peut s'offrir le luxe de se passer de ces diverses techniques, et considérer l'oeuvre exclusivement sous tel ou tel angle. D'où la querelle entre l'école socio-pragmatique, qui considère l'intention sous-tendant les actes de parole, et l'école structuraliste, qui considère la littérature comme un objet autonome.

Je voudrais essayer de résumer brièvement les difficultés auxquelles on s'est généralement heurté en cherchant à identifier ce qui est «littéraire» ou ce qu'est la littérature.

1. Pour certains, c'est une question de perspective: tout dépend de la «lecture» que l'on fait de l'oeuvre. L'approche littéraire d'un texte demande une interprétation, une exégèse, alors qu'une approche linguistique est purement descriptive. Inutile de discuter ce point de vue ici — je ne fais que présenter cette opposition, caractéristique des deux types d'approche. Pour d'autres, l'oeuvre littéraire est différente des autres textes, soit par sa qualité, soit parce qu'elle comporte davantage de traits particuliers que les autres textes, qui peuvent d'ailleurs eux aussi présenter ces traits particuliers, mais en moins grand nombre. Cette conception d'un caractère «immanent» de la littérature me semble graviter autour de trois idées centrales: (a) L'idée d'unité. L'oeuvre littéraire a une unité organique, c'est un tout organisé. Ses diverses parties sont intégrées à un ensemble qu'elles sous-tendent. (b) L'idée d'unicité. L'oeuvre littéraire n'est pas seulement un échantillon, représentant un groupe, ce n'est pas non plus un texte dont le seul objectif est de transmettre un message. L'oeuvre littéraire a une valeur propre, elle est comme un vitrail — c'est la métaphore standard —, faite non pour qu'on regarde à travers elle, mais pour qu'on la regarde, elle. C'est là, au fond, ce que suggère Roman Jakobson. (c) L'idée de généralisation. L'oeuvre littéraire va «au-delà des mots»: elle a une portée générale, universelle, en ce qu'elle est souvent une parabole. On a le sentiment qu'elle implique plus que ce qu'elle ne dit. Pour prendre un exemple, si un article de journal rapportant un accident de la circulation peut inciter le lecteur à la prudence quand il se retrouvera au volant, c'est un effet secondaire, en quelque sorte. Le rapport en soi n'est que descriptif. Une oeuvre littéraire traitant le même sujet suggérera plus nettement qu'il s'agit d'un message personnel, d'une *de te fabula*. Une fois encore, j'essaie simplement d'esquisser à grands traits les principaux courants de pensée, sans chercher à les défendre.

Si l'on accepte l'idée que l'objet de notre enquête — spécifier en quoi l'oeuvre littéraire est littéraire — est limité par l'approche «subjective» ou «pragmatique» d'une part, et par l'approche «autonome» ou «immanente» de l'autre, il reste à considérer les

intersections éventuelles entre ces deux types d'approche. On peut soutenir: (1) qu'elles s'excluent mutuellement; (2) qu'elles sont nécessairement complémentaires; (3) que ce sont des approches *générales*, entre lesquelles on peut choisir selon les cas, l'approche sélectionnée comme approche générale faisant éventuellement appel à l'autre en cas de besoin; et enfin, bien sûr, (4) que ni l'un ni l'autre de ces deux types d'approche n'est acceptable.

C'est au troisième de ces points de vue que va ma préférence, et je choisis l'approche pragmatique comme première approche. Cela permet, me semble-t-il, de dire que tout texte — ou presque, ne soyons pas trop catégorique — peut être envisagé sous l'angle de l'esthétique, et aussi que les textes littéraires dans un sens plus étroit présentent en général un certain nombre de traits caractéristiques facilement reconnaissables. On peut de la sorte faire le départ entre, disons, Shakespeare et Charles Darwin, ou, (*mutatis mutandis*), entre un magnifique ustensile de cuisine et une sculpture de Rodin.

Un autre genre intéressant, c'est la forme de littérature ou d'art extrêmement sophistiquée qui a pour objectif délibéré de tomber entre deux chaises, comme les amoncellements «esthétiques» de paquets de flocons de maïs d'Andy Warhol, ou, disons, le mode d'emploi d'un aspirateur présenté comme oeuvre «littéraire». Une caractéristique de cette catégorie est que, quel que soit l'objet sur lequel se porte l'attention, on le présente délibérément dans un contexte qui suggère qu'il est à regarder comme oeuvre d'art ou oeuvre littéraire. Supposons que vous ayez critiqué le dessin des jambes arrière d'un cheval dans un tableau apparemment naturaliste, et qu'on vous dise: »mais c'est une déformation voulue de la perspective!«, vous vous retrouveriez dans un univers à la Warhol ou à la Robbe-Grillet, où le sol se dérobe sous vos pieds. Contrairement à ce qui se passe dans le cas de Darwin, où on est libre de décider, dans une certaine mesure, quels traits peuvent être présentés comme «littéraires» — élégance du style, éclat des images, etc. —, et contrairement à ce qui est le cas pour Shakespeare, où les traits «littéraires» sont fixés par la tradition, ce troisième type d'«oeuvre littéraire» ne laisse pas de place à la subjectivité et ne fournit pas non plus de critères traditionnels d'évaluation. Il vise au paradoxe, et est en soi d'un

grand intérêt. On peut comparer l'attrait qu'il exerce au phénomène linguistique de l'aberration pragmatique («je savais qu'il était de Paris, mais j'avais tort»). Une telle oeuvre, qui change délibérément l'univers du discours, est parallèle en quelque sorte au paradoxe du Russell. Elle laisse le lecteur sur sa faim, et l'oblige à repenser son attitude vis-à-vis des conventions courantes. Waismann compare l'aberration pragmatique au déplacement d'un pion d'échec au-delà des limites de l'échiquier:

Essayer de penser quelque chose qui n'ait pas de sens, c'est comme essayer de déplacer une pièce du jeu d'échecs au-delà des limites de l'échiquier. Je peux le faire, mais la règle du jeu ne prévoit pas ce qui se passera alors. Et de la même façon, je peux dire *le rouge est industriel*, mais mon intention, en prononçant cette phrase, n'est pas claire (*Principles*, p. 39).

Les limites de l'échiquier linguistique sont beaucoup moins absolues que celles du jeu d'échec. Des phrases et des pièges littéraires de ce genre peuvent nous conduire non seulement au-delà de l'échiquier, mais aussi à travers le miroir, où, on s'en souvient, les pièces du jeu d'échec ont leur logique propre:

«Et vous, quel genre de choses vous rappelez-vous le mieux?»
hasarda Alice.

«Oh, les choses qui se sont passées dans deux semaines», répondit
la reine d'un ton négligent.

La fascination qu'a exercée Lewis Carroll sur les philosophes de la linguistique évoquerait peut-être les phrases «thérapeutiques» absurdes de Wittgenstein, du type «Est-ce qu'une douleur consciente fait plus de mal dans l'esprit conscient qu'une douleur inconsciente dans l'esprit inconscient?», dont l'intention était, selon l'expression énigmatique de Wittgenstein, de «montrer à la mouche le moyen de sortir de la bouteille» (*to show the fly the way out of the fly-bottle*)¹.

1. Cf., par ex., *Philosophical Investigations*, p. 222 e: «Un nouveau-né n'a pas de dents.» — «Une oie n'a pas de dents.» — «Une rose n'a pas de dents.» Cette dernière phrase est vraie de toute évidence, pourrait-on dire. Elle est même plus vraie que dans le cas de l'oie. — Et pourtant, elle n'est pas très claire. Car où se trouveraient les dents de la rose? L'oie n'en a pas dans sa mâchoire. Et ni l'une ni l'autre bien sûr n'en ont dans leurs ailes; mais personne ne pense à cela en disant qu'elles n'ont pas de dents. — Mais supposez que l'on dise: la vache mastique sa nourriture et puis en asperge la rose, de sorte que la rose a des dents dans la mâchoire d'un animal. Cela ne serait pas absurde parce que personne ne sait par avance où chercher les dents chez une rose.

La thérapie de Wittgenstein était essentiellement une thérapie *logique*: mais l'utilisation anormale du langage peut certainement comporter un côté émotionnellement thérapeutique. C'est ce à quoi Izaak O. Revzin fait allusion dans son article *Generative Grammars, Stylistics and Poetics*:

Les membres de l'OPOJAZ et du cercle linguistique de Moscou ont déjà clairement démontré la différence essentielle entre l'automatisme de l'emploi quotidien du langage, relié aux mécanismes inconscients de la formation de la langue, et la singularité du langage poétique, qui fait appel à une langue consciemment ou inconsciemment transformée, devant libérer le destinataire d'une perception automatisée et lui permettre de sentir la signification de chaque élément du discours pris à part (p. 568).

Même si cela peut paraître un peu chauvin, on comprend l'idée de Revzin: s'il y a une thérapie logique dans des formes comme *au Nord-Est du pôle Nord*, il est au moins aussi vraisemblable qu'il y ait une thérapie émotionnelle dans des expressions comme celles, souvent citées, de Dylan Thomas: *a grief ago*, ou *once below a time*, ou *the man in the wind and the west moon*. La phrase de Chomsky, *d'incolores idées vertes dorment furieusement*, devenue désormais «proverbiale, pour ainsi dire» comme l'observe Quirk, peut facilement se comprendre comme une sorte de variation sur les vers de Marvell:

Annihilating all that's made
To a green thought in a green shade.

Ziff remarque que ces vers ne posent aucun problème au lecteur féru de poésie². Revzin, ayant appris de Roman Jakobson que D.H. Hymes avait écrit un poème avec pour premier vers la phrase de Chomsky, a tenté d'en faire une version russe. Je pense que nous devons voir là quelque part une morale: pour la tirer, j'emprunterais volontiers à Jung son terme de *régressif*. Pénétrer dans un univers autre donne un sentiment de libération. Tout texte littéraire constitue un tel univers. Les phrases anormales les plus cohérentes, qui sont facilement assimilées dans le contexte plus étendu d'une oeuvre littéraire ou d'un conte populaire (il n'y a pas de raison pour que les corbeilles à papier ne ronflent pas violemment dans des histoires comme celles de Hans Andersen,

2. Le «vert incolore» ne poserait pas de problème non plus aux enfants habitués à la vieille plaisanterie: *«sky blue pink with yellow dots in: ciel bleu rose taché de jaune.»*

par exemple), suggèrent fréquemment ce que Louisa Gradgrind appelle «un élan ardent vers une région où les lois, les figures et les définitions ne soient pas absolues³». Il est indéniable que cet élan vers une telle région est familier aux étudiants de la littérature: c'est, répétons-le, dans les textes littéraires que les déviations lexicales et logiques du langage se produisent le plus fréquemment. Il est difficile de dire ce que le linguiste peut tirer de tout cela, bien que Revzin soutienne (p. 569) que la linguistique ne peut se développer avec succès sans un contact très étroit avec la stylistique et la poétique. Je pourrais résumer mon point de vue ici en disant que le problème de la grammaticalité me semble inextricablement lié aux problèmes sémantiques: on ne peut séparer les problèmes sémantiques de la relation production/reconnaissance (c'est-à-dire de la pragmatique): et cette relation, en fin de compte, c'est en liaison avec les textes littéraires qu'on peut l'étudier dans ses formes les plus subtiles, et dans des matériaux bien plus durables que dans les énoncés éphémères de la langue quotidienne.

2. J'ai fait remarquer qu'on peut dire de toute oeuvre d'art qu'elle constitue un univers de discours séparé. Je crois que c'est dans cette direction qu'il faut chercher une solution au problème langue/parole tel qu'il s'applique à la littérature, à la question de savoir si on peut, à la manière de Whorf, considérer Shakespeare, disons, comme constituant en quelque sorte une «langue».

On ne saurait aborder ici ce que sont les interrelations terminologiques entre une langue et un univers de discours; je me limiterai à ce dernier terme, en l'utilisant, bien sûr, dans un sens assez particulier. Ce que je veux faire valoir surtout, c'est que l'oeuvre littéraire est un *acte de langage* et qu'il faut permettre à chaque «univers» de ce genre de nous présenter les normes par lesquelles il doit être perçu. Je poursuivrai en distinguant les niveaux auxquels chaque texte demande d'être examiné: mais qu'on me permette à ce moment critique de dire que, jusqu'ici, nous nous sommes surtout intéressé aux formes anormales, et qu'il nous faut maintenant considérer l'envers de la médaille, la création des normes. René Wellek, dans *Style in Language*, proteste vigoureusement contre la tendance qu'on peut avoir à considérer le style littéraire en termes d'*écarts* par rapport au langage ordinaire, ce qu'il appelle «une sorte de contre-grammaire»:

3. Cf. *Hard Times*, livre 2, chap. 12.

Le danger de la stylistique linguistique est qu'elle centre son intérêt sur les déviations par rapport à la norme linguistique. On obtient une sorte de contre-grammaire, une science des écarts. La stylistique normale est abandonnée au grammairien, et la stylistique déviationnelle, réservée aux étudiants en littérature. Mais ce sont souvent les éléments linguistiques les plus courants, les plus normaux qui sont les constituants de la structure littéraire. Une stylistique littéraire se concentrera sur la fin esthétique de chaque appareil linguistique, sur la façon dont il sert un tout (1968, p. 417-18).

Envisagée ainsi, à la lumière de la totalité qu'elle dessert, chaque déviation peut être considérée comme une partie de la norme. M.A.K. Halliday dit de même qu'«il n'y a pas de différence essentielle entre la déviation par rapport à une norme et la création d'une autre norme⁴». Comme le dit Lewis Carroll, «plus on s'éloigne de l'Angleterre, plus on se rapproche de la France». Le problème évidemment, est l'identification de cette totalité, de cet effet total auquel on se réfère. Halliday remarque (p. 339):

Il n'est pas difficile de trouver des éléments proéminents organisés dans un poème ou un texte en prose, des régularités dans les sons, les mots ou les structures qui ressortent en quelque sorte, ou qu'une lecture attentive peut révéler; et cela peut souvent conduire de cette manière à une compréhension nouvelle, quand on voit qu'un tel relief contribue à la signification totale voulue par l'auteur.

C'est sur ces derniers mots que je voudrais attirer l'attention. Halliday les place en dernier, mais logiquement ils devraient venir en première position. Quelle que soit l'attention qu'on apporte à une lecture, on ne voit la signification que de certains types d'emphase — de mise en relief ou de valorisation (*foregrounding or underscoring*, pour utiliser deux termes en usage qui désignent la même chose) — si l'on a déjà acquis une appréciation de la stratégie d'ensemble de l'auteur. Le problème est de savoir comment distinguer entre les traits linguistiques significatifs et ceux qui sont esthétiquement sans importance, ce qu'on peut appeler *le problème de McGonagall*. (M.A.K. Halliday rapporte comment le professeur Sinclair analysait les traits syntactiques du poète écossais William McGonagall — un poète notoire-

4. Cf. Chatman (1971), p. 368.

ment mauvais — et démontrait que son langage était tout aussi structuré que celui de n'importe qui d'autre.) Richard Ohmann, dans *Literature as Sentences*, me semble aborder ce problème quand il tente de démontrer le génie de James Joyce dans une phrase complexe d'*Araby* et celui de Conrad à partir de la dernière phrase de *The Secret Sharer*. On peut trouver des enchâssements tout aussi complexes dans des textes de prose dénués de prétention littéraire, et il est douteux qu'une telle approche soit satisfaisante, à moins que la pertinence stylistique des traits relevés ait été fermement établie.

René Wellek fait observer à cet égard que l'analyse littéraire commence là où s'arrête l'analyse linguistique (p. 417)⁵, mais cette formulation a pour effet de suggérer, involontairement peut-être, un ordre des opérations. La formulation de Riffaterre me semble plus heureuse:

Une analyse purement linguistique d'un ouvrage littéraire ne donnera que des éléments linguistiques . . . cette application demande un tri préliminaire. Il est nécessaire de rassembler d'abord tous les éléments qui représentent des traits stylistiques, et de les soumettre seuls ensuite à l'analyse linguistique, à l'exclusion de tous les autres (stylistiquement non pertinents). Alors, et alors seulement, on évitera la confusion entre style et langage (p. 412).

Edward Stankiewicz résume adroitement la question comme suit (Sebeok, p. 81):

. . . l'étudiant en poésie n'est pas en position de décrire et d'expliquer la nature du langage poétique à moins de prendre en considération les règles du langage qui déterminent son organisation, tout comme le linguiste ne peut comprendre correctement les formes de l'expression poétique à moins de considérer les forces de la tradition et de la culture . . . La compréhension et l'explication . . . sont toujours une question de perspicacité et d'intuition . . .

Darbyshire suggère (p. 102) que le lecteur peut identifier une *structure* qui est un *signal* contenant un *thème* énonçant une *politique* ou un *principe de sélection*. Le flou de sa terminologie obscurcit légèrement une approche fondamentalement saine, à savoir la recherche d'une stratégie générale par laquelle l'auteur

5. *Op. cit.*: *Style in language*, éd. Sebeok.

s'efforce de rendre l'effet choisi (il faut bien sûr supposer que le lecteur a tout d'abord *senti* cet effet). On considère alors le déploiement de ce plan stratégique dans ses divers dispositifs linguistiques tactiques.

Revenons un instant à la question de la totalité. Il est clair que le terme doit s'entendre de façon relativiste. Comme les termes symbole et signe et par ailleurs comme les termes stratégie et tactique, on ne peut le quantifier autrement qu'arbitrairement. Ce n'est pas parce qu'il se préoccupe de littérature au niveau de la phrase que je trouve des raisons de critiquer Ohmann: une phrase ne peut pas être une totalité esthétique. Pourtant, pragmatiquement parlant, on peut comprendre pourquoi les critiques littéraires modernes sont fascinés par l'idée d'une linguistique qui transcenderait la phrase. D'un autre côté, on comprend aussi pourquoi la préférence française pour l'expression «textes littéraires», face au terme «littérature», a eu tant d'influence, suggérant comme elle le fait (1) que chaque oeuvre constitue son propre univers, (2) que chaque oeuvre est le produit d'une politique particulière, et (3) qu'il faudrait aborder chaque oeuvre avec une méthode critique spéciale appropriée à son caractère spécifique.

John Searle, dans *Actes de langage*, M. A. K. Halliday, dans son article sur William Golding lors du symposium de Chatman (1971), et A. E. Darbyshire, dans *A Grammar of Style*, me semblent tous indiquer l'approche correcte, celle d'un examen de plusieurs niveaux, basé sur une évaluation des traits linguistiques à la lumière d'une appréciation intuitive de l'intention de l'auteur (ou, pour éviter un mot peu populaire, de sa stratégie), évaluation qui, cela va sans dire, fait appel au talent, à la connaissance et à la croyance.

Searle distingue trois niveaux ou trois types d'actes de langage, le niveau de l'énonciation (morphophonémique), le niveau propositionnel (référence/prédication), et le niveau illocutionnaire qui est le niveau d'acte de langage proprement dit (il se ramène à demander, ordonner, souhaiter, déclarer, etc.). Halliday fait une distinction qui est plus simple à manier entre le niveau idéationnel et le niveau interpersonnel — correspondant en gros à la distinction traditionnelle entre les aspects respectivement représentationnel et expressif de la communication. Mais il

est très important, quand on considère un texte littéraire, de pouvoir classer le comportement de l'auteur de façon plus précise qu'en parlant, par exemple, de poésie pure ou de poésie didactique, etc., et cela semble argumenter en faveur du développement indispensable d'une terminologie pour le troisième niveau, celui des actes de langage. Une grande partie de la poésie, (on est tenté en particulier de se référer à certaines des productions les plus ésotériques de Dylan Thomas)⁶, est proche de la nature du «happening». On se rappelle le commentaire de Chesterton sur le poème de Browning *Nationality in Drinks*, où il disait que Browning façonnait là de toute évidence un curieux colifichet, (même s'il n'est pas douteux que certains membres des sociétés de Browning y voyaient une analyse merveilleusement subtile de la question du Schleswig-Holstein). On pense aussi aux remarques de conclusion de W.K. Wimsatt dans *Style in Language*:

But surely a poem is a verbal engine, a verbal expression, which has no end except to be known. That is its end.

Où on pourrait se référer à la remarque de Dylan Thomas: «Les images sont ce qu'elles disent, non ce qu'elles représentent.» C'est à la lumière de tels commentaires sur l'autonomie du poème que l'on peut risquer le terme de *performatif* de façon *ad hoc* pour certain type de poésies, celles qui constituent simplement leur propre raison d'être. Sans avoir recours au jargon, cependant, on a besoin de se poser la question de savoir précisément ce que veut l'auteur. «Écrire un poème» est une expression qui recouvre toute une variété d'activités: exhortation, persuasion, mise en garde, souhait, exécution d'un rite, etc.

Prenant les textes plutôt que la phrase comme unité opérationnelle, et partant du postulat que nous avons toujours le choix de dire, à propos du même trait, soit «cela s'écarte du modèle» ou «cela constitue un modèle», je suggérerais la procédure suivante:

- (1) Lecture attentive qui dégage l'effet général.
- (2) Considération de la stratégie de l'auteur et de son intention d'ensemble.
- (3) Examen des traits linguistiques pour découvrir ceux qui sont spécialement mis en relief et contribuent directement à cet effet. (Si l'on compte les

6. Par exemple *Arturwise by Owlflight*.

fréquences, il est évident qu'il faut prendre en considération le thème dans son rapport avec les items lexicaux.)

- (4) Modification — ou éventuellement confirmation — de l'opinion initiale que l'on s'était faite de la stratégie de l'auteur d'après cet examen plus approfondi au niveau tactique.

Cette dernière opération a de toute évidence un caractère herméneutique.

Dans ce cadre de travail, et dans la section (3), les niveaux à considérer en termes de norme et de déviation, (on entendra le terme norme dans le sens déjà expliqué, c'est-à-dire en relation avec l'intention artistique de l'ensemble), sont les suivants: je ne demanderai pas un nombre déterminé de niveaux — l'interpénétration tend naturellement à militer contre toute classification systématique —, mais il faut considérer tant les traits caractéristiques de chaque niveau que ceux que soulève l'interaction entre les niveaux. Spencer et Gregory donnent un exemple utile tiré d'*Othello*:

Othello's cry of «Devil!» (Act 4, sc. 1, ligne 236) is a sentence, which consists of one clause, which consists of one group, itself consisting of one word which in turn consists of one morpheme (p. 78).

L'exclamation d'Othello «Diable!» (Acte 4, scène 1, ligne 236) est une phrase qui consiste en une proposition, qui consiste en un groupe, consistant lui-même en un mot qui à son tour consiste en un morphème (p. 78).

L'exemple sert à illustrer l'arbitraire de la distinction en niveaux dans tout cas particulier, et il suggère un trait important de l'expression poétique — particulièrement en poésie —, celui de la concentration, qui soulève continuellement des difficultés sémantiques.

Les niveaux tactiques que j'ai mentionnés peuvent s'illustrer brièvement.

En raison de la nature concentrée de la poésie, il est plus facile de trouver des exemples qui illustrent seulement un niveau d'anomalie en prose.

- (1) En commençant par le niveau morphophonémique, on remarque que, dans le roman (et dans le théâtre), de telles

anomalies sont souvent associées à la description des personnages, aux distinctions dialectales ou de classe. On peut donner en exemple le dialecte écossais du «*testy medical man*» du chapitre 11 de *Bleak House* (p. 139):

«*Air you in the maydickle prayfession yourself, sir?*» ou les paroles illettrées d'Anastasia Piper lors de l'enquête (p. 147-8):

originatinin, feariocious, Methoozelllers, repeatually, ou celles de Jo, le balayeur:

Never beerd of sich a think (p. 148).

On peut noter que Dickens cherche fréquemment à donner aux particularités phonétiques soit un caractère d'euphonie (*feariocious, repeatually, wexed and worrited* (p. 147) ont un timbre plaisant), soit une sorte de plausibilité morphémique grotesque (mots ou assemblages quasi lexicaux) comme dans *maydickle, prayfession, depairture* (p. 139), *wepping* (p. 148). Les «mots» de ce genre donnent libre cours à l'improvisation étymologique, de même que les bizarreries morphémiques comme *Jabberwocky* ou *Finnegans Wake*, bien que là, évidemment, les considérations sémantiques soient plus importantes. On peut noter qu'en termes strictement phonétiques, bien des déviations de Dickens ne sont pas justifiables. Le cas classique est probablement celui du mot victuailles (*virtuals*). La forme vulgaire *vittles* est attribuée presque sans distinction chez Dickens aux personnages des classes inférieures; mais étant donné que c'était là plus ou moins la prononciation standard de ce mot, la forme anormale constitue une sorte d'insulte gratuite. Dans le texte en question, pour prendre un ou deux exemples simples, *Methoozelllers* est une distorsion non nécessaire: il est très peu vraisemblable que Mme Piper, des quartiers populaires de l'est de Londres («cockney»), prononce un «r» final marqué dans le mot, et, cela mis à part, cette orthographe anormale serait prononcée selon toute probabilité comme l'orthographe normale. La convention qui est à la base de telles formes, celle d'une indication de vulgarité purement graphologique, mériterait d'être étudiée pour elle-même.

En poésie, les déviations de nature phonétique et morphémique sont assez répandues: on allègue habituellement un prétexte historique ou culturel pour les déviations qui sont justifiées par des considérations d'euphonie: on peut mentionner les archaïsmes

comme ceux de Spencer. Un coup d'oeil au glossaire de la Standard Oxford Edition illustre admirablement la façon dont les déviations créent une nouvelle norme.

(2) Au niveau référence/prédicat, ce sont les traits lexicaux et syntaxiques qui nous intéressent, et leurs aspects dénotationnels et connotationnels. Les possibilités de déviation sont considérables, mais elles sont, comme le note Stephen Ullman, bien plus larges dans la sphère lexicale que dans la sphère syntaxique. En poésie, on s'attend à certains types d'écarts par rapport au langage ordinaire: un poète comme Dylan Thomas cherche à trouver des déviations créatrices de normes dans une zone langage-usage où les anomalies sont facilement assimilées par les lecteurs à la «compétence littéraire» développée. Sa technique, comme le suggère la description que fait P.J. Wexler de la tâche du critique, est de «faire la chasse aux règles et à travers elles aux exceptions, et à travers celles-ci aux règles pour rompre les règles⁷».

Considérant la complexité des problèmes qui se posent face aux tentatives de mise en rapport des considérations syntaxiques et sémantiques, il est instructif de réfléchir à la façon dont on utilise chacun de ces aspects tour à tour pour essayer de comprendre les poèmes les plus obscurs de Thomas, un petit progrès d'un côté jetant de la lumière sur l'autre⁸. La combinaison nom abstrait + verbe, si fréquente en poésie qu'elle en est le trait normal, est peut-être l'exemple classique d'une déviation au niveau référence-prédicat:

Faith in their hands shall snap in two,
And the unicorn evils run them through.

Wallace Chafe, à partir d'exemples comme *la chaise a ri*, argumente que le verbe est sémantiquement central et le nom, périphérique — en contradiction avec l'axiome de Chomsky, selon lequel c'est le nom qui choisit le verbe: si l'on est forcé de donner un sens à de telles structures de surface, on interprète le nom non animé comme s'il était animé. On n'interprète pas le verbe *a ri* de façon différente «que s'il était une différente sorte d'activité réalisée par des objets inanimés» (p. 141).

7. *Essays in Criticism*, 1966.

8. Cf., surtout, W. Nelson Francis: *Syntax and Lit. Intern.*, Chatman, 1967, p. 209 ss.

(3) Le dernier niveau que je veux introduire, le niveau illocutionnaire, se comprend le mieux comme le point de vue à partir duquel le lecteur cherche à classer le type particulier d'activité dans lequel l'auteur s'est engagé; et peut-être aussi le point de vue à partir duquel l'auteur, sa production conative totale mise de côté (son oeuvre prise comme un tout), agit pour ainsi dire in *propria persona*. Les exemples les plus évidents d'interpénétration entre ce niveau et le niveau précédent (celui de la référence/prédication), «l'univers interne» de l'oeuvre, se produisent lorsque l'auteur se prend à «passer de l'autre côté du rideau» au cours du roman et à s'adresser «directement» au lecteur. L'auteur peut ainsi intervenir dans l'univers du discours qu'il a lui-même créé, en considérant toujours, bien sûr, l'effet total. Le problème que pose ce genre d'interférence (l'*Erfremdungseffekt* de Brecht en est une variante) est semblable à celui que soulève le caractère évidemment métalinguistique des phrases non grammaticales utilisées à des fins d'illustration. Est-ce que les références de Thackeray à ses marionnettes dans *Vanity Fair* sont intérieures ou extérieures à l'univers du discours? Si elles y sont intérieures, que dire des essais dans *Tom Jones*? On pourrait prendre en exemple la mort célèbre de Jo au chapitre 47 de *Bleak House*:

Dead, your Majesty. Dead, my lords and gentlemen. Dead Right Reverends and Wrong Reverends of every order. Dead, men and women, born with Heavenly compassion in your hearts. And dying thus around us every day.

C'est l'effet paradoxal de la *de te fabula*. Cette histoire d'un enfant fictif des bas quartiers est en même temps celle de la réalité. Il y a un changement d'univers du mot *dead* au mot *dying*.

Ce serait en général une erreur que d'associer la *persona* qui «représente» l'auteur dans un texte littéraire à l'écrivain lui-même: mais en tout cas, l'interférence d'un niveau à un autre constitue une anomalie. Chez Fielding, chez Thackeray ou chez Dickens, cette anomalie est de fait si fréquente qu'elle en devient la norme. Somerset Maugham désapprouve entièrement des interférences de ce genre:

You don't want to hear what the author has to say on some moral or social point; you want him to get on with his story⁹.

9. Cf. *Ten Novels*, Heineman, 1954, p. 36-7.

Une opposition simple intérieur/extérieur entre l'auteur qui fait intrusion et ses personnages demande à être bien qualifiée, comme le démontre longuement Käte Hamburger dans son livre important *Die Logik der Dichtung*¹⁰.

Je terminerai par les commentaires généraux suivants:

(I) — Il est nécessaire de considérer à quel point les déviations littéraires par rapport au langage ordinaire sont «négatives». Ainsi, l'inversion du sujet et du verbe en poésie peut être surtout une question d'euphonie et de considérations métriques.

Lorsque les effets de l'auteur sont délibérément en contrepoint par rapport au langage ordinaire, on peut parler de déviation «positive». Dans la poésie moderne, surtout celle qui a été influencée par Browning, cette dernière attitude est très répandue.

(II) — Parmi les écrivains en prose, Dickens est un exemple frappant. J'ai suggéré ailleurs¹¹ que la préoccupation de Dickens pour le grotesque se réalise en grande partie en combinant le réaliste et le troublant ou l'étrange:

«Chaymaid!» cried the waiter. «Gelen box num seven wish see room!»

«Stay!» said Clennam, rousing himself. «I was not thinking of what I said. I answered mechanically. I am not going to sleep here. I am going home.»

«Deed sir? Chaymaid! Gelen box num seven, not go sleep here, gome»¹².

(III) — L'une des techniques de Dickens pour réaliser cet effet sur le plan linguistique est l'anaphore¹³. Après avoir établi une association dans l'esprit du lecteur, par exemple entre M. Tulkinghorn et la décoration de son plafond qui représente l'Allégorie (Allegory), Dickens peut tout au long du livre faire allusion, d'une façon élaborée et énigmatique, à M. Chadband et à l'Allégorie:

10. Ernest Klett Verlag, Stuttgart, 1957 (2nd Ed. 1968).

11. Cf. *The Grotesque in English Literature*: O.U.P., 1965, p. 223.

12. Cf. *Little Dorrit*, chap. 3.

13. Ce n'est en aucun cas le seul expédient de Dickens: il est, par exemple, probablement, le plus grand interprète anglais du *style indirect libre*.

«Goodnight!» says Mr. Tulkinghorn; and goes home to Allegory and meditation¹⁴.»

C'est un exemple simple de la technique, extrêmement développée chez Dickens, du *leitmotiv*, et on peut voir ici qu'elle a des implications générales.

Dickens trouve une satisfaction tant dans le fait que, considérées *in vacuo*, de telles références produisent un effet étrange et étonnant, que dans le fait que, dans le contexte général de l'oeuvre, elles sont justifiables sémantiquement en raison de leur ancrage anaphorique. En d'autres termes, la clé du problème de la grammaticalité en littérature est souvent la sensibilité au contexte (*context sensitivity*), au sens étroit que des déviations apparentes (les corbeilles à papier en flammes qui peuvent ronfler furieusement dans des contes du genre de ceux d'Andersen, les gens qui habitent au nord du pôle nord dans des fantaisies de Carroll, M. Tulkinghorn «going home to Allegory and meditation») peuvent se justifier dans le contexte des «mondes possibles» dans lesquels ils se produisent; et aussi, dans un sens plus large, que, considérés en termes de ce «monde possible», de cet univers du discours, plutôt que du point de vue du langage ordinaire dont elles constituent des déviations, les formes apparemment non grammaticales n'ont structurellement rien d'exceptionnel.

On peut pousser loin les commentaires pragmatiques sur les énoncés énigmatiques, sensibles au contexte (*context sensitive*), basés anaphoriquement sur des métaphores et faisant fréquemment appel à des suppressions au niveau de la structure de surface, et il n'est pas question d'entreprendre ici l'examen en détail de tels matériaux. Il est clair néanmoins, qu'il y a une grande différence entre une telle approche concrète et une approche fondée sur une macrolinguistique et les règles de sélection restrictive extrêmement élaborées qui seraient nécessaires pour la classification des textes littéraires. On pourrait peut-être, en faveur de l'approche recommandée ici, arguer qu'elle «a l'avantage, comparée aux philosophies des faiseurs de systèmes, d'aborder ses problè-

14. Cf. *Bleak House*, chap. 11.

mes un par un, au lieu d'avoir à inventer d'un seul coup une théorie en bloc de l'univers entier¹⁵».

Département d'anglais
Université de Trondheim
Norvège

BIBLIOGRAPHIE

- AUSTIN, J.L.: *How To Do Things With Words*: Clarendon Press, 1962.
 CHAFE, Wallace L.: *Meaning and the structure of language*: Univ. of Chicago Press, 1970.
 CHATMAN, Seymour: *Literary Style: a Symposium* (ed.): O.U.P., New York, 1971.
 CHATMAN, Seymour and LEVIN, S.R.: *Essays on the Language of Literature* (ed.): Houghton Mifflin, Boston, 1967.
 CHOMSKY, Noam: *Some Observations on the Problems of Semantic Analysis in Natural Languages*: (Sign, Language, Culture, Mouton & Co., 1970).
 CHOMSKY, Noam: *Selected Readings* (ed.): J.P.B. Allen & P.V. Buren: O.U.P., 1971, spec. p. 100-127.
 *DARBYSHIRE, A.E.: *A Grammar of Style*: Andre Deutsch, 1971.
 ENKVIST, Nils Erik, SPENCER, John, GREGORY, Michael J.: *Linguistics and Style*: O.U.P., 1964.
 *HALLIDAY, M.A.K.: *Linguistic Function and Literary Style: Chatman*, 1971 (Symposium).
 HILL, A.A.: *Grammaticality: Word*. Vol. 17, 1961.
 JACOBS, R.A. and ROSEBAUM, P.S.: *Transformations, Style, and Meaning*: Xerox Waltman, 1971.
 KÖRNER, Stephan: *Fundamental Questions in Philosophy*: Penguin Books, 1969, spec. p. 43 ss.
 LANGACKER, Ronald W.: Review of Chafe 1970, in *Language*, Vol. 48, No. 1. March 1972.
 LEECH, G.N.: *A Linguistic Guide to English Poetry*: Longmans, 1969.
 LEVIN, S.R.: *Poetry and Grammaticalness: (Chatman and Levin, 1967, [Essays])*.
 LEVY, J.: *Generative Poetics: (Sign, Language, Culture, Mouton & Co., 1970)*.
 LYONS, John: *Introduction to Theoretical Linguistics*: Camb. U.P., 1968, spec. p. 147 ss.
 LYONS, John: *Chomsky*: Fontana/Colins, 1970.
 OHMANN, Richard: *Literature as Sentences: College English*, Vol. 27, No. 4. January 1966.

15. Bertrand Russell: *History of Western Philosophy* (1946) p. 862.

- POSTAL, P.M.: *Underlying and Superficial Linguistic Structure: Language*. Penguin, Modern Psychology Readings, 1968.
- QUIRK, Randolph, SVARTVIK, Jan: *Investigating Linguistic Acceptability*. Mouton & Co., 1966.
- *REVZIN, I.O.: *Generative Grammars*, etc. (*Sign, Language, Culture*: Mouton, 1970).
- RIFFATERRE, Michael: *Criteria for Style Analysis: (Chatman and Levin, 1967 [Essays])*.
- *SEARLE, John R.: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*: Camb. U.P., 1969, spec. Chapter 2.
- SEBEOK, Thomas A.: *Style in Language* (ed.): M.I.T. Press, 1960.
- SEUREN, P.A.M.: *Operators and Nucleus*: Camb. U.P., 1969, spec. p. 13 ss.
- STEINER, George: *Extraterritorial*: Faber, 1972.
- WAISMANN, F.: *The Principles of Linguistic Philosophy*, ed. R. Harré: Macmillan & Co.: 1965, spec. p. 34-40.
- WELLS, Rulon: *Meaning and Use (Psycholinguistics*, ed. Saporta): Holt, Rinehart and Winston, N.Y., 1961.
- WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*, transl. Anscombe: Basil Blackwell, Oxford, 1968: «grammar», spec. 497 ss.
- *ZIFF, Paul: *Semantic Analysis*: Cornell U.P., N.Y., 1960.
- ZIFF, Paul: «About Ungrammaticalness», (*Mind*, Vol. 73, 1964).

*Sources principales.

Droit naturel et droit positif chez saint Thomas d'Aquin

Léon Charette

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203152ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203152ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Charette, L. (1981). Droit naturel et droit positif chez saint Thomas d'Aquin. *Philosophiques*, 8 (1), 113–130. <https://doi.org/10.7202/203152ar>

DROIT NATUREL ET DROIT POSITIF CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

par Léon Charette

Le présent article veut examiner les différentes sortes de préceptes rattachés par saint Thomas d'Aquin à la loi naturelle, ainsi que le double processus de dérivation des préceptes admis par lui. En cours de route, il faudra parler, entre autres, des préceptes du Décalogue, du droit des gens, et de questions particulières telles que les modalités d'exercice du droit de propriété, les formes de mariage et les formes de gouvernement. La conclusion consistera à faire voir implicitement qu'en raison même de la complexité inhérente à cette théorie, la vision de la loi naturelle de saint Thomas d'Aquin ne peut en aucune façon être décrite comme une théorie purement déductive, mais qu'au contraire, la part du raisonnement empirique et du mode de détermination y occupe de loin la place prépondérante.

1 — *Notions fondamentales.* Parmi les notions fondamentales les plus essentielles à l'étude de la question qui nous occupe, il faut mentionner en premier lieu l'existence de la loi éternelle qui, pour saint Thomas, n'est autre que la Divine Sagesse par laquelle «Dieu est également celui qui gouverne tous les actes et tous les mouvements que l'on remarque en chaque créature¹.» Et partant de là, saint Thomas conclut: «Il est donc évident que la loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable².» Précisons que chez l'être raisonnable, cette participation à la loi éternelle se présente tant sous la forme de la connaissance que sous la forme d'inclinations³. Tout cela permet de fonder théologiquement l'adage qui pourrait

1. I^{ae} II^{ae}, q. 93, a. 1. Voir aussi *De Ver.*, q. 23, a. 1. C'est pourquoi en précisant quelque peu, il pourra définir la loi comme «une ordonnance de la raison en vue du bien commun, établie et promulguée par celui a charge de la communauté». I^{ae} II^{ae}, q. 90, a. 4.

2. Q. 91, a. 2. (En l'absence d'indication contraire, les références à la *Somme Théologique* renvoient à la I^{ae} II^{ae}.)

3. Q. 91, a. 2; q. 93, a. 6.

à la rigueur être suffisamment fondé sur des arguments d'ordre exclusivement philosophique, à savoir *Agere sequitur esse*.

Dans notre contexte, cela revient à dire que chaque être est appelé à se réaliser selon sa nature propre, et que, dans le cas de l'homme, ceci implique nécessairement le recours à sa propre raison⁴. C'est parce qu'il appartient à la raison humaine d'être règle et mesure des actions humaines⁵, que les premières propositions de l'ordre pratique ne sont pas seulement des principes, mais aussi des préceptes⁶. Ces préceptes jouent donc, dans l'ordre pratique, le même rôle que les premiers principes dans l'ordre spéculatif, et ils sont acquis par un habitus intellectuel qui prend le nom de syndérèse⁷.

Les préceptes de la loi naturelle sont de plus élaborés à partir du concept de bien et sur la base des inclinations fondamentales de la nature humaine. Ainsi, le premier principe fondé sur la notion de bien, «Le bien est ce que toutes choses désirent», se double d'un premier précepte: «Il faut faire le bien et éviter le mal». Mais,

Puisque le bien a la nature d'une fin, et le mal la nature d'un contraire, il s'ensuit que toutes les choses pour lesquelles l'homme a une inclination naturelle sont naturellement appréhendées par la raison en tant que bien et sont par conséquent objets de désir, comme leurs contraires sont mauvais et objets de fuite. C'est pourquoi l'ordre des préceptes de la loi naturelle correspond à l'ordre des inclinations naturelles⁸.

À la limite, mais cette fois sans parler de préceptes, saint Thomas ira même jusqu'à dire: «À chaque inclination naturelle nettement définie correspond une vertu spéciale⁹». Mais au niveau le plus général d'abord, la raison partira du premier précepte et de l'inclination générale au bien qu'il exprime, pour interpréter les grandes inclinations spécifiques et les traduire en préceptes distincts. Voyons maintenant comment se présente, dans son ensemble, l'articulation des principaux types de préceptes rattachés au droit naturel.

4. *In Eth.*, 1. II, leç. 2, n. 257; *IIaIIae*, q. 47, a. 7.

5. Q. 90, a. 1.; q. 93, a. 3.

6. Q. 90, a. 1.; q. 93, a. 6.

7. Q. 90, a. 1, ad 2; q. 94, a. 2; q. 94, a. 1, ad 2 (syndérèse).

8. Q. 94, a. 2.

9. *IIaIIae*, q. 108, a. 2.

2 — *Les trois «degrés» ou types de préceptes.* Saint Thomas distingue différents types de préceptes en de nombreux passages de ses textes. Mais deux articles de la question 100 fournissent le cadre le plus englobant pour situer tout ce qu'il dit à ce sujet. Citons notamment l'article 3:

Il y a deux sortes de préceptes qui ne sont pas du nombre des préceptes du Décalogue: d'une part, les préceptes premiers et généraux, qui n'ont pas besoin d'être déclarés autrement que par leur insertion dans la raison naturelle au titre de connaissance immédiate, comme de ne faire de tort à personne et autres du même genre; et, d'autre part, ceux dont la convenance se découvre aux sages après une étude attentive, car c'est à travers l'enseignement des sages que ces préceptes parviennent de Dieu au peuple¹⁰.

Ces préceptes premiers et généraux, qui sont antérieurs au Décalogue, saint Thomas n'en donne nulle part une énumération complète parce qu'ils sont connus plutôt par mode de connaturalité affective et se rattachent assez nettement aux grandes inclinations de la nature humaine¹¹. Il mentionne d'abord expressément: il faut faire le bien et éviter le mal¹², il ne faut faire de tort à personne¹³, il faut aimer Dieu et son prochain¹⁴. Pour les autres préceptes du même type (on dit parfois préceptes primaires du droit naturel), saint Thomas ne donne que des indications génériques. Aux inclinations que l'homme partage avec tout être, et qui visent pour toute substance la conservation de son être, il rattache les préceptes relatifs à la conservation de la vie humaine; aux inclinations que l'homme partage en commun avec les autres animaux, il rattache les préceptes se rapportant à l'union des sexes et à l'éducation de la progéniture; aux inclinations d'ordre rationnel que l'homme possède en propre, il rattache le «désir naturel de connaître la vérité sur Dieu et de vivre en société¹⁵».

10. Q. 100, a. 3.; a. 11.

11. Q. 94, a. 2. Sur la connaissance par connaturalité affective, voir la Pass., q. 1, a. 5, ad 3; II^{II}ae, q. 45, a. 2.

12. Q. 94, a. 2. Suppl., q. 65, a. 1, ad 7: «ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse».

13. Q. 95, a. 5; q. 100, a. 3.

14. Q. 100, a. 11; II^{II}ae, q. 44, a. 1, ad 3.

15. Q. 94, a. 2. Pour une formulation un peu plus précise de ces préceptes, J. Maritain (*L'Homme et l'État*, Paris, P.U.F., 2e éd. 1965, p. 86) suggère: »par exemple: ôter la vie à un homme est chose plus grave qu'ôter la vie à un animal quelconque; ou bien: le groupe familial a à obéir à un type de structure fixe; ou bien: les relations sexuelles ont à être soumises à certaines limitations données; ou bien: nous sommes tenus de nous tourner vers la réalité de l'Invisible; ou bien: nous sommes tenus de vivre ensemble sous certaines règles et prohibitions.»

Viennent en second lieu les préceptes dits secondaires, ceux du Décalogue¹⁶. Ce sont, dit saint Thomas, ceux qui se rattachent aux préceptes premiers par mode de conclusion très rapprochée¹⁷ et pour lesquels une brève réflexion suffit¹⁸. Ces préceptes ne considèrent pas les actions de l'homme pris individuellement, mais seulement dans la mesure où ces actions peuvent être ordonnées à autrui: Dieu et les autres hommes. C'est pourquoi ils relèvent de la justice et se rapportent au bien commun¹⁹. Ils n'incluent que ce qui est strictement nécessaire à l'ordre vertueux de la société²⁰. Entrent également dans cette catégorie certains préceptes du droit des gens sur lequel nous reviendrons un peu plus loin, par exemple le précepte que les contrats et traités doivent être respectés.

Viennent en dernier lieu les préceptes dits tertiaires qui se rattachent aux précédents à titre de conclusions éloignées; ils exigent une réflexion plus longue et attentive, de même que l'apport des sages²¹, sans cesser pourtant d'appartenir à la loi naturelle²². Ce sont de nouvelles déterminations ajoutées aux préceptes du Décalogue²³, par exemple l'interdiction du culte des dieux étrangers, la prohibition du parjure, les égards dûs aux vieillards, la prohibition de la haine et de l'agression, l'interdiction de la prostitution, de l'usure, des faux jugements et du mensonge. Il faut enfin mentionner à part les préceptes cérémoniels et judiciaires (lois positives) pouvant encore conserver un certain lien avec la loi naturelle. Cependant, les deux derniers types ou degrés de préceptes mentionnés, soit les préceptes secondaires et tertiaires, exigent déjà que l'on fournisse certaines précisions sur la façon dont ils se relient aux préceptes premiers les plus communs.

3 — *Le double mode de dérivation des préceptes.* Ainsi qu'il y a été fait allusion dans les paragraphes précédents, saint Thomas considère qu'il est possible d'une double manière de dériver des

16. Q. 100, a. 1 et a. 11.

17. Q. 94, a. 5 et a. 6.

18. Q. 100, a. 3.

19. Q. 100, a. 11, ad 3.

20. Q. 99, a. 5.

21. Q. 100, a. 3.

22. Q. 100, a. 1.

23. Q. 100, a. 11, ad 2.

préceptes additionnels en partant des principes premiers et communs:

D'une part, comme des conclusions par rapport aux principes; d'autre part, comme des déterminations quelconques de règles générales et indéterminées. Le premier mode ressemble à celui des diverses sciences où les conclusions démonstratives se tirent des principes. Quant au second mode, il ressemble à ce qui se passe dans les arts quand les modèles communs sont déterminés à une oeuvre particulière; tel est le cas de l'architecte qui doit préciser la détermination générale de la forme «maison» à telle ou telle forme d'habitation²⁴.

Et dans la suite du même passage, on trouve les deux exemples suivants. C'est à titre de conclusion que du précepte «il ne faut pas faire le mal», on pourra déduire le précepte secondaire «il ne faut pas tuer». Et c'est à titre de détermination que du précepte «celui qui commet une faute doit être puni», on pourra tirer «il sera puni de telle peine particulière». Il est sans doute évident que les deux processus de raisonnement ne sont pas identiques. Dans le premier cas, il s'agit de savoir si le contenu du précepte secondaire entre dans l'extension logique du premier. Ce n'est manifestement pas la question posée dans le second cas. Il s'agit plutôt de savoir s'il y a un rapport de convenance entre telle faute et telle peine, compte tenu des circonstances contingentes de temps et de lieu. Aucune déduction purement logique ne permettra jamais d'établir un lien absolument nécessaire entre les deux termes.

Il peut être important ici de faire déjà remarquer qu'en général, les préceptes d'ordre moral, notamment le Décalogue et ses additions, sont dérivés des principes généraux et communs selon le premier mode, tandis que les préceptes cérémoniels et judiciaires, c'est-à-dire la loi civile, le sont plutôt par mode de détermination, en tenant compte des circonstances sociales changeantes²⁵. Passons donc immédiatement à l'étude du Décalogue.

4 — *Les préceptes du Décalogue.* Rappelons d'abord brièvement pour mémoire que les préceptes premiers et communs de la loi naturelle sont ceux qui nous apparaissent comme évidents par eux-mêmes, notamment en ce qui concerne les trois grands ordres

24. Q. 95, a. 2.

25. Q. 95, a. 2; q. 99, a. 4.

d'inclinations inhérents à la nature humaine²⁶. C'est à ce premier niveau qu'appartiennent également les deux grands préceptes de l'amour de Dieu et du prochain «que la raison humaine connaît immédiatement, par la nature ou par la foi. Et ainsi tous les préceptes du Décalogue se rapportent à ces deux-là comme les conclusions aux principes généraux²⁷.» Mais regardons les choses d'un peu plus près.

Il semble bien, d'une part, que les préceptes relatifs au prochain (seconde table du Décalogue) soient plus faciles à saisir que ceux relatifs à Dieu (première table). En effet, lorsque saint Thomas donne des exemples explicites de ces préceptes dont l'élaboration ne requiert qu'une brève réflexion, ces exemples sont tous tirés de la seconde table²⁸. D'autre part, saint Thomas avait écrit dans le même passage: «Il y a enfin d'autres préceptes que l'homme ne peut discerner sans l'aide d'une révélation divine, comme il arrive en matière de foi, (. . .) par exemple: Tu ne feras pas d'image taillée ni de représentation, tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu.» Quelques articles plus loin, il précise:

Appartiennent donc au Décalogue les préceptes dont l'homme reçoit lui-même de Dieu la connaissance. Or c'est le cas de ceux qu'une brève réflexion suffit à faire conclure des préceptes généraux, et aussi de ceux que nous fait immédiatement connaître la foi infusée par Dieu²⁹.

Le grand commandement de l'amour de Dieu et les préceptes relatifs à Dieu (première table) semblent donc impliquer une connaissance de la nature de Dieu qui pourrait bien être au-dessus des capacités naturelles de la raison, et c'est apparemment pour qu'une connaissance adéquate de ces préceptes nous soit accessible qu'une quelconque intervention divine est requise. D'ailleurs, si l'existence même de Dieu n'est pas évidente et ne peut être prouvée qu'avec les difficultés que l'on sait³⁰, comment sa nature le serait-elle, de même que les préceptes moraux qui en découlent? On se souviendra ici de l'argumentation par laquelle saint Thomas montre le caractère convenable de la révélation, même en ce qui concerne les connaissances accessibles à la raison naturelle

26. Q. 94, a. 2.

27. Q. 100, a. 3, ad 1.

28. Q. 100, a. 1.

29. Q. 100, a. 3.

30. I^o Pars, q. 2, a. 1-3.

au sujet de Dieu: très peu d'hommes y parviendraient, mais avec beaucoup de difficultés et seulement après une période de temps considérable, et non sans la présence d'une bonne part d'erreur³¹.

Mais il y a encore plus, car même les préceptes relatifs au prochain (seconde table) ne peuvent pas toujours être déduits très facilement. Et pour expliquer la convenance de la révélation portant sur ces préceptes, saint Thomas explique:

En ce qui touche les préceptes moraux, la raison humaine ne pouvait se tromper sur les préceptes les plus généraux de la loi naturelle, dans leur teneur universelle, encore que l'accoutumance du péché troublât son regard dans le détail de l'action. Sur les autres préceptes moraux qui dérivent à la manière de conclusions des principes généraux de la loi naturelle, beaucoup d'esprits tombaient dans l'erreur au point de considérer comme licite ce qui est réellement mauvais. Contre ces deux sortes de défaillances l'homme devait être secouru par la garantie de la loi divine³².

On aura sans doute reconnu, dans le texte qui précède, la doctrine que saint Thomas applique également à la question de savoir si les préceptes de la loi naturelle sont immuables et s'ils peuvent être effacés du cœur de l'homme. La partie de sa réponse qui porte sur les préceptes secondaires s'applique donc au Décalogue:

Quant aux préceptes secondaires, la loi naturelle peut être effacée du cœur des hommes soit en raison de propagandes perverses, de la même façon dont les erreurs se glissent dans les sciences spéculatives au sujet de conclusions nécessaires; soit comme conséquences de coutumes dépravées et d'habitudes de corruption morale. C'est ainsi que certains individus, au témoignage de saint Paul, ne considéraient pas le brigandage ni les vices contre nature comme des péchés³³.

Si donc la dérivation des préceptes secondaires ne requiert qu'une «brève réflexion», on ne saurait pourtant dire que cette réflexion soit simple et facile. Ajoutons encore les quelques observations suivantes. Premièrement, en ce qui a trait à la première table du Décalogue, saint Thomas fait remarquer qu'un

31. *S.C.G.*, 1. I, c. 4.

32. *Q.* 99, a. 2, ad 2.

33. *Q.* 94, a. 6. Un exemple semblable est aussi utilisé à la *q.* 94, a. 4, où saint Thomas précise si la vérité pratique peut être la même pour tout le monde en matière de principes pratiques et de conclusions plus ou moins rapprochées.

élément cérémoniel s'ajoute parfois au précepte moral proprement dit, par exemple la détermination d'un jour spécial consacré au culte dû à Dieu³⁴. Un précepte de ce genre ne peut être atteint simplement par mode de conclusion; le raisonnement procède ici plutôt par mode de détermination, et il en sera de même, semble-t-il, pour tous les préceptes ajoutés au Décalogue³⁵. Deuxièmement, en ce qui concerne les omissions apparentes aux préceptes du Décalogue, par exemple l'amour de soi-même ou encore celui que les parents doivent à leurs enfants, saint Thomas suggère trois réponses qui paraissent partiellement incompatibles et parmi lesquelles il faudrait choisir. Ainsi, le Décalogue ne contient aucun précepte portant sur l'amour de soi-même:

parce que sur ce point, la loi naturelle gardait toute sa force; — ou encore parce que l'amour de soi est inclus dans l'amour de Dieu et du prochain, vu que s'aimer vraiment c'est se rapporter à Dieu. (...)

Mais que l'homme soit tenu d'une dette rigoureuse envers soi-même et non envers autrui, cela ne saute pas aux yeux . . . Aussi les préceptes qui interdisent à l'homme de se manquer à soi-même sont-ils communiqués au peuple par l'intermédiaire des sages³⁶.

Dans la première hypothèse, on aurait affaire à un précepte commun accessible à la seule raison naturelle; dans la seconde hypothèse, il s'agirait encore d'un précepte commun inclus dans un précepte antérieur qui implique à son tour la Révélation ou la foi; dans la troisième hypothèse, il s'agirait cette fois d'un précepte tertiaire ou d'une conclusion éloignée.

Troisièmement, il faut encore faire remarquer que, même si les préceptes du Décalogue constituent des conclusions rapprochées des préceptes premiers et ne nécessitent qu'une brève réflexion, on y décèle néanmoins un certain ordre d'importance et de plus ou moins grande nécessité ou évidence. Car, explique saint Thomas:

Il paraît bien qu'une donnée soit d'autant plus accessible à la raison que son contraire est davantage et plus gravement opposé à la raison. Et comme c'est dans la fin que l'ordre de la raison trouve son

34. Q. 100, a. 3, ad 2; a. 7, ad 2.

35. Q. 100, a. 11, ad 2.

36. Q. 100, a. 5, ad 1.

principe, ce qui par-dessus tout s'oppose à la raison, c'est le dérèglement au regard de la fin³⁷.

C'est donc sur la base d'une application diversifiée de ce principe que s'expliquent l'ordre réciproque et l'ordre interne des deux tables du Décalogue. Le Père J. Tonneau résume et commente avec justesse:

Les devoirs envers Dieu avant les devoirs envers le prochain et parmi ceux-ci priorité des devoirs envers les parents, les autres se suivant par ordre de gravité décroissante, sans que s'impose comme principe d'ordre la différence des préceptes affirmatifs et des préceptes négatifs³⁸.

Quatrièmement, la distinction susmentionnée entre préceptes affirmatifs et préceptes négatifs ne semble pas avoir une portée considérable sur notre propos, même s'il est vrai que les préceptes négatifs peuvent paraître plus évidents à cause de leur portée plus universelle³⁹. Et il faudrait, semble-t-il, en dire autant de la question des dispenses apparentes aux préceptes du Décalogue⁴⁰.

Il reste cependant à considérer, comme reliées au Décalogue, quatre questions plus complexes que nous allons considérer brièvement et séparément: le droit de propriété, la régulation du mariage, le droit des gens, la loi civile en général.

5 — *Le droit de propriété*. Chacun se souvient que le 7^e commandement interdit le vol, tandis que le 10^e interdit même de convoiter le bien du prochain. Or, demande justement le Père M.-J. Laversin: «Comment le vol serait-il interdit par la loi naturelle si la propriété ne relevait pas, elle-même, de cette loi? . . .⁴¹» À première vue, il semblerait donc que le droit de propriété relève des préceptes premiers du droit naturel. Mais qu'en est-il en réalité? Si l'on se réfère aux textes où saint Thomas en traite expressément, on constatera, avec J. Maritain, que

la question de la propriété comporte trois moments successifs: dans le premier moment, saint Thomas montre que l'homme considéré

37. Q. 100, a. 6.

38. S. Thomas d'Aquin, *La loi ancienne*, tome I, Desclée, Paris, 1971, p. 188.

39. Q. 100, a. 4; a. 6, ad 2; a. 7, ad 1: «L'obligation de ne pas faire de tort s'étend à plus de personnes que celle de rendre service.»

40. Q. 94, a. 5, ad 2; q. 97, a. 4, ad 3; q. 100, a. 8. Les trois exemples cités se rapportent à des commandements relatifs au prochain.

41. S. Thomas d'Aquin, *La loi*, Desclée, Paris, 1935, p. 251.

dans son type spécifique a un droit général d'appropriation à l'égard de tous les biens matériels . . .

Au second moment, saint Thomas montre que l'appropriation des biens extérieurs doit normalement avoir lieu sous forme personnelle . . .

Il reste cependant que l'usage (*usus*) de ces biens doit être commun . . .

Le troisième moment a rapport aux modalités particulières de la propriété⁴².

Mais les deux premiers «moments» comportent chacun deux étapes. Voyons le premier moment. Dans une première étape, saint Thomas montre d'abord qu'une chose peut être dite de droit naturel

d'une part, parce que la nature l'y incline, par exemple: «Il ne faut pas être injuste envers autrui.» D'autre part, parce que la nature ne suggère pas le contraire . . . C'est précisément de la sorte que «la possession commune de tous les biens et la liberté identique pour tous» sont dites de droit naturel: en ce sens que la distinction des possessions et la dépendance ne sont pas imposées par la nature, mais par la raison des hommes pour l'utilité de la vie humaine. En cela la loi de nature n'est point modifiée sinon par mode de complément⁴³.

Dans une deuxième étape, saint Thomas explique que, quant à leur nature, les choses extérieures ne sont pas soumises au pouvoir de l'homme, mais de Dieu seul; mais que, quant à leur usage, l'espèce humaine possède un pouvoir de gérance sur les choses de la nature, puisque les êtres imparfaits existent pour les plus parfaits⁴⁴.

Au second moment, saint Thomas va parler de ce complément au droit naturel qui justifie la distinction des possessions ou l'appropriation personnelle. Ici encore l'argumentation peut être développée en deux étapes. Dans la première, saint Thomas part du principe que le droit, ou «juste» naturel,

c'est ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui. Mais cela peut arriver de deux manières: soit qu'on envisage la chose absolument et en soi, par exemple un mari qui, comme tel,

42. J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée, Paris, 1933, p. 230-232. Voir *IIaIIae*, q. 66, a. 1 et a. 2.

43. Q. 94, a. 5, ad 3.

44. *IIaIIae*, q. 66, a. 1.

s'adapte à une femme pour en avoir des enfants, ou un père à son fils pour le nourrir; soit qu'on l'envisage non plus absolument, mais relativement à ses conséquences, par exemple la propriété privée⁴⁵.

Résumons la suite du texte: un champ considéré absolument ne demande pas à appartenir à un tel plutôt qu'à tel autre; mais, au point de vue de sa culture et de son usage dans la paix, il vaut mieux qu'il appartienne à un individu déterminé. Et saint Thomas d'ajouter: le droit naturel qui découle de la considération des choses prises absolument est celui que nous partageons en commun avec les animaux; mais celui qui découle de la considération des conséquences, laquelle considération n'est propre qu'à l'homme à cause de sa raison, dérive de ce qui est spécifique à l'homme et s'appelle le «droit des gens». Comme on le voit déjà, ce texte a une portée sur les autres choses dont on parlera plus loin.

À la seconde étape, saint Thomas va préciser à la fois ce qui justifie la propriété privée et jusqu'où elle s'étend. Il s'agit, comme on l'a vu plus haut, du pouvoir de gérer des biens possédés en propre et d'en disposer. La propriété privée lui apparaît nécessaire pour trois raisons d'ordre social: la nature des soins qu'il faut apporter à la gestion des biens, l'élimination de la confusion dans le travail, la réalisation de la paix publique⁴⁶. Mais la nature même de ces trois raisons d'ordre social fait que l'usage ultime de la propriété privée doit rester subordonné aux fins de la vie en société et à un certain usage commun.

Il ne restera enfin, au troisième moment, qu'à déterminer les modalités concrètes de l'exercice du droit de propriété. Cet aspect de la question relève plutôt du droit positif⁴⁷, alors que la détermination du caractère privé de la propriété se rattache au droit naturel dérivé, dit droit des gens, et que le droit général d'appropriation fait partie du droit naturel premier. Il semble alors que rien ne s'opposerait à ce que l'interdiction du vol (précepte secondaire) se rattache à la fois au droit naturel premier et à un droit des gens promulgué sous forme de coutume.

6 — *Les formes du mariage*. La question du mariage présente des problèmes peut-être encore plus difficiles. Mais un premier

45. *II^{ae}*, q. 57, a. 3.

46. *II^{ae}*, q. 66, a. 2.

47. *Id.*, ad 1.

point peut être tranché assez rapidement. Comme on l'a vu plus haut, le fait même de l'union des deux sexes, indépendamment de toute modalité, relève du droit naturel premier, c'est-à-dire des inclinations naturelles et de la nature des choses considérées absolument ou en elles-mêmes⁴⁸.

Mais en ce qui concerne la forme même du mariage et de l'interprétation plus précise des inclinations et nécessités naturelles, il n'en va plus aussi facilement. En effet, l'interdiction de commettre l'adultère ou de convoiter la femme du prochain ne préjuge en rien du nombre d'épouses ou du nombre de maris qu'il peut être légitime d'avoir. On connaît toutefois la théorie habituellement présentée comme la doctrine thomiste et tirée de premiers écrits de saint Thomas. Elle consiste à attribuer deux fins au mariage. La fin première, à savoir la procréation et l'éducation des enfants, serait tirée du genre et rattachée aux préceptes primaires du droit naturel. C'est à cette fin que s'opposerait surtout la polyandrie. La fin secondaire, à savoir le secours mutuel, serait tirée de l'élément spécifique de l'homme et rattachée aux préceptes secondaires du droit naturel. C'est à cette fin que s'opposerait la polygamie⁴⁹, et que se rattacherait l'exigence d'indissolubilité.

Cette théorie ne manque sans doute ni d'attrait ni de valeur. Elle soulève cependant deux ordres de difficultés. D'une part, quant à sa fidélité à la pensée de saint Thomas d'Aquin. En effet, les études les plus récentes sur les textes de saint Thomas montrent de manière décisive que la célèbre distinction entre fin primaire et fin secondaire du mariage a été définitivement abandonnée par lui dès la rédaction de la *Somme contre les Gentils*, et qu'elle ne se trouve nulle part dans les textes ultérieurs de la *Somme théologique*. La distinction entre préceptes primaires et préceptes secondaires du droit naturel demeure, mais elle est désormais fondée sur le critère plus subtil du degré d'évidence des divers préceptes⁵⁰. D'autre part, il faut considérer la cohérence interne

48. *II^{ae}*, q. 57, a. 3.

49. *Suppl.*, q. 41, a. 1; q. 65, a. 1. J.M. Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Paris, J. Vrin, 1955, p. 109-113.

50. R.A. Armstrong, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, p. 82-83. M.B. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, p. 182-183.

de la pensée ultérieure de saint Thomas. Car, ainsi que le fait remarquer M.B. Crowe:

The division of man's natural inclinations into three groups cuts across the division, found in the *Commentary on the Sentences*, between primary and secondary precepts of the natural law. There are primary and secondary precepts belonging to each of the three grades of inclination⁵¹.

Il peut donc se faire qu'un même précepte soit primaire dans son propre ordre d'inclination, mais secondaire par rapport à un autre ordre. En conséquence, ne faudrait-il pas revoir avec plus de précision la distinction des préceptes primaires et secondaires du droit naturel, et l'application qui peut en être faite à des problèmes tels que l'unité et l'indissolubilité du mariage? Qu'advient-il, par exemple, si on révisé en conséquence la théorie du mariage en considérant le secours mutuel et l'amitié des époux non plus comme une fin secondaire, mais comme une fin vraiment première dans son ordre? À considérer les personnes absolument et en elles-mêmes, le mariage ne doit-il pas être une communauté d'égaux?

Le prochain n'est pas la fin de l'homme, et il n'y a pas lieu pour celui-ci de se régler intérieurement en fonction du prochain. Ce serait une attitude servile⁵².

Que l'homme puisse, quand même, abandonner à son gré la femme qu'il a prise, le mariage ne serait plus une société d'égaux, mais le despotisme de l'homme et l'esclavage de la femme⁵³.

Mais les autres questions relatives au mariage sont peut-être susceptibles de recevoir certains éclaircissements de l'examen rapide de nos deux derniers sujets de discussion.

7 — *Le droit des gens*. Précisons immédiatement que, pour saint Thomas d'Aquin, il ne s'agit pas du droit international, mais d'un droit en quelque sorte intermédiaire entre le droit naturel au sens restreint et le droit positif ou civil. C'est un droit naturel en ce sens qu'il dérive également des préceptes premiers par mode de conclusions rapprochées; mais il se distingue du droit naturel restreint, que l'homme est dit posséder en commun

51. M.B. Crowe, *op. cit.*, p. 179. Dans le même sens, voir B.H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, Paris, Desclée de Brouwer, 3^e éd., 1938, tome I, p. 234, n. 1.

52. Q. 104, a. 1, ad 3.

53. *S.C.G.*, I. II, ch. 123.

avec les animaux, en ce qu'il est dérivé de l'élément spécifique de l'homme et ne s'applique qu'aux rapports des hommes entre eux. Il s'en distingue encore en ceci que le droit naturel restreint considère les choses absolument et en elles-mêmes, de même que celles auxquelles la nature incline, tandis que le droit des gens considère les choses quant à leurs conséquences et à ce qui peut être le plus indispensable et le plus utile pour le bien-vivre. Bref, c'est le droit qui est observé par tous les peuples et entre tous les hommes, sans pourtant requérir d'institution spéciale; il ne doit son existence qu'à la seule raison naturelle. Parmi les coutumes sociales qui en relèvent, saint Thomas mentionne l'existence de l'autorité politique, l'esclavage, le droit de propriété, le respect des contrats ou traités, la recherche de la justice dans les achats et les ventes⁵⁴. Et il faudrait peut-être y ajouter tous les préceptes de la deuxième table du Décalogue, c'est-à-dire les préceptes relatifs au prochain.

L'exemple le plus instructif et le plus clair parmi tous ceux qui sont mentionnés ci-dessus est probablement celui de la propriété privée. Il fait ressortir trois choses: d'abord, les différents niveaux de réflexion qui doivent accompagner les différentes sortes de droit: le droit naturel restreint, le droit des gens et le droit positif; ensuite, l'évolution historique qui peut se produire à l'intérieur de chacune de ces sortes de droit; la nécessité, enfin, de tenir compte des circonstances contingentes au moyen des déterminations concrètes de la loi positive⁵⁵.

Mais il ne facilite guère la question d'avoir à distinguer de plus, à l'intérieur du droit des gens, ce qui découle de la nature humaine permanente et ce qui découle de la nature déchue. Dans le premier cas, au dire de saint Thomas, on obtient l'autorité politique de même que certaines inégalités naturelles; dans le second cas, on obtient le fait de l'esclavage, qui relève également du droit positif par son caractère de peine et par ses modalités. En

54. Q. 95, a. 4 et ad. 1; q. 94, a. 3; q. 94, a. 5, ad. 3; *Ilallae*, q. 12, a. 2; q. 57, a. 3. J. Maritain accentue peut-être un peu trop la différence entre l'aspect intuitif du droit naturel restreint et l'aspect déductif du droit des gens (*L'Homme et l'État*, p. 91). Contre cette opinion, voir P. Sigmund, *Thomistic Natural Law and Social Theory*, dans *Calgary Aquinas Studies*, Ed. by A. Parel, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1978, p. 69. *In Ethic.*, V, 1. 12, n. 1019: *Pacta sunt servanda*.

55. Yves R. Simon, *The Tradition of Natural Law*, Fordham University Press, New York, p. 154.

outre, même si la portée de l'esclavage est restreinte à certaines choses relatives au corps, l'esclave ne peut néanmoins faire partie du corps politique⁵⁶. Voilà sans aucun doute une série d'affirmations qui, si elle relève du droit naturel secondaire, appelle aussi quantité de nuances qui lui enlèvent tout caractère de réflexion simple.

C'est au niveau du droit des gens, semble-t-il, que doit se situer l'évaluation du degré de nécessité des diverses inclinations humaines d'ordre familial ou social. Par exemple, comment juger du droit des peuples à l'autodétermination? On ne peut, ici, que soulever la question⁵⁷. Mais il est certain que cette évaluation ne peut être faite sans la considération de ce qui est nécessaire ou utile au bien commun humain.

8 — *Le droit positif*. Ainsi qu'on vient de le voir, le droit naturel au sens strict et le droit des gens se transforment presque insensiblement en droit positif soit par la coutume, soit par la législation proprement dite. Il ne saurait en être autrement, puisque toute action doit être posée dans des circonstances concrètes toujours particulières. C'est pourquoi le droit positif prend nécessairement, pour saint Thomas, la forme d'une détermination des préceptes plus généraux du droit naturel strict et du droit des gens.

De même donc que la détermination du précepte général de rendre un culte à Dieu est assurée par les préceptes cérémoniels, de même la détermination du précepte général d'observer la justice parmi les hommes est assurée par les préceptes judiciaires⁵⁸.

Ce droit comporte donc très souvent des éléments qui sont eux-mêmes tirés du droit naturel et du droit des gens. Cependant, considéré en lui-même, c'est un droit propre à chaque entité politique non seulement dans le détail de sa législation, mais d'abord en ce qui concerne le choix fondamental de sa propre constitution ou forme de gouvernement. C'est un droit qui doit essentiellement tenir compte de sa propre adaptation aux coutu-

56. *I^aP.*, q. 96, a. 4; *I^aII^{ae}*, q. 98, a. 6. ad 2; *II^aII^{ae}*, q. 104, a. 5; *Suppl.*, q. 52, a. 1, ad 3; *De Reg. Pr.*, 1, c. 1.

57. Sans doute, l'exercice d'un tel droit n'est pas obligatoire; mais considérée en elle-même, en quoi la diversité des peuples serait-elle un moindre bien pour l'humanité que la diversité des individus?

58. *Q.* 99, a. 4.

mes, temps et lieux qui conditionnent son application, et qui est redevable pour beaucoup à l'apport de l'expérience et à l'avis des experts en la matière. Dans le prolongement du droit naturel, il s'étend à un grand nombre de choses d'abord indifférentes en elles-mêmes, mais qui cessent de l'être une fois qu'il a été statué à leur sujet⁵⁹.

Relèvent donc plus précisément du droit positif toutes les déterminations qui fixent les modalités concrètes des actions demandant à être réglées par la justice. Saint Thomas en donne les quelques exemples suivants: le voleur doit recevoir telle peine; il faut fixer telle rançon pour les captifs; il faut rendre tel hommage à un bienfaiteur. Chacun pourrait allonger la liste à son gré, et aura compris qu'il s'agit ici d'un droit essentiellement modifiable qui doit être adapté aux changements survenant dans la condition des hommes⁶⁰. Son domaine s'étend à toutes les branches de notre droit moderne.

Quant aux modalités de l'organisation sociale et politique élaborée dans le sillon du droit naturel, saint Thomas prend son point de départ dans une conception hiérarchique de l'univers qui doit beaucoup à ses prémisses théologiques et qui se répercute tant dans l'ordre social que dans l'ordre politique. Qu'il suffise ici de dire qu'il croit en la nécessité, pour mener l'homme à sa fin, de deux sociétés distinctes dont l'une, l'Église, découle de la loi divine, et l'autre, la société politique, dérive de la loi naturelle. Dans l'ordre social, le cadre lui en est fourni par les quatre types de rapports déjà identifiés par les préceptes judiciaires de l'ancienne Loi. Ce sont les rapports entre chefs et sujets; les rapports de sujets à sujets; les rapports entre citoyens et étrangers; et enfin, les rapports domestiques. Voilà le cadre à l'intérieur duquel se situe l'expression de sa préférence pour la monarchie tempérée et une forme de gouvernement mixte. Mais on voit facilement jusqu'à quel point ces précisions peuvent se situer au-delà des purs préceptes du droit naturel⁶¹.

59. Q. 95, a. 2; q. 3; a. 4; q. 99, a. 5; *II^{II}*, q. 10, a. 10; q. 12, a. 2; *In Eth.*, 1. V, leç. 12, nn. 1020-1022.

60. Q. 95, a. 2; q. 97, a. 1; *In Eth.*, 1. V, leç. 12, nn. 1023-1024.

61. *I^P*, q. 108, a. 2; *I^{II}*, q. 72, a. 4; q. 95, a. 4; q. 104, a. 4; q. 105, a. 1. K. Archibald, «The Concept of Social Hierarchy in the Writings of St. Thomas Aquinas», dans *The Historian*, 1949, vol. 12, no. 1, p. 28-54.

Les tenants du volontarisme et du positivisme juridique ont bien vu la part d'arbitraire que comporte la loi et le rôle qu'y joue la volonté du législateur; ils ont également saisi que la large part de rationalisation qu'elle incorpore permet d'en faire une étude scientifique⁶². Mais ils semblent avoir oublié, d'une part, le lien inévitable que le droit positif conserve en dépit de lui-même avec le droit naturel, et, d'autre part, le fait que le droit positif n'est pas seulement une science mais bien davantage un art. Il s'agit, en effet, d'énoncer moins des lois sur l'homme que des lois pour l'homme. Ce que saint Thomas disait déjà de la science morale trouverait ici, à plus forte raison, une nouvelle application:

Si l'étude de cette science se bornait à la seule connaissance de la vérité, elle serait de peu d'utilité⁶³.

Si l'on veut amener quelqu'un à observer des préceptes, on doit mettre en avant les motifs auxquels il est sensible⁶⁴.

Il est manifestement vain de chercher à résumer en conclusion toutes les nuances essentielles des analyses qui précèdent. Qu'il suffise donc de faire ressortir les points suivants. En premier lieu, c'est à partir des grands genres d'inclinations naturelles que, pour saint Thomas, la raison humaine élabore les premiers préceptes du droit naturel. Le P. Sertillanges a donc raison d'écrire:

Les préceptes premiers sont relatifs aux fins générales, et à l'essentiel de la fin principale en chaque genre de pratique. Les préceptes seconds concernent les fins secondaires ou l'accessoire des fins principales⁶⁵.

En second lieu, il faut noter qu'en ce qui concerne les préceptes secondaires (v.g. le Décalogue), dérivés par mode de conclusion, il faut se garder d'interpréter la déduction comme un processus purement abstrait et pouvant se passer du recours à l'expérience pour la découverte des concepts particuliers entrant dans l'énoncé des préceptes secondaires⁶⁶.

En troisième lieu, on aura encore remarqué, au sujet des préceptes secondaires dérivés par mode de conclusion rapprochée

62. H. Rommen, *Le Droit naturel, Histoire-Doctrine*, Paris, Egloff, 1945, 310 p.

63. *In Eth.*, I, II, leq. 2, n° 256.

64. Q. 99, a. 6.

65. R. P. Sertillanges, *La philosophie morale de St Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1961, p. 105.

66. F. C. Copleston, *Aquinas*, Penguin Books, 1955, p. 223-224.

des préceptes primaires, qu'il existe un certain recoupement entre les préceptes du droit naturel restreint et les préceptes du droit des gens. Peut-être n'est-il pas téméraire d'émettre la suggestion suivante. Il semble qu'en ce qui concerne les préceptes du premier groupe, la considération de conditions particulières n'entre pas en ligne de compte dans leur formulation même, mais doit entrer en ligne de compte pour ce qui est de leur application concrète; tandis que pour les préceptes du droit des gens, la considération de conditions contingentes en elles-mêmes mais générales de fait, doit entrer en ligne de compte dans la formulation même des préceptes⁶⁷.

En dernier lieu, à mesure que la réflexion de l'intelligence se porte moins sur les éléments essentiels d'une action, mais davantage sur ses conséquences moins immédiates et sur les conditions contingentes ou purement indifférentes qui l'accompagnent, plus on pénètre à l'intérieur du processus de dérivation par mode de détermination et plus on rejoint par là les différents domaines du droit positif. Voilà pourquoi il nous apparaît que la théorie du droit naturel et du droit positif chez saint Thomas d'Aquin ne peut en aucune façon être décrite comme une théorie purement déductive, mais qu'au contraire, la part du raisonnement empirique et du mode de détermination y occupe de loin la place prépondérante.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

67. J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, dans *Oeuvres* (1940)1963), Choix et notes par Henry Bars, Desclée de Brouwer, 1978, p. 203.

Lusignan, Serge, *Préface au Speculum Maius de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, coll. Cahiers d'études médiévales, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1979.

Claude Gagnon

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203153ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203153ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gagnon, C. (1981). Lusignan, Serge, *Préface au Speculum Maius de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, coll. Cahiers d'études médiévales, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1979. *Philosophiques*, 8 (1), 131–137.
<https://doi.org/10.7202/203153ar>

ÉTUDES CRITIQUES

LUSIGNAN, Serge, *Préface au SPECULUM MAJUS de Vincent de Beauvais: réfraction et diffraction*, coll. Cahiers d'études médiévales, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1979.

par Claude Gagnon

Il est rare, même au niveau d'études dites spécialisées, de pouvoir lire un ouvrage dont la portée analytique soit aussi poussée que celle du professeur Lusignan sur la *Préface* du *Speculum Maius*. En effet, après un premier chapitre limité à quelques jalons biographiques et à une description sommaire des oeuvres du dominicain, l'auteur consacre tout son travail à l'analyse de la préface que Vincent avait rédigée en tête de son encyclopédie qu'est le *Speculum Maius* et qu'il avait titrée *Libellus Apologeticus*. Faisant d'une pierre deux coups, Lusignan nous donne en seconde partie une édition de ce *Libellus*. Pour employer l'expression utilisée par Lusignan, son livre se veut «une sorte de préface à la préface de la plus grande encyclopédie médiévale» (Introduction, p. 11).

L'auteur remplit bien ses promesses. Après un chapitre (Ch. II) constitué d'une étude littéraire du *Libellus* montrant facilement l'étroite dépendance qui a existé entre la rédaction du *Libellus* et la rédaction de l'encyclopédie, Lusignan se penche successivement sur les deux premiers temps de la double rédaction (Ch. III et IV) pour ensuite démontrer l'interrelation entre le troisième moment de la rédaction du *Libellus* et la production de la quatrième partie apocryphe du *Speculum* (Ch. V). C'est l'ensemble des multiples remarques et découvertes faites au cours de ces analyses qu'il nous retransmet dans son édition du *Libellus* en éclairant substantiellement notre intelligence du texte rédigé par Vincent et trituré par les continuateurs. Nous allons voir tout de suite que l'entreprise en valait la peine.

Les correctifs d'abord. Concernant la date de parachèvement du *Speculum*, Lusignan prouve assez facilement que l'hypothèse

soutenue par les historiens voulant que le «*Speculum Maius* aurait été à peu près achevé en 1244» (p. 59) doit faire place à une nouvelle supposition fixant «la fin de la rédaction du *Speculum* autour de 1256-59» (p. 58), et même que «la rédaction de l'ensemble du *Speculum Maius* se trouvait peu avancée en 1244-46» (p. 70). Lusignan repère tout aussi facilement certains facteurs permettant d'expliquer ce qui apparaissait aux chercheurs comme étant de mystérieux archaïsmes dans l'élaboration du texte du *Libellus*; par exemple, la transcription par Vincent d'un texte fort antérieur (le ms. latin 13702) dans le chapitre 16 de sa seconde rédaction du *Libellus* (p. 45). Autre type de rectificatif: Lusignan intervient dans les conclusions d'ordre synthétique d'importants historiens. Il rectifie le jugement de l'historien Échard (XVIII^e) sur la datation du *Speculum morale*: contrairement à ce qu'Échard nous avait fait accepter jusqu'ici, plus rien ne prosve qu'il n'existe pas de décalage entre la parution du quatrième *Speculum* et la troisième version du *Libellus* remanié pour la circonstance (p. 89), et, autre découverte connexe, la mise en chantier de ces deux faits pas nécessairement reliés ne doit plus être située autour de 1320, comme Échard le pensait, mais bien en plein XIII^e siècle (p. 89), peut-être «bien avant 1290» (p. 90), comme l'affirme Lusignan. Dans une perspective plus globale, Lusignan rectifie le jugement de De Rijk (XX^e) qui situait l'ultime reprise du thème victorin de la corrélation des triades (maux, vices, vertus, biens, sciences) dans le commentaire de Raoul de Longchamps de l'*Anticladianus*, rédigé entre 1212 et 1225. Lusignan nous convainc qu'il faut définitivement prolonger cette histoire de l'idée victorine et verser le *Speculum Maius* au dossier de cette diffusion (p. 103).

L'apport de Lusignan ne se limite pas à une série de rectifications. Il ajoute aussi au domaine en question des connaissances toutes nouvelles. Il éclaire passablement certains faits dans la chronologie de la vie de Vincent. Ainsi, reprenant les témoignages connus mais les restructurant avec, à la fois, une imagination proprement prospectrice et une prudence toujours scientifique, il solidifie davantage le sens de l'arrivée de Vincent à l'abbaye de Royaumont et, ce faisant, propose avec pertinence une nouvelle hypothèse concernant une contribution des Cisterciens de cette abbaye à son *Speculum* (p. 71 à 74).

Tout cela est fait uniquement à partir de l'analyse des différentes rédactions successives du *Libellus*; analyse dont la minutie est tout simplement exemplaire. Il faut lire comment Lusignan construit ses déductions en se penchant parfois uniquement sur les changements des adverbes dans les phases successives de la rédaction de Vincent dans un même texte, une même phrase (p. 40 pour un glissement de sens concernant le nombre exact de *Speculum* dans deux rédactions successives du ch. II du *Libellus*, p. 53 pour évaluer l'antériorité de l'*Epistola* par rapport au *De morali*). Toutes ces analyses microscopiques permettant au médiéviste de formuler encore d'autres inductions nouvelles concernant l'aspect technique de l'intelligence du philosophe médiéval. Ainsi l'auteur est en droit d'énoncer dès la fin de son chapitre II, que «Vincent utilisait la technique de juxtaposition des textes, familière à un compilateur, pour la rédaction de ses propres écrits» (p. 49). Toute la démarche est très utile.

Cependant, il y a deux points qui atténuent l'enthousiasme du lecteur. J'ai déjà souligné ailleurs (cf. mon compte rendu de Lusignan dans *Science et Esprit*, numéro d'avril 1980) la volonté de l'auteur de cet ouvrage de travailler le *Speculum* en fonction de l'esprit propre à ce dernier. Voilà pourquoi Lusignan place dans le titre même de son étude les termes de «réfraction» et «diffraction» et parle dès la première page de son Introduction dans un vocabulaire qui renchérit sur le thème du Miroir (i.e. *Speculum*), en disant «notre livre *réfléchit* cette préface et l'analyse par une *décomposition prismatique* qui en fait ressortir le sens» (p. 11, les soulignés sont de moi). Mais de «réfraction» et de «diffraction», il n'en est plus jamais explicitement question au-delà de cette première page d'introduction. Qu'est-ce qui est «réfraction» et qu'est-ce qui est «diffraction» dans l'étude? On n'en sait rien, et il nous faut deviner. Si on se fie aux définitions scientifiques admises de ces deux termes, la réfraction concerne la production d'un angle de déviation lorsque la lumière change de milieu, et la diffraction concerne la production de particules lumineuses dans la frange d'ombre lorsque la lumière sort de la périphérie de son champ. Concernant la production du *Speculum*, Lusignan relate deux phénomènes majeurs. D'abord Vincent de Beauvais a mis en chantier un ouvrage qui s'allongea de façon imprévisible, et ceci de façon démesurée: «au cours de la rédaction, le *Speculum* suivit

des tangentes que Vincent n'avait pas prévues. Or il a été établi qu'effectivement le *Speculum* s'allongea en cours de rédaction» (p. 64); «Vincent ne prévoyait sûrement pas alors la taille que prendrait son encyclopédie dans sa forme finale. (...) Le *Speculum*, (...) allait dépasser de beaucoup dans sa forme finale le volume de la Bible» (p. 70). Deuxièmement, le *Speculum* de Vincent, divisé en trois parties (*naturale, doctrinale, historiale*), entraîne dans le succès de sa diffusion la production d'un quatrième *Speculum* apocryphe (*morale*).

Est-ce à dire que l'allongement imprévisible constitue la réfraction et que la production de l'apocryphe (à l'aide d'ajouts, de modification et multiplication de la numérotation des chapitres du *Libellus*, de prélèvements de textes et de corrections trop sommaires; p. 78-79) se définit comme la diffraction? Je n'en suis pas du tout certain. Comment alors intégrer cet autre phénomène du *Speculum*, très justement souligné par Lusignan, et qui constitue le parallèle idéologique entre la disproportion dans le traitement de la nature et de la science au profit de l'histoire dans l'encyclopédie de Richard de Saint-Victor, l'un des maîtres à penser de Vincent, et le sentiment d'insatisfaction qu'exprime ce dernier «face à la trop grande importance que prend la science et la nature dans son *Speculum Maius*» (p. 106)? Ce dernier phénomène ne relève-t-il pas tout autant de la diffraction dans la mentalité de l'époque et n'est-il pas composé dans sa nature d'une réfraction certaine si on entend par celle-ci une certaine orientation imprévisible dans l'incidence et, par celle-là, la production d'une quantité de lumière dans un champ de savoir jusque-là qualifié par un milieu d'une obscurité quasi totale? L'auteur aurait eu avantage à nous spécifier ce qu'il entendait par les deux substantifs (réfraction et diffraction) qui apparaissent dans le titre de son étude et qui semblent qualifier le miroitement de l'encyclopédie de Vincent sur le savoir de son époque.

Un deuxième point de l'étude de Lusignan laisse le lecteur sur son appétit. Dans la discussion sur l'origine apocryphe du quatrième *Speculum*, Lusignan montre le caractère périmé de la recherche d'Échard sur la datation de l'apocryphe en reprenant et compilant les résultats des recherches récentes sur les sources mêmes ayant servi à l'historien du XVIII^e. Lusignan réussit à nous convaincre qu'Échard s'était trompé sur la datation de

plusieurs de ces sources, et les nouvelles approximations qu'il nous propose reçoivent en toute logique l'approbation du lecteur. Cependant, si Lusignan démontre qu'il est logique de penser que le quatrième *Speculum* était en chantier «bien avant 1290» (p. 90), et que «dès 1304 on attribuait quatre *Speculum* à Vincent, et non plus trois» (p. 86), il explique cette méprise sur l'authenticité du quatrième *Speculum*, méprise partagée par plusieurs érudits des générations immédiatement postérieures à celle de Vincent, par le fait que «le moyen âge connaissait mal l'encyclopédie de Vincent» (p. 86). C'est ce dernier facteur qui fait problème au lecteur. S'il s'agissait, ici, d'une petite encyclopédie perdue, n'ayant circulé que dans des milieux spécialisés (comme le *Speculum Universale* de Raoul Ardent), nous comprendrions l'importance de ce facteur de méconnaissance. Mais l'encyclopédie de Vincent connut très tôt et jusque sur le tard une diffusion exceptionnelle. Maurice de Gandillac écrit sur ce point: «le *Speculum Maius* sera maintes fois recopié et connaîtra six fois les honneurs de la typographie» («Encyclopédies pré-médiévales et médiévales», dans *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1966, p. 39). Michel Lemoine, qui rédige le chapitre consacré à l'encyclopédie de Vincent dans ce même volume, est plus explicite: «Ainsi s'explique l'immense audience que connut si longtemps le *Speculum majus*. (...) un succès dont témoigne l'existence d'environ 80 manuscrits. Cet intérêt survécut largement au Moyen Âge: le *Speculum* est le premier ouvrage imprimé à Strasbourg. » (*Idem.*, p. 85) Lusignan lui-même parle de «la centaine de *codices* connus de l'oeuvre» (p. 11). Comment peut-on connaître si mal une oeuvre tant diffusée? Je ne prétends pas que la grande diffusion d'un ouvrage soit garante de sa juste connaissance ou attribution. Trop d'exemples prouvant le contraire existent dans l'histoire de la littérature de cette période. Je suppose seulement qu'une réponse puisse être trouvée pour le cas qui nous intéresse. Et que ce n'est pas parce que «Malheureusement, les *Speculum* aussi précisément datés sont très rares» (p. 89), qu'il faut passer sous silence, comme Lusignan le fait, la violente contradiction entre la popularité exceptionnelle d'un ouvrage et la possibilité de l'insertion d'un grossier apocryphe à l'intérieur du *corpus*, et ceci moins de 30 ans après la mort de son auteur. D'autant plus contradictoire que l'apocryphe est nommément grossier, comme nous permet de le penser juste-

ment la pertinence de l'analyse de Lusignan. C'est ce que nous devons maintenant voir.

Au-delà des rectifications et ajouts apportés par l'auteur, ce dernier, dans les dernières pages de son analyse, accède à une authentique modernité dans ses considérations philosophiques sur la science de Vincent de Beauvais. Il fait toujours plaisir de constater une préoccupation synthétique chez un chercheur versé dans l'analyse de documents anciens. Après avoir critiqué les fondements d'ordre littéraire d'un Échard dans la description que ce dernier fait du caractère falsifié du quatrième *Speculum*, Lusignan n'affirme pas moins ce caractère, mais en se fondant désormais sur une instance autre que littéraire. Il s'agit de l'instance qu'on nomme aujourd'hui «épistémologique». En effet, l'auteur nous démontre, de façon indéniable, que le *Speculum morale* ne pouvait pas et n'aurait jamais pu faire partie intégrante du *Speculum Maius*. Pour la simple mais imperceptible raison aux historiens de la littérature que l'insertion d'un *Speculum morale* s'oppose doctrinalement au projet du *Speculum* dans son ensemble. Lusignan a montré la filiation du projet de Vincent par rapport à la nouvelle façon victorine (chez Hugues et chez Richard) de diviser les articulations de la philosophie: «Le *Speculum Maius* et la première partie du livre de Richard de Saint-Victor sont construits selon une même *Weltanschauung* dont la terre, la science et l'histoire forment les trois axes fondamentaux.» (P. 106.) Ainsi tout le domaine de l'éthique est déjà contenu dans le *Speculum doctrinale* (Livres IV à X). Donc, comme Lusignan l'évalue si bien: «La transformation apportée par les auteurs de *Morale*, bénigne en apparence, détruit en entier l'idéologie qui donne corps au *Speculum*. C'est pour nous la preuve la plus forte que l'insertion du *morale* dans le *Speculum Maius* ne saurait être l'oeuvre de Vincent. Pour répondre à un quelconque besoin d'un miroir moral autonome, on brisa le triptyque habilement mis en place par celui-ci.» (P. 110.)

Il fallait y penser. Malheureusement, longtemps les historiens des sciences n'ont pas tenu compte d'impératifs de ce genre. Ils se contentaient de comparer les possibilités qu'offraient les instances littéraires en négligeant les possibilités épistémiques contenues dans les textes. Lusignan, après avoir compilé et comparé les instances littéraires du *Libellus*, compare la doctrine

de ce dernier aux doctrines qui lui ressemblaient et à celles qui ne pouvaient lui ressembler. Il corrige ainsi le jugement de DeRijk, relativise celui du vieux Échard en montrant non seulement le progrès des découvertes littéraires, mais en permettant au philosophe d'avoir son mot à dire dans ce qui concernait d'abord et avant tout la nature et la division de la philosophie. C'est la raison pour laquelle j'aurais bien aimé qu'il se prononce aussi de cette manière sur la contradiction entre l'abondance des sources littéraires et la méprise des érudits concernant l'origine d'un apocryphe d'autant plus grossier qu'il lui fut presque contemporain.

Les victorins et le dominicain innovèrent profondément en rompant avec la division tripartite stoïcienne de la philosophie (physique, logique, éthique) et en proposant une division quadripartite (théorique, pratique, mécanique, logique) (p. 97). Cette révolution dans la classification du savoir et qui permet, comme le fait remarquer justement Lusignan, d'intégrer les arts mécaniques au niveau d'une connaissance au sens propre par le fait qu'ils deviennent «partie» de la philosophie, cette révolution n'est même pas mentionnée dans les deux plus récents ouvrages de synthèse produits par les philosophes des sciences (cf. T. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Nouvelle bibliothèque scientifique, Paris, Flammarion, 1972; S. Robert, *Les révolutions du savoir; théorie générale des ruptures épistémologiques*, Science et Théorie, Longueuil, Le Préambule, 1978). Que se passe-t-il dans cette nouvelle discipline de l'épistémologie? Cette science qui est censée se pencher sur son histoire propre et qui oublie encore l'âge moyen de son développement. Je donne la chance au coureur et je fais un procès de bonne intention au professeur Lusignan: c'est peut-être ce scepticisme face à ces synthèses modernes trop englobantes pour être complètes qu'il a voulu exprimer en nous définissant deux opérations épistémologiques (la réfraction et la diffraction), mais en ne nous les repérant pas nommément dans son étude. Afin que nous puissions constater par nous-mêmes comment la question de la science était complexe pour un philosophe des sciences du XIII^e. Et jusqu'à quel point le Grand Miroir qu'il s'est efforcé de nous fabriquer, nous l'avons fragmenté en mille morceaux par l'angle d'incidence de notre histoire et de notre oubli.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Rationalité-N d'un colloque sur les N rationalités. Recension critique de *Rationality To-day/La rationalité aujourd'hui*. Édité par T.F. Geraets, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1979.

Robert Hébert

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203154ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203154ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hébert, R. (1981). Rationalité-N d'un colloque sur les N rationalités. Recension critique de *Rationality To-day/La rationalité aujourd'hui*. Édité par T.F. Geraets, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1979. *Philosophiques*, 8 (1), 139–148. <https://doi.org/10.7202/203154ar>

Rationalité-N d'un colloque sur les N rationalités. Recension critique de *Rationality To-day/La rationalité aujourd'hui*. Édité par T.F. Geraets, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1979.

par Robert Hébert

«La tâche que, l'inconsciemment, la raison s'était donnée depuis qu'elle avait commencé de parler (et de parler d'elle-même), elle paraît donc l'avoir accomplie. Aucun inconnaissable, aucun indicible ne limite plus son empire» (*Eric Weil, «Raison»*, Encyclopaedia Universalis).

Parfois, dans l'exercice même d'un travail qui de prime abord semble clair et courant, l'on se met, non pas à douter, mais à sentir le besoin de relier cet exercice à des unités plus grandes ou à un questionnement théorique que l'on ne peut plus indéfiniment écarter.

Ainsi, comment rendre compte d'un livre de philosophie dès lors bien sûr où la répétition syllabique est bannie? Répétition dont le paradoxe consisterait en ce que cette plus grande fidélité signifierait soit le degré nul de compréhension (bêtise), soit la transparence d'un travail illuminé. Qui déciderait, *à ce moment-là*, de l'interprétation? Ambivalence de la lettre qui ne donne jamais facilement l'esprit, mais qui ne contient jamais pour elle-même son propre esprit.

Humainement, c'est-à-dire de façon *intermédiaire*, on résume un livre de philosophie en décrivant ses articulations, paraphrasant les titres et les fins de chapitres, ou alors tentant de résumer la problématique à partir de quoi un livre a un sens *en tant que livre*, en tant qu'un livre expose sa venue et affirme son avenue. Cependant, le principe de résumabilité oblige à situer le discours philosophique (dont le texte est un mode particulier) par rapport

à d'autres discours et à d'autres modulations du sens. Le principe de résumabilité oblige à fractionner divers types de rationalité selon qu'ils échappent à (marquant une négation) ou déterminent des conditions précises à l'usage, par exemple, de la citation, de l'extrait ou même de la simple anthologie. Tel poème ne se résume pas parce que sa rationalité est entièrement contenue en lui-même dans l'évidence de son unité et de sa diction; tel théorème ne se résume pas parce qu'il subsume ses propres conséquences dans l'évidence de son unité et de sa répétition pictographique. Entre cette rationalité *une* du poème et du théorème, le discours philosophique prend autrement de place: il se déroule dans une rationalité argumentative et argumentée qui, bien que se contenant dans son énonciation immédiate, ne peut indéfiniment sacrifier les rapports, les tensions et les violences démarquantes qui le déterminent et le constituent. Autrement dit, si le poème et le théorème *n'ont pas à donner des raisons* à ce qu'ils affirment sereinement, le discours philosophique (dont le «philosophème» serait l'unité thétique) doit en plus donner ses raisons. Voilà pourquoi on peut résumer un livre de philosophie: il suffit d'y repérer l'historicité et la contemporanéité de sa dialectique, il suffit de le réduire à une position (thèse) qui, dans son énoncé même, se situe par rapport à d'autres positions (thèses).

Cela étant dit pour un livre de philosophie, d'une signature, comment maintenant rendre compte d'un *collectif* de textes en tant que livre. Qui obligerait à la fois à repérer la constitution de chaque texte et à contenir la rationalité de ce qui dépasse chaque texte, un à un. Débordements de sens ou déroute insensée? Peut-être serait-ce l'occasion de rappeler le sens du mot «recension» au XVIII^e siècle: «examen critique de cartes géographiques». L'exercice de la recension implique donc qu'une nouvelle problématique apparaît au moment même de la collation de ce qui déjà en soi pouvait poser des problèmes, être suspect. *Accuracy* de l'ensemble visant la reconstitution a posteriori du terrain discursif de la philosophie, — dessin argumentatif, options bien ou mal ancrées. On le voit, la recension critique exige un travail de lecture qui déplace le besoin de chaque texte en lui-même et transforme le présent du lecteur.

Tout ce préambule pourrait sembler gratuit (si oui, amoureuxment); on verra bientôt en quoi il était nécessaire. Car on ne peut pas écarter l'hypothèse suivante: à savoir que *la limite d'une recension critique d'un collectif de textes philosophiques* (on excusera les génitifs) *situe la limite de la rationalité* déployée, énoncée dans ce même collectif ayant du sens en tant que livre. Et quand, par bonheur, ce collectif porte justement sur le thème «la rationalité aujourd'hui», alors nous sommes portés au comble de la problématique. Également déportés dans une situation extrêmement pertinente pour repérer, sous les ruses de l'histoire, la venue d'une problématique traditionnelle et qui est celle de l'univocité. En un temps, au livre *gamma* de la *Métaphysique*, l'on savait que l'Être se prenait en plusieurs acceptions et l'on avait pris soin de le préserver *en tant qu'être*. La rationalité aujourd'hui se prend aussi en plusieurs acceptions, et si nous prenons soin de l'inscrire dans la réserve hégélienne, c'est que nous ne pouvons pas indéfiniment écarter cette seconde hypothèse: à savoir que *la rationalité déployée, énoncée dans un collectif de textes (philosophants) transcrit le rapport institutionnel à résoudre entre l'univocité et l'équivocité de cette même rationalité*. Non pas problème de l'Être, mais problématique ontologique d'un titre en tant qu'invitation univoque à l'équivocité. Tenu à Ottawa du 27 au 30 octobre 1977, ce Colloque international de philosophie, dont les Actes ont été publiés sous le titre *La rationalité aujourd'hui*, nous comble en ce qu'il sature le discours de la rationalité (en exposant ses tensions, ses heurts internes) et en ce qu'il expose la mise en place des divers dispositifs organisationnels, rationnels qui permettait de contenir cette saturation.

* * *

Puisqu'il est impensable de résumer les *Actes* de ce colloque sans faire violence à la problématique de chaque unité ou injustice à la problématique enrichissante du discours qui le traverse et le relie, nous proposons la stratégie de ce que nous pourrions nommer une *tierce lecture*. Dans un premier moment, présenter les articulations matérielles du livre et tenter rapidement de présenter, de caractériser les problématiques internes. Nous disons «rapidement», car le lecteur doit se rendre compte qu'une grande partie des communications principales ne sont pas, en ce lieu et en

ce rapport acheminant à leur oeuvre déjà connue, originales. Où le sens paléographique du mot «recension» au XIX^e siècle pourrait révéler des surprises: «comparaison d'une édition d'un auteur ancien avec les manuscrits». Mais cela est une autre histoire. Dans un deuxième moment, faire l'épreuve et développer les conséquences de nos deux hypothèses formulées ci-haut; n'y aurait-il pas une *autre rationalité* (rationalité-N) à l'oeuvre dans l'espace même du questionnement théorétique sur la rationalité et qui pourrait finalement inscrire cette théorie (tant espérée) de la rationalité au coeur même du livre en tant que livre, ou, plus loin dans la mémoire, du colloque en tant que colloque?

- I -

Le colloque ayant adopté des «procédures un peu inhabituelles visant à obtenir le plus possible les résultats qu'on espère d'une *Arbeitstagung*», les *Actes* en reflètent les procédures. Une ligne médiane sépare les séances plénières des ateliers du soir (qui représentent un peu moins que le tiers). Ligne médiane qui sépare en fait, tout compte fait, les philosophes invités des philosophes autochtones et des autres; ces philosophes invités, pour certains, sillonnent depuis longtemps le continent nord-américain, non sans quelque conscience ironique de la carte (par exemple cette phrase en français: «Qu'il me soit permis, en ce pays, d'emprunter ma conclusion à un penseur anglo-saxon, à Oscar Wilde . . .»). Les séances plénières ainsi que la presque totalité des discussions étaient assumées par les invités, participants principaux, — la version anglaise ajoute *the 'inner circle' of major participants*.

Une belle communication (Gadamer) ouvre les *Actes*. Communication décrivant les transformations historiques de la raison, rappelant la tâche herméneutique de réconciliation entre la métaphysique et la science, inscrivant donc en filigrane les tensions internes au prétexte même du colloque. Suit une déclaration-manifeste (Dufrenne) sur les bienfaits du jeu et de la liberté; les autres communications, selon le voeu des organisateurs, recourent successivement trois approches fondamentales au problème de la rationalité.

Première approche: *mathematics and natural science*/sciences formelles et naturelles (Granger, Hempel, Vuillemin). La problématique ici choisie est celle qui plane depuis bientôt vingt ans sur les ombres et les lumières de *The Structure of Scientific Revolutions* de Kuhn. Il s'agit donc pour la pensée scientifique de (se) construire un schéma justificatif qui puisse rendre compte du développement effectif des sciences, plus précisément du changement de théories. Et ce, à partir d'une double évidence prise en flagrant délit de loucher: a) évidence de l'histoire réelle de la science qui cumule les déterminants (psycho-socio-logiques) des découvertes; b) évidence de la rationalité des lois scientifiques en tant que lois. Une fois que l'on récuse la *timelessness of methodological norms*, force est de se demander si l'entreprise scientifique répond à l'idéal de rationalité, force est de devoir établir les critères de choix entre des théories différentes. Cette situation déterminée du discours de la philosophie des sciences qui inscrit le *travail de l'histoire* dans le *maintien de son propre idéal*, nous l'appelons (pour faire pendant au «cercle herméneutique») le *cercle nomologique*. Et c'est ce cercle qui devient le moteur des diverses spirales que déploie chaque philosophie des sciences. Comment répondre de ce cercle nomologique? Par quels balancements, par quelles formulations catégorielles nouvelles? La notion de dialectique interne dont le statut lexical n'est pas évident pour tous (Granger); topique attentiste qui va et vient entre l'école de l'empirisme analytique et l'école historico-sociologique (Hempel); la redéfinition d'une catégorie philosophique classique, le rationalisme critique dans son rapport au rationalisme dogmatique, (Vuillemin). Notons enfin que les dernières phrases de ces trois communications forment un vœu: le *pari* nomologique.

Deuxième approche: *social sciences*/ sciences sociales (Kockelmans, Henry, Dupré, Ansart, Habermas). Au problème du statut épistémologique des sciences s'ajoute une tension avivée par l'*objet-homme* dans l'exacte mesure où le champ de la problématique doit répondre a) soit de l'irrationalité des actions humaines, la déraison collective à comprendre dans ses rapports multiples au politique, b) soit du processus constant de rationalisation dans la vie sociale — ce qui n'est pas sans commander des formes de vigilance les plus diverses. Si Kockelmans croit qu'il est *totally arbitrary* de mesurer la rationalité des actions humaines à partir

d'une conception de la «rationalité scientifique», Habermas, de son côté, propose dans une communication très dense une typologie des actions; et ce, à partir de la notion webérienne d'action (rationnelle) délibérée. Première démarcation: entre l'action stratégique (*oriented to success*) et l'action communicative (*oriented to reaching understanding*), cette dernière forme d'action se subdivisant en trois types: *constative speech act*, *expressive action*, *normally regulated action*. Ce tableau résistera-t-il aux reproches habituels que rencontre toute typologie (comme cela fut relevé à l'arrière-plan d'un certain idéalisme moral)? Les deux autres communications portent sur le statut de la rationalité économique (Henry) et de la rationalité historique (Dupré) dans les analyses de Marx.

Troisième approche: *essentially value-related disciplines*/sciences morales (Perelman, Ricoeur, Nielsen, Dubarle, Apel). Plus dispersée que les problématiques précédentes et peut-être plus floue, — ne serait-ce que par cet indéfinissable paysage intérieur de la moralité, — la problématique permet de recueillir diverses analyses sur les déterminations de l'autonomie et de la volonté. Quelles sont les limites de la liberté? Quelles sont les conséquences de la reconnaissance de l'autre? Cercle nomologique qui situe la réflexion entre *la non-transparence de la norme* (elle n'appelle pas nécessairement immédiatement le consentement) et *la nécessité de s'y accorder*. Divers thèmes sont explorés: la notion de «raisonnable» dans le cadre de la pensée juridique (Perelman), la raison pratique comme appel à l'éveil critique et à l'autonomie morale (Ricoeur), le statut ambigu de la raison chez Rawls (Nielsen), la rationalisation des pouvoirs de la foi (Dubarle) et, enfin, une communication stimulante (singulière et ambitieuse) d'Apel qui, à l'intérieur d'une sorte d'herméneutique renouvelée de l'argumentation, cherche à penser le continuum rationnel entre la science et l'éthique en faisant appel à la *transcendental-pragmatic self-reflection of reason*. Ce recours à l'usage réinventé et précieux du concept de réflexion mériterait à lui seul une autre recension.

- II -

Dans sa courte préface qui entrevoit bien les difficultés de lecture et de recension de ces *Actes*, Théodore F. Geraets (dont il

faut saluer ici le travail et le courage) indique l'intérêt que présente aux *scholars* la possibilité d'une théorie générale de la rationalité — «(que) nous n'étions certainement pas en mesure de construire». Or nous croyons (ce sera là la suite de nos deux hypothèses de départ) que l'intérêt de ce colloque exemplaire est justement d'avoir réussi, malgré ces dénégations courtoises et respectueuses des individualités, à *faire s'exposer* la théorie de la rationalité dans l'exacte mesure où la rationalité se laisse décoder *en acte*. Elle s'est jouée, se joue, se jouera encore de par la reproductibilité institutionnelle du mode de penser argumentatif. Un peu plus loin, le préfacier résume la tension interne de cet événement. D'une part, la «variété d'options et de préférences qui peuvent s'exprimer dans un discours sur la rationalité» (version anglaise écourtée: *variety of options investigated and of preferences expressed*). D'autre part, nécessité de trouver un point de résolution dans la «mouvement vers une compréhension mutuelle» (*underlying thrust toward mutual understanding*). Qu'est-ce que cela veut dire? Que la théorie de la rationalité est déjà là (elle ne manque de rien), déjà construite dans l'espace colloquial des théorétiques, espace qui permet la plus grande disparité (désaccords, affrontements) à la condition expresse que cette disparité n'aboutisse pas à des violences scissipares. Évidence que seule la violence *entre nous* doit être bannie, déportée dans le discours et problématisée par la pensée de la norme. En ce sens, les textes de Habermas et d'Apel sont éclatants (à leur insu?): sous le problème de la communication, ils exposent l'espace théorétique et la rationalité même du colloque. Ou encore les pondérations extra ou intradisciplinaires de Gadamer, Hempel et Perelman (selon des traditions et des vocabulaires incommensurables). Ou, à un moindre degré, les «dépressions» sceptiques mais professionnelles de Kockelmans et de Nielsen et la crainte universelle de la déraison dans les textes d'Ansart, de Dufrenne, de Ricoeur et de Dubarle.

Il n'y a pas à chercher ailleurs une théorie générale de la rationalité et il n'y a pas non plus d'arrière-scène à l'organisation rationnelle d'un colloque. En fait, il y a une démesure fondamentale, mais cette démesure, se déployant à l'intérieur du discours philosophique, est précisément le prix à payer pour que la problématique de la rationalité n'éclate pas par cela même qu'elle suscite

et excite. Ceux qui un jour ont entretenu un rapport complice et familier avec l'oeuvre d'Eric Weil, et surtout *Logique de la philosophie* (dédiée à Alexandre Koyré), se rappelleront des pages sur l'instauration discursive de la raison dans son rapport à la violence primitive. L'accès à la rationalité comprise dans cette contrainte discursive n'élimine pas la violence; il la transforme, la symbolise, la ritualise dans une sorte de démesure présente, neutralisée. De cette démesure qui revient à l'improvisiste pour avoir été primitivement oubliée, le colloque en tant que colloque et le livre en tant que livre en portent tous les signes, et il n'est pas opportun de les enregistrer, puisqu'ils concernent les deux dernières articulations matérielles des *Actes*: les communications issues des ateliers du soir et les discussions issues des séances plénières.

Premiers signes de démesure: prolifération multidirectionnelle des communications des ateliers du soir, qui, au niveau de la problématique *une* de la rationalité, affaiblit la prétention à une théorie de la rationalité qui soit conçue idéalement normative et contraignante. Nous avons remarqué précédemment que la ligne médiane entre les séances plénières et les ateliers du soir démarquait les philosophes invités des philosophes autochtones et des autres. Conséquence: un caractère typographique plus serré. Or ces communications entretiennent, pour une grande partie, un rapport stimulant d'ex-centricité et d'investigations locales étonnantes par rapport aux synthèses des séances. Exemples, entre autres: ouverte par des considérations ethnographiques, la notion de *workshop rationality* — *readiness to alter temperamental givens, . . . to appreciate newcomers, . . . submersion in the task plus disregard of status* (Agassi et Jarvie); la dérationalisation de la raison par les filiations d'une tradition autre (Madison); le continent immense de l'oeuvre de Bachelard (Gagnon); l'insistance sur la rationalité mathématique via le constructivisme (Gauthier); les paradigmes incommensurables à l'oeuvre dans la perception des pseudo-personnes (Rabb); les critiques extrêmement sévères à l'endroit du moralisme de Habermas (Gottlieb, McCarthy) — dont on sait que la réaction de Habermas fut tranchante et solennelle; enfin, le décodage de la rationalité par la conscience féministe (Marcil-Lacoste).

Derniers signes de démesure: marques de violence inscrites dans le mode immédiat de la communication — autrement dit, le «feu

de l'action» et non pas discours sur la communication. On se rappellera que les philosophes invités avaient le privilège de se questionner. Précieuses, les minutes de ces discussions exigeraient tout un travail d'analyse: elles exposent les couches inconscientes de violence qui *constituent* déjà les individualités, les perspectives et qui posent un problème traditionnel, issu de l'éristique grecque: jusqu'à quel point il y a-t-il, dans le mode immédiat de la discussion, une transformation réelle des individus-philosophes? Quelques exemples rapides de ces marques: manières de (se) démarquer — omniprésence du *oui mais, non mais*, «Non, absolument pas . . .»; manières de retirer son attention et de la faire flotter: «en vous écoutant, j'attendais les questions . . .»; manières de se percevoir *déjà* comme situé par la perspective de l'autre: «Je ne vois pas pourquoi vous me présentez cela comme une objection. — Ce n'est pas une objection mais . . .» «Maybe the step beyond that is doomed to failure, maybe . . . But then I wish to see arguments . . .» «Now, go back to your own perspective . . .» «Je n'ai pas à vous remercier . . .»; manières de dramatiser ou d'établir le dire: «Ce que je voulais dire . . . Pourquoi alliez-vous le dire? Pourquoi ne l'avez-vous pas dit? Et qu'est-ce que ça aurait voulu dire que le dire? . . .» «Si j'ai dit cela, c'est par abus de langage . . .»; manières d'avouer les *dépressions déraisonnables* de la rationalité: «My ambivalent worries . . .» «J'assume votre reproche . . .» «Je crois quand même à l'unité de la science . . .»; manières de métaphoriser la violence: « . . . me défendre sur un point où j'ai été vigoureusement attaqué . . .» «Vous êtes cruels . . .»; manières de théoriser immédiatement l'impossibilité de maintenir tel enjeu local dans la communication. Incommunicabilité? «Questions of interpretation are tricky any way and I don't really want to enter that level of hermeneutic struggle . . .» « . . . what we should do is to go to the limit of our conviction. And this doesn't mean that immediately the machine-guns come out, but . . .»

* * *

Nous espérons avoir exposé les raisons qui font comprendre que la rationalité aujourd'hui est une invitation aux civilités d'un

colloque institutionnel et à la civilisation du livre. Car c'est bien un livre *en tant que livre* qui se laisse ainsi décoder. Le passage à la rationalité-N demeure la seule manière humaine, non déraisonnable d'exposer les *n* rationalités. Seule manière de résoudre le rapport institué depuis longtemps entre l'univocité de la *ratio* et l'équivocité des raisons. Les *Actes* de ce colloque exemplaire méritent d'être lus, relus et pensés en ce qui les rend possibles. Recueillement collectif des points de vue, comme des couleurs sur un tambour optique, qui, dès lors où il prend de la vitesse, passent au blanc. Blanc univoque, comme le blanc de la page mallarméenne ou le Carré blanc sur fond blanc de Malévitch, blanc de la raison philosophante à partir de quoi l'on se remémore un événement. Démésure, prolifération, l'autre violence.

Département de philosophie
Cégep Maisonneuve

Critique d'une critique (Réponse à Louise Marcil-Lacoste)

Claude Collin

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203155ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203155ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Collin, C. (1981). Critique d'une critique (Réponse à Louise Marcil-Lacoste). *Philosophiques*, 8 (1), 149–166. <https://doi.org/10.7202/203155ar>

INTERVENTIONS

CRITIQUE D'UNE CRITIQUE

Réponse à Louise Marcil-Lacoste

par Claude Collin

Le compte rendu critique de Louise Marcil-Lacoste sur l'*Expérience philosophique*¹, paru dans un récent numéro de la revue *Dialogue* (n° 2, 1980), soulève des questions importantes concernant l'élaboration d'une didactique objective de la philosophie. La principale faiblesse de ce compte rendu s'enracine dans une certaine ambiguïté concernant les notions fondamentales de cette science encore toute jeune, qui n'en est d'ailleurs qu'au stade de la construction de modèles théoriques.

Bien que ces notions fondamentales de la didactique aient été précisées dans l'*Enseignement de la philosophie*² et chez des auteurs comme Buyse, Mialaret, Bloom, Bruner, etc.³, il me semble nécessaire d'y revenir, ne serait-ce que pour resituer dans leur véritable perspective les problèmes actuels de l'enseignement de la philosophie. Il s'agit plus particulièrement des notions de faits pédagogiques, d'hypothèse méthodologique, de comportement et de modèles théoriques.

Pour plus de clarté, j'aborderai ces questions en suivant de près le texte de Lacoste, qui se divise en deux parties: la première tente de résumer l'essentiel de l'*Expérience philosophique*, tout en soulevant quelques difficultés; la seconde est une critique de la méthode de recherche utilisée dans cet essai de didactique expérimentale.

1. Claude Collin, *l'Expérience philosophique, essai de didactique expérimentale*, Bellarmin, 1978.

2. Claude Collin et Z. Ozana, *l'Enseignement de la philosophie*, Fides, 1974.

3. Les références bibliographiques des ouvrages de ces auteurs sont indiquées ci-dessous, p. 00 et 00.

PREMIÈRE PARTIE

Le contenu de l'*Expérience philosophique*

Pour rendre compte du contenu de l'*Expérience philosophique*, Lacoste le compare tout d'abord au premier ouvrage de l'auteur, réalisé en collaboration avec Z. Osana; ensuite, elle soulève quelques difficultés sur une partie de l'hypothèse de départ (la spécificité de la philosophie); enfin, elle exprime ce qui lui semble la thèse centrale de l'ouvrage.

1) De l'*Enseignement de la philosophie* à
l'*Expérience philosophique*

Le compte rendu cherche d'abord à préciser l'évolution d'un essai à l'autre:

- a) L'Enseignement de la philosophie, lit-on, s'intéressait aux facteurs contrôlables de l'enseignement de la philosophie. L'*Expérience philosophique* met l'accent sur l'étudiant, sur les caractéristiques psychologiques du cégépien et soutient avoir établi un modèle de fonctionnement mental basé sur de telles caractéristiques.

REMARQUES

Cette différence entre les deux essais n'est pas exacte. Dans les deux essais nous affirmons la nécessité d'une connaissance de l'étudiant réel, dans la perspective d'une recherche scientifique, en didactique de la philosophie. Qu'il suffise de citer les passages suivants du premier essai:

Plus particulièrement, la didactique expérimentale devra établir elle-même, comme l'affirme Buyse, les données psychologiques, par exemple, les constantes des opérations mentales des étudiants, ce qu'ils savent faire, ce qu'ils peuvent faire et ce qu'ils font d'un point de vue psychologique⁴. (L'*Enseignement de la philosophie*, p. 20.)

... quelle que soit la valeur de l'idéologie, le problème pédagogique reste entier, aussi longtemps que l'on ne parvient pas à démontrer, à l'aide de faits, comment les étudiants fonctionnent mentalement, face à l'apprentissage de la philosophie. (*Ibid.*, p. 4.)

Le but de cette épreuve était donc d'étudier le comportement des étudiants et leur réaction face à un problème philosophique. (*Ibid.*, p. 14.)

Il ne s'agit donc pas d'une question d'accent, comme l'affirme Lacoste, mais d'une exigence didactique que l'on retrouve dans les deux essais. La différence entre eux, sur ce point précis, est indiquée à la page 14 de l'*Expérience philosophique*:

En publiant notre premier essai, nous ne disposions pas de faits pédagogiques significatifs suffisants pour cerner ce problème avec précision et d'une façon complète. Nous avons l'impression d'avoir progressé en ce sens, en poursuivant notre recherche (p. 14-15).

Il convient de noter qu'il ne s'agit pas, comme le prétend Lacoste, de mettre l'accent sur l'étudiant, sur les caractéristiques psychologiques du cégépien; il s'agit de connaître le comportement mental de l'étudiant EN ÉTAT D'APPRENTISSAGE de la philosophie, c'est-à-dire le comportement en relation avec une tâche philosophique. Il ne relève pas de la didactique de considérer un comportement en soi, mais en tant qu'il peut constituer un fait pédagogique. (Voir la notion de fait pédagogique, dans l'*Enseignement de la philosophie*, p. 10-13.)

- b) L'évolution majeure d'un essai à l'autre, écrit Lacoste, réside en ceci que Collin affirme, avec plus de fermeté et d'insistance, que la formulation, par l'étudiant, de l'expérience vécue, doit être le point de départ de la réflexion philosophique.

REMARQUES

Le choix de l'expérience vécue, comme point de départ à la réflexion philosophique, n'est qu'un choix parmi d'autres possibles et que nous avons fait dans les deux essais.

Les sources d'information possibles pour le philosophe, écrivions-nous dans l'*Enseignement de la philosophie*, semblent illimitées. Nous avons privilégié celle qui nous paraissait la plus apte à susciter un intérêt soutenu de la part de tout étudiant appartenant au secteur professionnel ou au secteur général, et la mieux appropriée pour lui permettre d'évoluer selon ses capacités réelles dans l'approfondissement d'une philosophie personnelle (p. 35).

Remarquons que, dans le second essai, ce choix figure dans l'introduction, parmi les six notions et raisons d'être de l'hypo-

thèse de travail formulée au début de la recherche (voir p. 19-35, de l'*Expérience philosophique*). Il est donc inexact d'affirmer que c'est là une évolution majeure. À mon avis, l'évolution d'un essai à l'autre serait plus adéquatement décrite en termes de suite, d'approfondissement et de développement.

Il n'existe aucune différence dans l'esprit et la méthode utilisée. Nous aurions pu inclure tous les tableaux indiquant ce qu'ont fait les étudiants lors des différentes épreuves qui nous ont conduit à la description du modèle du fonctionnement mental de l'étudiant en rapport avec les différentes tâches (comme nous l'avions fait quant à l'analyse conceptuelle, dans le premier ouvrage). Nous avons préféré décrire une théorie basée sur les faits pédagogiques les plus significatifs. Nous avons procédé ainsi afin d'alléger la présentation du travail. Mais l'esprit et la méthode sont dans une continuité évidente d'un essai à l'autre.

En termes d'approfondissement et de développement, le second essai constitue, aux yeux du lecteur, un progrès notable. Le seul fait de pouvoir identifier le problème fondamental de l'enseignement de la philosophie marque un progrès appréciable, puisqu'il suppose un long cheminement et de nombreuses études préalables. Dans le premier essai, nous écrivions en conclusion: «L'ébauche expérimentale nous montre qu'on ne peut songer à étudier les problèmes pédagogiques que si l'on se penche soigneusement sur l'apprentissage systématique et significatif des thématiques, du vocabulaire et des concepts philosophiques» (p. 75). Or dans le second essai, nous pouvons formuler le problème fondamental de la façon suivante: «Comment l'étudiant peut-il parvenir à vivre des expériences philosophiques de type achevé et ainsi développer un esprit philosophique?» (*L'Expérience philosophique*, p. 15).

Pour être en mesure de poser en ces termes le problème, cela suppose déjà la production de modèles théoriques qui ne soient pas arbitraires, c'est-à-dire construits *in abstracto*, mais qui impliquent de nombreuses études de faits pédagogiques dans l'esprit de la méthode de recherche proposée dans le premier essai. Ce dernier, d'ailleurs, ne comportait pas d'élaboration théorique, tandis que nous y consacrons 80 pages (p. 39-119) dans l'*Expérience philosophique*.

De plus, le premier essai ne comportait pas de discussion de problèmes didactiques pratiques (comme, par exemple, celui de la détermination du concept central d'une expérience), alors que, dans le second essai, nous abordons plusieurs de ces problèmes, de la page 123 à la page 150. Ajoutons que le premier essai présentait une étude sous forme d'expérimentation de la méthode didactique proposée alors; or les résultats de cette étude nous ont conduit à préciser davantage les composantes de la méthode didactique. Ceci fut à l'origine de l'analyse de l'expérience, de l'analyse propositionnelle et de la problématisation, que nous retrouvons dans le second ouvrage. Il y a là une évolution considérable, qu'il serait trop long d'expliquer en détails, mais qui nous a permis d'apporter un élément de mesure de la capacité d'analyse. Il s'agit d'une première quantification en didactique philosophique. Cela méritait sûrement d'être signalé.

Il serait fastidieux de reprendre ici un à un tous les approfondissements et leurs aboutissements. Mais on ne peut certes les résumer par les termes «plus de fermeté et plus d'insistance à proposer la formulation de l'expérience vécue comme point de départ à la réflexion philosophique», comme l'affirme Lacoste. Cet aspect n'est qu'une des composantes de l'hypothèse de départ de la recherche.

Il ne faut pas confondre la conclusion du chapitre théorique sur l'expérience vécue des étudiants avec cette composante. Cette conclusion ne porte pas sur LA FORMULATION de l'expérience vécue, mais sur la nécessité d'avoir recours à l'expérience à tous les moments de la réflexion philosophique.

Cette conclusion se lit ainsi: «L'expérience est un point de départ approprié à la réflexion philosophique, puisque celle-ci se présente comme une forme achevée d'expérience. La réflexion philosophique est une expérience qui dépend des expériences antérieures» (p. 71). Puis plus loin: «Il faut toujours référer au vécu, à ce que l'étudiant sait pour l'avoir vécu» (p. 73). Et ensuite: «L'expérience est un apprentissage; on apprend par l'expérience et l'on comprend par les expériences réfléchies» (p. 72). Enfin: «Toute réflexion est expérience vécue et tend naturellement vers un type achevé» (p. 72).

Ces affirmations doivent être comprises dans le cadre de l'élaboration d'un modèle théorique de la réflexion, appuyé sur des faits. Ce que nous avons fait, ici, fut d'appliquer didactiquement au domaine de la philosophie ce qui est connu des processus d'apprentissage intellectuel. Si l'on comprend bien cela, on voit mieux pourquoi nous croyons que notre méthode didactique (y compris la formulation de l'expérience vécue comme point de départ) n'est pas, à nos yeux, la seule valable. Car «toute réflexion est expérience vécue», et l'apprentissage des concepts qui se réalise de toutes sortes de façons est déjà une expérience, qu'elle soit obtenue par voie d'exposition ou de découverte. Mais il ne faudrait pas confondre cela avec LA FORMULATION d'une expérience vécue.

2) *Les difficultés soulevées*

Remarque préliminaire

Avant d'aborder ce second point, je relève un bref passage, qui a sans doute échappé à l'auteur de ce compte rendu:

Collin critique toute didactique dont le point de départ serait pris du côté de la culture achevée.

Nous consacrons six pages (21-27) à la description des modes de détermination des points de départ à l'enseignement de la philosophie, en expliquant en quoi celui que nous choisissons diffère des points de départ «traditionnels». À moins que l'on interprète ce terme dans un sens péjoratif, il n'y a pas de raison de penser que nous essayons de les discréditer.

Il serait sans doute possible d'évaluer expérimentalement ces différents points de départ que l'on pourrait appeler traditionnels et les méthodes didactiques qui y sont rattachées (p. 22).

Nous sommes donc bien loin de porter un jugement de valeur sur ces points de départ. D'ailleurs, la méthode didactique que nous proposons se présente comme une méthode de travail intellectuel, un outil de recherche que l'on propose aux étudiants. «Elle doit être complétée par des cours magistraux bien structurés», disions-nous dans *l'Enseignement de la philosophie* (p. 18).

Le seul doute soulevé a trait à un élément de la méthode sartrienne, et non à son point de départ: «Utilisée telle quelle,

cette méthode (de Sartre) néglige PEUT-ÊTRE un aspect important de la réflexion philosophique, c'est-à-dire la critique de la pensée» (p. 26).

L'une des conclusions générales de l'*Expérience philosophique* est formulée comme suit: «La méthode didactique à laquelle nous sommes parvenu n'a pas la prétention d'être la seule valable. Bien au contraire; l'étudiant a sans doute besoin, en raison de la variété et de la pluralité des courants de pensée de notre société, de recevoir un enseignement procédant selon diverses méthodes» (p. 193). Il est donc évident que l'affirmation de Lacoste est tout à fait dépourvue de fondement.

Remarques sur la spécificité de la philosophie

Abordons maintenant l'hypothèse de la spécificité de la réflexion philosophique qui serait, selon Lacoste, insuffisamment justifiée.

Cette question de la spécificité de la philosophie est traitée dans l'introduction de l'*Expérience philosophique* comme l'une des composantes de l'hypothèse de travail que l'on trouve à la page 18. Déjà, dans l'*Enseignement de la philosophie*, nous expliquions pourquoi, dans l'élaboration d'une didactique objective, il était nécessaire de proposer une hypothèse de ce genre au départ:

L'activité pédagogique de l'enseignant exerçant sa profession d'enseignant de la philosophie, présuppose qu'il connaît sa matière de telle sorte qu'il puisse transmettre à la fois le contenu et l'esprit de sa science (savoir pour lui-même résoudre les problèmes pertinents à sa science). Il doit savoir ce qu'est la philosophie d'un point de vue psychologique, c'est-à-dire l'aspect psychologique de l'opération concernée. À quelle sorte d'activité va-t-il soumettre ses étudiants? Il lui faut présupposer une manière mentale de procéder, propre à la discipline qu'il doit enseigner (p. 21).

On doit savoir à quelle sorte d'apprentissage seront soumis les étudiants qui entreprendront l'étude des éléments de la philosophie (p. 7).

Ce n'est qu'à ce moment, et en fonction de cet objectif, que leurs réactions prendront un sens déterminant sur le plan pédagogique (p. 7).

Il faut comprendre le sens et la portée d'une telle hypothèse. Dans une optique didactique, la spécificité de la philosophie n'est

pas une question de méthode philosophique: elle réfère plutôt à des opérations mentales spécifiques, que l'on retrouve dans pratiquement toutes les philosophies selon un ordre et un agencement différent. C'est pourquoi nous pouvons noter, dans l'*Expérience philosophique*:

Le problème didactique consiste à savoir comment favoriser, chez l'étudiant réel, la maîtrise des opérations mentales qu'effectue le philosophe, lorsqu'il réfléchit à la manière d'un philosophe (p. 34).

Puis nous ajoutons, pour préciser encore le sens de cette hypothèse:

On peut différer d'opinion sur le sens et la valeur de l'expérience vécue, sur les procédés d'analyse et sur le principe de vérification. Mais on ne peut nier l'importance de ces procédés dans l'élaboration de la pensée philosophique. Ces procédés sont indépendants de l'empirisme, de l'atomisme logique, du physicalisme, du marxisme professé à la manière de Jean-Paul Sartre. Ces procédés sont utilisés par tous les philosophes, selon la conception qu'ils s'en font (p. 34).

Ce qui signifie, en d'autres termes, que toute méthode d'enseignement implique une hypothèse consciente ou non sur la spécificité de la philosophie. Cela fait partie de l'art d'enseigner, et n'est-ce pas le rôle d'une didactique scientifique d'aider cet art à prendre mieux conscience de ses propres lois et ses propres techniques?

Or Lacoste affirme que cette hypothèse n'est pas suffisamment justifiée; je ne vois dans son argumentation aucun élément, aucune raison didactique. C'est par le biais de l'extension à tous les domaines de la culture de cette hypothèse, qu'elle soulève cette difficulté:

À ce sujet, il (Collin) fait une affirmation dont on aurait souhaité voir la justification: «Quel que soit le champ culturel spécifiant l'expérience vécue, il est toujours possible de préciser les distinctions qui séparent les expériences dites communes et celles qui réalisent pleinement le type de réflexion propre à un domaine spécifique.» Une telle thèse renvoie à la question de la spécificité de la philosophie, dans le contexte des divers domaines de la culture achevée. Mais à ce propos, Collin se refuse à une justification philosophique.

Il est bien certain que si la méthode de recherche utilisée implique une hypothèse sur la spécificité de la discipline à ensei-

gner, (en l'occurrence un domaine qui ne manque pas d'ambiguïté en tant que discipline), cette hypothèse vaut, à fortiori, pour les autres domaines de la culture, et pour les mêmes raisons didactiques. Ce n'est que logique, dans l'élaboration théorique du modèle didactique, d'assumer cette assertion en cohérence avec l'hypothèse de départ.

Mais il y a plus. Cette extension aux autres domaines de la culture de cette question de la spécificité, dans le contexte cité par Lacoste, s'appuie sur les faits pédagogiques concernant l'expérience, en particulier les caractères «préconscient» et «transformant» de l'expérience vécue. Voici d'ailleurs ce que nous écrivions à ce sujet:

a) L'expérience est un procédé culturel dont on peut distinguer différentes étapes et différents degrés de réalisation. Le niveau commun se présente comme une jonction vivante de la réalité extérieure et de la personne transformant celle-ci, même à son insu, sur le plan des capacités et des comportements.(. . .)

b) Les expériences sont spécifiées en premier lieu par le vécu qu'elles constituent. (. . .) À ce point de vue, on peut affirmer que l'expérience est un mode de vie, (. . .) elle est le processus d'évolution de l'homme, puisqu'elle le change en ce qui le fait être ce qu'il est.

c) Ce qui spécifie le vécu est une totalité envisagée dans son aspect dynamique. (. . .)

d) Un dernier élément de spécification, difficilement isolable du concept totalisant, viendrait du procédé lui-même que ce concept exige pour devenir opératoire selon tel type d'évolution. En effet, pour être opératoire, il doit appartenir à tel champ de la culture, tant par sa signification que par la façon dont il a reçu ses notes déterminées (p. 98-99).

Afin d'explicitier ces affirmations, de la page 99 à la page 108, nous comparons les expériences telles qu'elles se présentent dans les différents domaines culturels (en ayant recours à l'occasion à saint Jean de la Croix, à Gaston Bachelard, à Georges Friedman), avec les différents niveaux que nous avons remarqués dans les expériences philosophiques des étudiants. Cette comparaison avec les expériences prises en d'autres domaines nous aide à mieux illustrer le processus lui-même de la philosophie. Mais cela est une autre question.

Ce qu'il faut retenir, à notre sens, c'est que si des raisons didactiques justifient l'hypothèse de la spécificité de la philosophie, elles doivent valoir aussi, et pour les mêmes motifs, quant aux autres domaines de la culture.

3) *La thèse centrale de l'ouvrage*

La thèse centrale de l'*Expérience philosophique*, écrit Lacoste, est que l'expérience vécue de l'étudiant est et doit être le point de départ de la réflexion philosophique. À ce slogan des années récentes, Collin désire apporter des éléments factuels et empiriques.

REMARQUES

Soulignons que cette référence au «slogan des années récentes» vient en contradiction avec notre conception du travail scientifique en pédagogie. Nous avons toujours combattu les conceptions pédagogiques issues des tendances idéologiques, psychologiques et sociologiques, qui sont souvent à l'origine de modes passagères. Nous l'avons fait, en particulier, dans un article sur le rapport Roquet, publié en 1971⁴, et aussi dans *l'Enseignement de la philosophie*, p. 5 et 11. C'est la raison, d'ailleurs, pour laquelle nous avons mis beaucoup d'insistance à décrire la méthode de recherche scientifique et, plus particulièrement, le fait pédagogique qui est à la base de notre procédé de recherche.

Il faut dire que l'*Expérience philosophique* n'est pas et ne doit pas être considérée comme une thèse sur le point de départ de l'enseignement de la philosophie. Elle est une recherche qui tente, d'une part, d'identifier un certain nombre de problèmes propres à l'enseignement de la philosophie, et, d'autre part, d'appliquer au domaine de la philosophie ce qui est connu des processus de l'apprentissage intellectuel et de formuler les opérations à effectuer en termes d'objectifs de comportement.

Il existe, en effet, un certain nombre d'ouvrages scientifiques se rapportant au processus d'apprentissage intellectuel dont nous nous sommes inspiré et qui figurent dans les bibliographies des deux essais. L'application de ces connaissances à l'étude des

4. «Le rapport Roquet», dans *l'Action Nationale*, vol. LX, n° 8, et «Le test perpe-philos», dans *Prospectives*, nov. 1971.

problèmes pédagogiques de l'enseignement de la philosophie devrait constituer, dans notre contexte scolaire, un apport dont le temps déterminera l'importance et l'originalité. Mais si l'on tient à y découvrir une thèse centrale, il me semble, au moins, que celle-ci devrait porter sur les problèmes pédagogiques (non sur une hypothèse de départ à la recherche) et sur les modèles didactiques concernant la réalisation d'une expérience philosophique, puisque c'est là l'objectif même de la recherche, tel que cité plus haut.

Qu'il me soit permis de citer ici un auteur philosophe du Québec, jouissant d'une longue expérience de l'enseignement de la philosophie, qui faisait les affirmations suivantes dans son compte rendu sur l'*Expérience philosophique*, paru dans *Le Devoir*⁵:

Le récent livre de Claude Collin, (...) vient juste à point proposer une méthode d'initiation à la philosophie, fondée non point sur un enrégimentement des jeunes esprits, par l'imposition d'une idéologie militante; mais sur la nature même des processus philosophiques, en tout esprit qui réfléchit et qui élabore, selon cette discipline, les données de l'expérience humaine.

Une étude sur le terrain nous est donc présentée, une exploration (activité expérimentale) dans le domaine de la philosophie, ouverte au concret-qui-lui-arrive. Calqué sur le mouvement même de l'élaboration philosophique, le procédé didactique qui en découle se schématise comme suit:

La production de nombreux travaux d'élèves n'est pas la section la moins intéressante de ce court traité de pédagogie expérimentale en philosophie. Ils révèlent rigoureusement la démarche mentale indiquée. Dans ce livre, tout apparaît «d'expérience» (sensible ou intellectuelle): des premières données concrètes, à la problématisation et à la vérification.

Et pour terminer, il s'exprime ainsi:

À l'heure où les agents de l'éducation s'interrogent, parfois avec inquiétude, sur la portée, de caractère personnel et social, de l'enseignement de la philosophie dans les CEGEP québécois, cette publication devrait rejoindre les principaux intéressés. L'application de cette méthode (...) favorise plutôt le développement de la pensée personnelle: ce qui semble précieux, dans le contexte social actuel.

5. André Dagenais, *Le Devoir*, 4 nov. 1978.

DEUXIÈME PARTIE

Critique de la méthode de recherche
utilisée dans l'*Expérience philosophique*

Essentiellement, la critique de Lacoste porte sur l'hypothèse de départ qui instaurerait une polarisation entre la culture savante et la culture commune au sein de la méthode didactique, aboutissant à un dilemme.

1 — Lacoste commence par affirmer:

La faiblesse principale de l'*Expérience philosophique*, tient à sa tendance à définir le vécu de l'étudiant et son expérience comme un manque de culture savante.

REMARQUES

Nous ne croyons pas que l'on puisse décrire en termes de «tendance» l'élaboration d'un modèle théorique. Il est difficile de concilier ce terme avec l'objectivité scientifique et surtout la pratique expérimentale. En réalité, les choses se passent bien autrement.

Nous ne pouvons savoir, au début de nos recherches, comment se présente le comportement des étudiants relativement à la réalisation d'une tâche philosophique. Nous devons poser comme hypothèse qu'il est possible de connaître et d'identifier ce comportement relativement au comportement philosophique. Mais seuls les faits pédagogiques peuvent nous faire découvrir le comportement réel des étudiants, lors d'études préalables. Ces dernières constituent la phase la plus difficile et la plus longue de la recherche.

Car il ne s'agit pas de se baser sur des impressions, mais sur des faits observés et recueillis méthodiquement selon les exigences scientifiques. Il ne faut pas craindre de nous remettre en question, c'est-à-dire, notre méthode, notre conception de l'étudiant et notre conception de la philosophie.

Il s'agit de savoir ce qu'a fait l'étudiant en rapport avec la tâche et l'objectif pédagogiques. Nous ne savons pas, au départ, quelles sont les caractéristiques de ses réactions mentales,

comment on pourrait les catégoriser. Si l'on parvient à catégoriser ces caractéristiques communes, on doit ensuite émettre une hypothèse expliquant ce phénomène. C'est ainsi que l'on peut obtenir un premier modèle théorique du fonctionnement mental de l'étudiant. Ce modèle théorique est donc une hypothèse.

Tenant compte de ce modèle, il s'agit d'émettre une nouvelle hypothèse sur une stratégie d'action en vue d'obtenir le comportement mental voulu. Ces stratégies d'action constituent à proprement parler un modèle didactique. On voit que ce modèle ne peut être gratuit, arbitraire: il est issu d'une symbiose entre le modèle théorique du fonctionnement mental de l'étudiant (qui se précise ainsi de plus en plus) et le modèle du comportement retenu comme objectif à atteindre.

Il s'agira de procéder ensuite à l'expérimentation en classe, dans les conditions requises. Si l'expérimentation révèle des résultats significatifs, non seulement les modèles seront valables et utiles, mais la théorie explicative elle-même prendra de la valeur.

On pourra, à partir de cela, produire des tests qu'il sera possible de vérifier de nouveau dans de nouvelles expérimentations. Lorsque la théorie est vérifiée, elle devient naturellement un acquis pour la didactique théorique. C'est là la pratique même de la didactique expérimentale, du moins en ce qui concerne l'enseignement de la philosophie. On voit bien qu'il ne saurait s'agir, dans cette optique, d'une «tendance», mais d'une exigence d'objectivité.

Nous avons consacré tout un chapitre (le premier de la première partie) à exposer ce que révèlent les faits pédagogiques relativement à l'expérience vécue. Le modèle obtenu au terme de cette recherche est didactiquement indiscutable. On n'a qu'à refaire en classe, auprès d'étudiants débutant en philosophie, la même expérience pédagogique et l'on arrivera aux mêmes résultats. Ce qui ne signifie pas que ce modèle de comportement de l'étudiant soit valable pour tous les domaines de la culture. Il ne vaut qu'en fonction de l'apprentissage philosophique. Quant à savoir le degré de culture savante de ces mêmes étudiants, il faudrait effectuer une recherche semblable en fonction des sciences ou d'une science en particulier. Seule, l'étude des faits pédagogiques pourrait trancher cette question d'un point de vue didacti-

que, et non dans une perspective philosophique. Il faut donc conclure que cette affirmation de Lacoste, citée plus haut, se situe en dehors d'une perspective didactique.

2 — De plus, la conception que se fait Lacoste d'un modèle didactique semble étrangère à la pratique de la recherche expérimentale. C'est, du moins, ce qui se dégage de son argumentation:

Dans l'ensemble, écrit-elle, la prétention à définir des critères psychopédagogiques à partir des besoins réels des étudiants et sans définition préalable d'une méthode philosophique n'est que partiellement réussie. En réalité, c'est le modèle d'une culture savante qui préside à l'élaboration du modèle didactique, dans la mesure où l'expérience vécue apparaît comme défaut de précision, de systématisme, de profondeur, etc.

REMARQUES

Une méthode philosophique particulière implique un agencement des opérations mentales. Nous soutenons que l'hypothèse ne doit porter que sur les opérations et que ce sont les faits pédagogiques qui nous amèneront à définir le meilleur agencement relativement à des débutants en philosophie, en nous livrant les conditions réelles, concrètes de ces opérations (voir p. 34). Ainsi, par exemple, nous croyions, au début de nos recherches, que la description d'une expérience vécue entraînait presque automatiquement une analyse conceptuelle. Or les faits pédagogiques, c'est-à-dire les réactions mentales de nos étudiants, nous ont montré que tel n'était pas le cas. Il nous fallut émettre une autre hypothèse sur l'agencement des opérations.

Ce qu'il faut saisir ici, c'est que cette prétention à définir des critères psychopédagogiques à partir des besoins réels des étudiants sans définition préalable d'une méthode philosophique, n'exclut pas la nécessité d'une conception, préalable de la philosophie, comme nous le soulignons à la page 96 de *l'Expérience philosophique*:

Notre hypothèse de départ consistait à considérer la philosophie comme un retour réflexif sur l'expérience vécue.

Puis, nous ajoutions:

Les réactions mentales des étudiants nous ont peu à peu conduit à préciser de plus en plus ce procédé simple qui doit permettre

d'atteindre le niveau de pensée que nous croyons être celui de la philosophie.

S'il s'agit ici, au départ, d'un modèle de culture savante, comme le prétend Lacoste, ce n'est sûrement pas un modèle de culture savante achevé. C'est plutôt un modèle qui se construit peu à peu, au cours de la recherche, comme nous l'expliquons:

L'hypothèse sert de point de départ pour obtenir des faits pédagogiques. Ceux que nous retenons aux fins de la science impliquent déjà un doute, une dérogation à la vision première contenue dans l'hypothèse, ou viennent confirmer celle-ci. Ce qui signifie que, souvent, un fait scientifique remet en cause une première hypothèse, incite à en proposer d'autres, de sorte qu'il devienne compréhensible, explicable. Et c'est ainsi que les hypothèses du début, devenues désuètes et inutiles, cèdent la place à d'autres qui expliquent mieux et plus adéquatement (. . .) Au terme de ces recherches, nous pouvons nous faire une idée beaucoup plus exacte, quoique toujours passagère, jamais définitive, du mécanisme mental des étudiants, de même que du procédé philosophique (p. 96).

On n'a qu'à comparer le tableau de la page 107, schématisant les différents procédés, pour se rendre compte du chemin parcouru, relativement à l'hypothèse du début sur la philosophie. Il devient dès lors exagéré d'affirmer que c'est le modèle savant qui préside à l'analyse et à l'élaboration du modèle didactique. Que cette prétention, à laquelle Lacoste fait allusion, ne soit que partiellement réussie, seuls les faits pourraient le démontrer. Or je ne crois pas que l'argumentation suivante, que propose Lacoste, soit susceptible de le faire:

En outre, poursuit Lacoste, parce que le modèle didactique définit le processus de réflexion philosophique à partir d'une telle polarisation, on aboutit au dilemme, car la règle didactique accorde une priorité à l'étudiant comme point de départ à l'expérience philosophique tout en ayant tendance à l'identifier au phénomène de conscience naïve. C'est pourquoi, semble-t-il, les résultats auxquels les étudiants arrivent après avoir été l'objet de la démarche préconisée par Collin, laissent le lecteur perplexe. Dans l'ensemble, la démarche des étudiants semble aboutir à des travaux caractérisés par une plus grande généralité. Quant aux questions ultimes, elles ne transparaissent guère que par le biais d'une attitude moralisatrice, fortement personnalisée, mais plutôt courte.

Non seulement les bases, les prémisses de cette argumentation sont discutables, comme je crois l'avoir démontré plus haut,

mais la preuve de fait proposée n'est pas valable. En effet, les travaux auxquels réfère Lacoste ne concernent que la première phase de la méthode didactique, que nous avons toujours qualifiée de préphilosophique.

Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'un fait didactique doit être considéré dans sa double relation avec l'objectif poursuivi et la méthode utilisée. Or les faits mis en preuve sont en relation avec l'objectif pédagogique de «départiculariser» l'expérience (p. 78), et non de réaliser une expérience achevée. C'est pourquoi ils tendent tous à une plus grande généralité et se terminent souvent par un énoncé de principe.

Ces travaux démontrent que cette première phase doit être suivie d'autres phases destinées à permettre à l'étudiant d'atteindre un niveau de réflexion philosophique qui n'apparaît, d'ailleurs, qu'à la troisième phase. (Voir les chapitres 2 et 3 de la première partie de *L'Expérience philosophique*, où sont élaborées ces deux phases de la méthode didactique.)

Si Lacoste donne ainsi aux travaux en question une portée qu'ils ne sauraient avoir, c'est qu'elle a tendance à se situer dans une perspective philosophique plutôt que didactique. Ce qui nous permet de mieux comprendre plusieurs de ses affirmations. Bien qu'il soit légitime d'aborder un ouvrage de didactique expérimentale d'un point de vue philosophique, cela comporte un certain danger: on risque de projeter un éclairage qui fausse la véritable perspective de la didactique expérimentale, en soulevant des problèmes qui n'en sont pas vraiment.

3 — Lacoste termine ainsi sa critique:

On ne sait trop dans quelle mesure la méthode préconisée permettrait, en définitive, à l'étudiant d'accéder au pôle (valorisé) de la réflexion élaborée, systématique, achevée. On en vient à se demander si (. . .) le modèle didactique proposé par Collin n'aurait pas interdit, en cours de route, et didactiquement, de trop s'inquiéter de ce genre de question.

REMARQUES

Il est bien évident que seule une évaluation réalisée dans des conditions scientifiques requises serait en mesure de fournir une réponse à cette question fort légitime. Mais il ne faut pas trop anticiper. Beaucoup de travaux préalables devront être réalisés,

concernant plus particulièrement le problème de la problématisation et aussi celui de la vérification philosophiques, avant de songer à entreprendre l'évaluation globale de la méthode didactique. Cela ne dépend pas du modèle didactique préconisé, mais de la méthode de recherche qui nécessite un nombre considérable de travaux préalables. Nous possédons suffisamment de données pour affirmer que l'évaluation des deux premières phases est techniquement possible actuellement, pourvu qu'il soit permis d'y procéder dans des conditions appropriées. Nous n'insistons pas sur ce point, tant que la recherche ne sera pas plus complète, concernant la dernière phase de la méthode didactique.

En guise de conclusion, nous voulons souligner jusqu'à quel point nous croyons que des échanges sereins et lucides concernant les nombreux problèmes que nous rencontrons dans l'enseignement de la philosophie peuvent contribuer à l'amélioration de notre enseignement. C'est dans cet esprit et animé d'un tel espoir que nous avons entrepris, il y a une dizaine d'années, avec la collaboration de Zdenko Osana, la tâche de proposer une méthode de recherche susceptible de favoriser l'élaboration d'une didactique objective de la philosophie.

Cette méthode de recherche, inspirée des travaux de Raymond Buyse⁶, en particulier, a fait l'objet de notre premier ouvrage, *l'Enseignement de la philosophie*. Il s'agissait, à nos yeux, de situer le problème didactique dans l'ensemble de la pédagogie, d'exposer la méthode susceptible de l'étudier scientifiquement et de présenter les résultats d'une première expérimentation effectuée dans nos classes. Après six ans, nous constatons que les principales notions contenues dans ce premier ouvrage sont encore d'actualité: celle de fait pédagogique⁷, d'objectif pédagogique⁸, de comportement mental⁹, d'autonomie relative de la didactique¹⁰, de transformation¹¹, etc.; que la place que nous

6. Raymond Buyse, *l'Expérimentation en pédagogie*, Bruxelles, Maurice Lamertin, 1935.

7. *Id.*, *ibid.*, p. 134 et suivantes; voir aussi Nathaniel Lees Gage, *Handbook of Research on Teaching*, Chicago, McNally, 1965, p. 48-51.

8. Benjamin Samuel Bloom, éditeur, *Taxonomie des objectifs pédagogiques*, Montréal, Éducation Nouvelle, 1969, p. 14-15.

9. E. Stones, *An Introduction to Educational Psychology*, London, Methuen, 1966, p. 52.

10. Maurice Debesse et Gaston Mialaret, *Traité des sciences pédagogiques*, Paris, P.U.F., 1969, tome I, p. 44 et suivantes.

11. Jerome Seymour Bruner, *The Process of Education*, Vintage Books, New York, 1965, p. 48-49.

assignions à la didactique au sein de la pédagogie, en accord avec les auteurs indiqués plus haut, est encore une donnée de base pour toutes les recherches en vue de l'élaboration d'une didactique objective. Mais ce qui me semble plus important, au-delà des notions qui sous-tendent cette méthode de recherche, c'est la possibilité qu'elle offre d'élaborer des modèles qui, eux, nous éclairent sur les conditions psychopédagogiques de notre enseignement.

C'est plus précisément ce que nous avons tenté de faire dans *L'Expérience philosophique*. Pour le lecteur averti, il est clair que la deuxième partie de cet ouvrage, portant sur les études concernant l'expérience vécue des étudiants, fonde l'élaboration du modèle de fonctionnement mental de l'étudiant, que nous exposons dans la première partie (théorique)¹². Tout simplement, parce que ce sont les faits pédagogiques qui révèlent les conditions réelles de l'enseignement. C'est la raison pour laquelle ce modèle peut être utile à toute méthode pédagogique, quelle que soit la philosophie particulière mise de l'avant comme méthode d'exposition ou comme grille d'interprétation.

Tenant compte de ce modèle du fonctionnement mental de l'étudiant, l'étude des faits pédagogiques nous conduit à l'élaboration d'un modèle didactique constitué d'une triple mise en ordre de la réflexion, de telle sorte que nous avons l'impression d'avoir cerné l'activité «philosophante» de l'étudiant qui apprend à philosopher. L'objectif de l'enseignement de la philosophie devient alors le développement de cette activité philosophante; en d'autres termes, nous leur fournissons des moyens éprouvés d'élaborer leur propre philosophie.

Par la force des choses, l'utilisation de la méthode d'investigation scientifique préconisée dans le premier ouvrage, permet de mettre l'accent sur la «construction» plus que sur le «déjà-construit». C'est pourquoi le second ouvrage se présente comme une étude de la «philosophisation», c'est-à-dire, des conditions psychopédagogiques de la réalisation de l'expérience philosophique.

Département de philosophie
Collège du Vieux-Montréal

12. *L'Expérience philosophique*, p. 28 et suivantes.

Le fédéralisme, l'État et la démocratie

Vincent di Norcia

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203156ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203156ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

di Norcia, V. (1981). Le fédéralisme, l'État et la démocratie. *Philosophiques*, 8 (1), 167–184. <https://doi.org/10.7202/203156ar>

LE FÉDÉRALISME, L'ÉTAT, ET LA DÉMOCRATIE

par Vincent di Norcia*

«Grandeur des nations, étendue des États; première et principale source des malheurs du genre humain.»

Jean-Jacques Rousseau¹.

La «première et principale source des malheurs» du fédéralisme canadien réside à mon avis dans sa politique de grandeur étatiste¹. Et j'ignorerai volontiers la question «du genre humain». L'étatisme est la tendance qu'ont les systèmes politiques à devenir indépendants par rapport à la volonté populaire. Cette tendance se trouve aujourd'hui renforcée non pas tant par la dictature que par la pure complexité de l'appareil d'État et par l'autocroissance de cet appareil. Contre l'étatisme, je propose l'accroissement de la démocratie, la maximisation des formes démocratiques d'autonomie inhérentes à notre culture politique. Ceci m'amène à proposer une reconstruction démocratique du fédéralisme canadien sur la toile de fond d'un pacte social entre les communautés qui composent le Canada².

I. UN FÉDÉRALISME ÉTATISTE

L'État exécutif fort fait partie de la tradition canadienne. Le système canadien constitue ainsi une union fortement centralisée mais très peu fédérale. Chaque gouvernement membre, central

* Ce texte a été traduit de l'anglais par mon collègue, le professeur André Mineau.

1. Dans COBBAN, A., *Rousseau and the Modern State*, London, 1964, 121; au sujet de la démocratie, voir C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Toronto, 1977.
2. Voir d'ENTREVES, A.-P., *The Notion of the State*, 1967; et BALANDIER, G., *Political Anthropology*, New York, 1970, 6^e chap.

ou provincial, constitue lui-même un État. À chaque niveau de gouvernement, ce sont la Couronne et le Parlement (incluant les Chambres hautes dont les membres sont nommés) qui sont constitutionnellement souverains, *et non le peuple*.

L'autonomie des représentants élus est renforcée par la synthèse des fonctions exécutives et législatives, et par la prédominance du Cabinet qu'engendre cette synthèse. De plus, la prédominance de la bureaucratie d'État renforce l'autonomie de chaque niveau de gouvernement par rapport au contrôle populaire.

Cette autonomie dans l'exercice du pouvoir a été mise en relief par la manière dont les colonies britanniques ont décidé de leur union. L'Union de 1840 était unilingue anglaise, ne tenait pas compte de la majorité canadienne-française, et n'avait pas de gouvernement responsable face au Parlement, en dépit des demandes populaires de l'époque. La création d'une union coloniale plus grande, en 1867, a été une réponse aux initiatives des élites coloniales gouvernantes et des officiers impériaux, beaucoup plus qu'aux requêtes populaires. Elle n'a été populaire qu'en Ontario, tandis qu'elle a rencontré de vives résistances dans toutes les autres colonies. Le processus décisionnel impliqua seulement les élites gouvernantes des colonies d'abord, et ensuite celles de l'Empire. On ne se préoccupa ni de l'opinion ni de l'accord du peuple. Même les Législatures furent ignorées³.

La forme de l'Union elle-même était plus étatiste et centralisée que fédérale, ainsi qu'on l'admettait ouvertement à l'époque. Le fédéralisme était alors défini en termes de composition du Sénat et, à un degré moindre, de garanties diverses accordées au Québec. L'Union n'était tout simplement pas une «Confédération». L'interprétation moderne du fédéralisme en termes de souveraineté divisée est étatiste plutôt que démocratique, tout comme la souveraineté en question.

On a ouvertement donné à l'État central tous les principaux pouvoirs du gouvernement. Cette division des pouvoirs reflétait d'ailleurs celle qui prévalait entre l'Empire et les colonies avant la création de l'Union. Cette relation impériale fut renforcée par le

3. Cf. BLACK, E., *Divided Loyalties*, Montréal, 1975; HOCKIN, T., *Gouvernement in Canada*, Toronto, 1976, 2e ch.; FRENCH, S., ed., *La Confédération canadienne: qu'en pensent les philosophes?*, Montréal, 1979, I et II; et WAITE, P.B., *The Life and Times of Confederation*, Toronto, 1962.

pouvoir résiduel de l'État central, par ses pouvoirs de nommer les lieutenants-gouverneurs, les juges des cours les plus élevées et les sénateurs, de déclarer *tout* travail public et national, de passer par-dessus les provinces en ce qui concerne les écoles confessionnelles, d'homogénéiser le droit civil à l'extérieur du Québec, et, finalement de rejeter *toute* loi provinciale⁴. L'Union est donc plus étatiste que fédérale.

L'étatisme, en pratique, est la tendance qu'ont les États à étendre leur territoire et à accroître leurs pouvoirs. Cette tendance apparaissait déjà clairement à Christopher Dunkin, un député du Québec, qui, en 1865, avait critiqué d'une manière prophétique l'aspect grandiose et coûteux de l'État canadien, de même que sa confusion des juridictions. Dans l'espace d'une génération, la tendance en question a engendré des conflits et de la concurrence entre les États provinciaux et l'État central. À mesure que les économies provinciales se sont modernisées, en Ontario d'abord il y a 80 ans, et, plus récemment, au Québec et en Alberta, les gouvernements de ces provinces ont réagi contre la domination du système par l'État central. Certains conflits intergouvernementaux sont devenus si profonds que les relations entre les gouvernements concernés sont devenues comparables à des négociations diplomatiques internationales entre États souverains séparés⁵.

C'est dans cette perspective de compétition intergouvernementale qu'il faut voir les demandes des provinces pour une plus grande autonomie, et leurs attaques contre l'État central. Elles ont débuté dès 1887, en Ontario. Elles ont été renforcées par le parti pris provincialiste des interprétations constitutionnelles littérales, souvent tortuées, du Conseil privé britannique au cours des 50 premières années de l'Union. Les débats économiques sur la question du laissez-faire et de l'intervention de l'État ont été transformés en compétition intergouvernementale pour l'exercice des principaux pouvoirs économiques⁶.

4. Voir l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, articles 9, 56 à 60, 91, 92.10c, 93 à 96; et KENNEDY, W.L.M., *The Constitution of Canada*, Toronto, 1922, 166-81.

5. Cf. SIMEON, R., *Federal Provincial Diplomacy*, Toronto, 1972; pour le discours de M. Dunkin, voir WAITE, P.B., ed., *The Confederation Debates in the Province of Canada 1865*, Toronto, 1963; voir les discours de Messieurs MacDonald, Galt, et Brown pour la position centralisatrice.

6. Cf. RUSSELL, P., ed., *Leading Constitutional Decisions*, Toronto, 1973, I et II; MALLORY, J.R., *The Structure of the Canadian Government*, Toronto, 1971, 26s., 228-48; BLACK, 4^e chap.; STANLEY, G.P.G., *A Short History of the Canadian Constitution*, Toronto, 1969, chap. 5, 6.

Depuis la crise, cependant, le centralisme originel de la Constitution s'est réaffirmé. L'État central s'est emparé des principales fonctions en matière de bien-être, est entré dans des domaines provinciaux (comme les affaires urbaines, l'éducation, la santé), et a étendu ses pouvoirs culturels. Ses subventions aux provinces ont eu pour effet de forcer les gouvernements provinciaux à changer leurs priorités. Tout ceci a eu pour résultat que la responsabilité démocratique de chaque gouvernement s'est trouvée minée par la compétition intergouvernementale, ainsi que par la confusion et la complexité croissantes de la Constitution. C'est cette période de centralisation qui est à l'origine des exigences d'un Québec réclamant des pouvoirs gouvernementaux accrus, allant jusqu'à l'indépendance. Les propositions du parti québécois en vue d'une *nouvelle entente Québec/Canada* sont encore plus étatistes. Elles créeraient deux États centraux puissants. L'association entre les États serait elle-même étatiste: elle serait faite par traité. Et, finalement le parti québécois propose un ensemble de mécanismes intergouvernementaux d'association *politique*, qui ne seraient pas soumis au suffrage universel⁷.

En même temps, les provinces sont devenues aussi plus riches et plus puissantes, en raison de changements sociaux et économiques. Tout cela a provoqué des demandes pour une réforme de la Constitution, mais elles n'ont cependant pas encore donné lieu à une discussion prolongée sur une nouvelle division des pouvoirs. Les propositions Pépin-Robarts et Ryan sont remarquables en ce qu'elles veulent faire revivre une Chambre haute fédérale dont les membres sont nommés, mais une telle mesure doterait les provinces d'un mécanisme étatiste leur permettant d'influencer les décisions de l'État central. Ces deux études clarifient cependant la division des pouvoirs, la rendent plus flexible, et accordent plus de pouvoir aux provinces.

En 1980, les gouvernements provinciaux et le gouvernement fédéral ont discuté d'une réforme éventuelle de la division des pouvoirs, mais seulement pendant une période relativement courte de quelques mois. Le débat a atteint son point culminant dans le cul-de-sac de la Conférence constitutionnelle de septembre, et dans la décision de M. Trudeau sur le rapatriement

7. Cf. SIMEON: 213s. SMILEY, D.V., *Canada in Questions*, 2^e édition, Toronto, 1976, 74s., 202; et Le Gouvernement du Québec, *La Nouvelle Entente Québec-Canada*, Québec, 1979, 64s.

unilatéral de la Constitution. Même si les provinces cherchaient clairement à protéger et à accroître leurs pouvoirs étatiques, il y avait néanmoins des signes qu'on aurait pu parvenir à un accord sur la question centrale du contrôle des ressources naturelles par les provinces. Un tel accord aurait pu rendre possible une certaine flexibilité concernant d'autres questions, comme celles par exemple des droits linguistiques et de la formule d'amendement. L'affirmation, par les provinces, de la souveraineté et du majoritarisme parlementaires c'est-à-dire étatiques contre la garantie des droits civils et des droits des minorités, a renforcé l'idée que l'étatisme provincial et la tradition de «representation by population» sont encore très forts au Canada. Un consensus canadien est encore à faire concernant l'importance des droits collectifs des minorités dans notre démocratie fédérale.

La décision subséquente et unilatérale de M. Trudeau, c'est-à-dire rapatrier la Constitution et imposer une formule d'amendement, un principe d'égalisation régionale et une charte des droits civils et linguistiques, doit elle-même être critiquée pour les conceptions du nationalisme, du libéralisme et du fédéralisme qu'elle véhicule. Elle réaffirme la tradition canadienne libérale du nationalisme constitutionnel vis-à-vis de la Grande-Bretagne, mais contredit l'opposition libérale au nationalisme économique vis-à-vis des États-Unis et au nationalisme culturel à l'intérieur du Canada. La proposition d'Ottawa ne reconnaît pas les droits culturels et linguistiques des Amérindiens et des minorités canadiennes-françaises comme telles, en Ontario, au Manitoba et au Nouveau-Brunswick, et elle pourrait saper les gains récents de la collectivité francophone du Québec. Les sections portant sur les droits civils sont affaiblies par une formulation vague et par la généralité des exceptions. Beaucoup de Canadiens, fatigués des querelles intergouvernementales sur la Constitution, accueillent favorablement l'esprit de décision que traduit l'initiative de Trudeau. L'unilatéralisme rigide de cette initiative mine cependant la crédibilité de l'engagement d'Ottawa en faveur d'un fédéralisme démocratique.

En dépit de leur valeur, ces propositions sont encore reliées à la question des pouvoirs des gouvernements beaucoup plus qu'à la démocratie. Tant que la question de la réforme constitutionnelle demeurera confinée aux limites de ce contexte étatiste, elle mè-

nera inéluctablement à des impasses, car toute discussion entre gouvernements sur le partage de leurs pouvoirs respectifs place ces mêmes gouvernements dans une inévitable situation de conflit d'intérêts: chacun doit défendre ses propres intérêts et protéger ses propres pouvoirs. Ceci a pour conséquence de rendre pratiquement impossible toute discussion franche et ouverte sur ce que serait la meilleure division des pouvoirs. La triste réalité dans tout cela, c'est qu'aucun gouvernement ne renoncera de lui-même à ses pouvoirs.

La morale de ce réalisme, c'est que seul un processus démocratique, impliquant les communautés et les citoyens dans l'intérêt desquels les gouvernements exercent le pouvoir, sera à la fois prêt à redistribuer les pouvoirs gouvernementaux dans la fédération et à redéfinir les structures de cette dernière et capable de le faire; car un tel processus se déroulera dans l'intérêt de ces communautés et de ces citoyens, et en fonction de leur bien commun.

Examinons maintenant la coïncidence des intérêts particuliers et du bien commun dans cette alternative de fédéralisme démocratique.

II. VERS UN FÉDÉRALISME DÉMOCRATIQUE

Il y a des signes d'un renouvellement démocratique du fédéralisme canadien: entre autres un consensus de plus en plus grand pour que le Canada soit un pays bilingue et pour que toute nouvelle constitution, — ou l'indépendance du Québec, — soit ratifiée par le peuple. La réforme du Sénat, telle que conçue par Trudeau, permettrait aux Législatures et aux gouvernements provinciaux d'y être représentés. Le droit du Québec à l'autodétermination est implicitement admis dans le refus généralisé d'employer la force contre tout choix démocratique en vue de l'indépendance. Les propositions concernant les chartes de droits et la représentation proportionnelle, bien que n'étant pas expressément fédérales, témoignent de sentiments démocratiques. Les référendums nationaux sont cependant inadéquats d'un point de vue fédéraliste, dans la mesure où la forme même du scrutin homogénéise la diversité du sentiment public réel dans la so-

ciété. Dans de telles stratégies se cache un principe de démocratie, non fédéral, individualiste et majoritariste, ennemi de la protection des droits collectifs des minorités.

Depuis les rébellions des années 1830 jusqu'aux années 1860, les Canadiens ont demandé une autonomie politique et économique plus grande par rapport au contrôle impérial. Après 1867, les rébellions de la rivière Rouge, le mécontentement du Québec et des Maritimes, le radicalisme de l'Ouest, et les débats courants sur l'exploitation régionale, l'assimilation culturelle et les excès du pouvoir central canadien, furent tous fédéraux quant à la forme. Les protestations des groupes sociaux, ethniques et culturels se manifestèrent par une résistance régionale aux pouvoirs centraux et par des demandes d'autonomie provinciale⁸.

Les mouvements prônant l'autonomie provinciale en Ontario, au Québec et en Alberta, par exemple, ont été le reflet de luttes démocratiques de la part des groupes déjà mentionnés contre l'exploitation et/ou l'assimilation. Les régimes provinciaux ont été dominés par des partis progressistes (par exemple) les libéraux de l'Ontario, les Fermiers Unis, le CCF/NDP, les rouges du Québec, le PQ). Les droits des provinces impliquent le principe libéral de la limitation du pouvoir de l'État central, et donc de l'accroissement de l'autonomie locale. L'interprétation provincialiste de l'Union comme pacte fédéral entre des gouvernements provinciaux coloniaux, même si elle n'a aucun fondement historique, est en fait une théorie plus fédérale que la forme actuelle de l'Union, car le terme «fédéral» vient d'un mot latin qui signifie «pacte»⁹.

Ceci est encore plus vrai des théories d'un pacte culturel, d'une entente entre anglophones et francophones. Bien que moins précises, elles reposent sur des fondements historiques solides, impliquant les ententes non écrites sous-jacentes aux négociations qui ont mené à l'Union de 1867. Leur importance est inestimable, étant donné que les exigences actuelles en vue d'un fédéralisme renouvelé constituent une poussée vers un pacte social

8. Sur l'inégalité régionale, voir The (Pépin-Robarts) Task Force on Canadian Unity Report, *A Future Together*. Ottawa, 1979, 6^e chap.; SMILEY: 192s.; BERCUSON, D., ed., *Canada and the Burden of Unity*. University of Toronto, 1977.

9. Cf. STANLEY; BLACK: 5^e chap. et VERNON, R., ed., *The Principle of Federation by P.-J. Proudhon*, University of Toronto, 1979, 7^e chap.

explicite entre les gouvernements membres et les communautés du Canada. Une réflexion sur les implications d'un pacte social au sein d'une *entente* biculturelle pourrait mettre en lumière une politique de la communauté inhérente à un fédéralisme démocratique.

Tout système politique doit être représentatif, dans sa forme, de la diversité sociale de sa «matière», c'est-à-dire de la société qu'il gouverne. Dans la mesure où l'État est basé sur l'intégrité territoriale et constitue une unité politique indifférente, quant à sa forme, à l'histoire et à la complexité de la société qu'il gouverne, sa forme unitaire est moins adaptée aux sociétés socialement complexes que sa forme fédérale. L'État-nation constitue une alternative collectiviste à un État purement territorial et à un système fédéral. En pareil cas au moins, la composition interne et la continuité historique d'une société représentent des critères de légitimité de cette forme de gouvernement. L'homogénéité de la culture d'une société requiert donc que cette société soit gouvernée par son propre État national. Ce principe culturel nationaliste est ce qui a mené aux exigences des anglophones pour «un seul Canada», ainsi qu'aux exigences du Québec en vue de l'obtention du statut complet de nation. Ces exigences sont antifédérales, dans l'un et l'autre cas. Elles tendent à transposer le biculturalisme dans une théorie des *deux nations*, et, par conséquent, de deux États, que ceux-ci soient associés dans le cadre d'une fédération ou séparés et pleinement souverains. Le fédéralisme démocratique rejette donc à la fois l'étatisme territorial et national, et, corollairement, l'étatisme associé.

Le Canada se dirige ainsi vers un nouveau pacte fédéral. Ceci soulève certaines questions sur la nature du pacte lui-même en tant que forme d'association politique, sur les partenaires impliqués, et sur les arrangements qui peuvent être faits dans le cadre d'un tel pacte. Premièrement, il y a déjà une tradition voulant que le pacte fédéral soit une association volontaire entre partenaires négociant sur un pied d'égalité. J'appellerai «pacte social» une telle entente volontaire menant à une fédération démocratique sous une seule constitution. L'histoire et la pratique du fédéralisme canadien suggèrent que les partenaires du pacte soient des collectivités — provinces, régions, cultures, villes, etc.

Le pacte social ressemble à un contrat social, mais les deux notions sont cependant distinctes. Les contrats sociaux lient des individus dans des relations prépolitiques et présociales, tandis que les pactes lient des sociétés politiques existantes. Dans la théorie fédéraliste canadienne, les partenaires du pacte sont des communautés. De plus, les contrats sociaux ne sont pas par définition fédéraux, tandis que le pacte social est par essence un pacte fédéral. La notion de pacte social diffère de celle de contrat social à d'autres points de vue encore. S'il n'y a jamais eu de contrat social, il y a cependant eu des pactes sociaux. Il y a eu ainsi des confédérations réelles qui ont existé (par exemple chez les Iroquois).

Le fédéralisme canadien doit également rejeter l'individualisme atomiste abstrait qu'implique la théorie du contrat. Un tel individualisme est abstrait parce qu'il postule l'immédiateté des individus contractants dans leurs relations mutuelles et dans leur relation à l'État. Une telle immédiateté politique, en plus d'être inappropriée à la situation canadienne dans laquelle *representation by population* est un slogan de division, et l'individualisme radical, une idéologie étrangère, constitue aussi un mythe¹⁰. Il s'agit en fait d'une forme séculière du protestantisme. Dans un tel contexte, la liberté subjective de l'individu est définie par une opposition simpliste à la domination objective des institutions sociales autoritaires, telles que la famille, l'Église et l'État. Une indépendance, ou non-dépendance radicale, de la volonté des autres est considérée comme identique à la liberté. Mais *personne* ne peut être complètement indépendant par rapport aux autres, ni se suffire à soi-même.

Finalement, la conséquence de l'individualisme ne peut être que l'asservissement à l'autorité religieuse, politique, et économique — autrement dit, à la Bible, à l'État et à la corporation; car les individus ne peuvent s'unir en vue d'accroître leur pouvoir contre l'autorité sans perdre *par le fait même* leur liberté.

L'individualisme politique est également atomiste en ce qu'il réduit chaque être humain à une unité parfaitement sembla-

10. Au sujet de l'individualisme, voir MILLER, M., ed., *Peter Kropotkin: Selected Writings on Anarchism and Revolution*, Cambridge, 1972, 293-307; LUKES, S., *Individualism*, Oxford, 1978; et HOROWITZ, G., *Canadian Labour and Politics*, Toronto, 1968: le chap. 1.

ble aux autres du même type, du point de vue de son adhésion au contrat social. À partir, de là, on passe aisément au troupeau ou à la masse. Un tel individualisme est finalement subjectiviste: la liberté s'identifie à la satisfaction instantanée et totale des désirs de l'individu, dans un quelconque état de nature mythique. Ceci est à la fois le point le plus bas de l'éthique et le contraire du fondement de la démocratie. Il s'agit encore ici de protestantisme sécularisé, mais seulement en rapport avec le mythe du péché originel et la corruption de la nature humaine.

La théorie individualiste suggère des formes d'association purement contractuelles, du genre des relations contractuelles ou commerciales entre individus distincts et entre communautés d'intérêts purement passives. De telles formes sont articulées dans des institutions démocratiques de masse ou de marché, comme les partis électoraux, les groupes d'intérêts, et d'autres semblables.

Le pacte social et les théories démocratiques, par contre, sont plus près à la fois des idéaux et de la réalité, car ils assument l'individuel concret dans la mutualité sociale. Ils critiquent seulement les relations sociales qui font du tort à l'individualité, à la liberté et à la démocratie. La théorie du pacte considère que l'individualité ne se contente pas d'exister: elle se développe. Ce développement nécessite du temps, du savoir et un processus de socialisation. L'immédiateté n'est donc ni désirable ni possible. On doit plutôt chercher les lois fondamentales de la médiation, en vue de trouver des modalités compatibles avec les principes démocratiques et fédéralistes, ou individualistes et collectivistes.

La théorie du pacte social postule donc que l'homme est un animal social, et que la sociabilité est naturelle, donc essentielle au développement de la liberté et de l'identité de la personne, ainsi qu'à l'égalité et à la justice sociales. Dire que la sociabilité est naturelle n'implique pas qu'elle soit antidémocratique. La notion de nature s'oppose à celle de convention, mais pas à celle de démocratie. De plus, les sociétés, qu'elles soient autoritaires ou démocratiques, individualistes ou collectivistes, sont toujours conventionnelles, même lorsque les conventions élaborent ce qui est naturel aux humains, comme, par exemple, le fait de vivre en société.

Il s'ensuit que les partenaires du pacte fédéral démocratique devraient être des communautés intrinsèquement démocratiques, que j'appellerai ici «communautés politiques fédérales». Les critères de démocratie mentionnés ci-dessus peuvent en pratique être réalisés à des degrés divers. Mais certaines des communautés considérées ici comme des partenaires potentiels dans un pacte fédéral canadien sont soit des associations «naturelles», soit des entités qui ne sont pas en elles-mêmes très démocratiques, comme par exemple des cultures et des villes. Dans la mesure où toutes les formes humaines d'association sont jusqu'à un certain point conventionnelles et constituent des produits de l'artifice humain, la première objection disparaît. Je répondrait à la seconde objection que le processus de développement d'un pacte social politiserait par lui-même de nombreuses communautés. Cela s'est produit déjà dans la politique culturelle du Canada¹¹. La politisation démocratique des communautés du Canada n'est donc pas impossible. Elle demeure cependant une chose délicate et difficile.

Ce qui est en question ici, c'est le type de relations sociales qui prévalent dans toute collectivité: les relations coercitives, manipulatrices, secrètes, autoritaires, de même que les relations de compétition et d'exploitation, doivent être éliminées ou réduites au minimum. Les relations coopératives, volontaires, ouvertes, mutuelles et égalitaires doivent être maximisées. Le pouvoir et les biens doivent être partagés au lieu d'être concentrés. De cette manière, l'opposition simpliste entre individu et communauté peut être amenée à disparaître.

Le but de cette digression est de montrer que le point de départ de la théorie du pacte social, à savoir que les partenaires d'une fédération doivent être des communautés démocratiques, n'est ni contradictoire ni irréaliste, ou, du moins, qu'il est plus cohérent et plus réaliste que la théorie du contrat social. On doit naturellement rejeter le concept abstrait de la communauté comme n'importe quel ensemble d'êtres humains, disparates bien

11. Cf. KWAVNICK, D., ed., *The Tremblay Report*, McClelland, Toronto, 1963: chap. 6, 7; DION, L., *Québec: The Unfinished Revolution*, Montréal, 1976; BERGER, JUDGE THOMAS, *Northern Frontier, Northern Homeland: Report of the MacKenzie Valley Pipeline Inquiry*, vol. 1, Ottawa, 1977, 91s., 194s.; MANUEL, G., ET POSLUNS, M., *The Fourth World*, Galt, 1974; et, pour une exposition générale, voir SMITH, A., *Theories of Nationalism*, London, 1972.

qu'associés, qui sont momentanément rassemblés ou qui partagent une caractéristique quelconque. Cette distorsion individualiste est inacceptable. On admet communément que le terme de «communauté» est ambigu et qu'il est de ceux qui présentent certaines difficultés pour la théorie démocratique. Certains critères relatifs à la notion de communauté sont par conséquent requis. Je voudrais en proposer trois, en précisant qu'ils n'entraînent pas par eux-mêmes des structures politiques démocratiques (ou autoritaires). Ces trois critères sont la vie sociale commune, la territorialité, et la temporalité. Ces trois éléments forment ensemble de simples critères de ce qui constitue une communauté et, par conséquent, un partenaire potentiel dans un pacte social.

La vie sociale commune fait partie de la notion courante de communauté, définie comme un groupe de gens qui vivent ensemble dans un même lieu pendant une période de temps importante, et qui profitent en commun d'un système de communications, de certaines valeurs, d'une économie, d'un système politique, etc. Ce ne sont pas là, à mon avis, des caractéristiques passives: vivre ensemble, c'est parler, travailler, discuter, etc., les uns avec les autres (ou les uns contre les autres). D'une part, ce concept tend vers la notion d'une culture commune; d'autre part, il suggère un consensus ou un système commun de croyances. Il peut également être étendu à un groupe comportant des gens de cultures et de croyances différentes, et qui ont vécu ensemble pendant une période de temps importante. Ce concept n'implique finalement ni la paix générale ni l'harmonie. Les conflits de classes, tout comme les conflits religieux, politiques, culturels, etc., ne se retrouvent pas que dans la communauté, mais ils peuvent parfois la caractériser.

Le territoire est fondamental pour toute communauté humaine. Mais cette territorialité ne correspond à aucun instinct agressif ou prédateur. L'intégrité territoriale, par extension, est fondamentale pour la souveraineté politique, que ce soit dans un État ou une démocratie. Innis a noté que le contrôle de l'espace est essentiel pour toute organisation politique. Et, comme Heidegger l'a écrit, l'existence humaine est essentiellement spatiale; l'homme est *da-sein*, être là¹². C'est tout à fait vrai en pratique: les

12. Voir HEIDEGGER, M., *Being and Time*, New York, 1963, sections 23, 24, 73 à 77; INNIS, H.A., *The Bias of Communications*, Toronto, 1952; et son *Empire and Communications*, Toronto, 1954.

Canadiens de toutes les cultures s'identifient très fortement à la terre canadienne.

La politique culturelle montre l'importance de la tradition et de l'histoire, en résumé du temps pour la communauté. Ceci ne revient pas à dire que vivre dans une communauté implique qu'on est traditionaliste; cela implique seulement que la vie sociale doit se maintenir au cours de plusieurs générations. La continuité entre le passé et le futur est essentielle pour toute conscience et toute existence individuelle et sociale. Et, comme Innis l'a fait ressortir, la continuité historique constitue un autre trait essentiel de l'organisation politique. La courte histoire du Canada, et les taux élevés d'immigration et d'émigration qui caractérisent notre pays, représentent des objections importantes contre cette dernière considération. Notre mobilité géographique considérable ajoute donc une difficulté supplémentaire à la théorie du pacte des communautés. Il reste encore malgré tout plusieurs communautés dans le pays; mais ce dernier n'est pas lui-même une communauté simple et unique.

L'une des bases du fédéralisme est, en fait, la complexité de la société qu'il faut gouverner. Une société aussi complexe que la nôtre dans ses dimensions régionales et culturelles, et qui occupe un si vaste territoire, constitue un cas classique favorisant un système fédéral beaucoup plus qu'un État unitaire. Il s'agit de donner un appui et des moyens d'expression adéquats aux régions et aux cultures incluses dans la fédération, tout en développant en même temps un système de gouvernement démocratique et stable. Dans la mesure où l'on conserve un système étatiste à l'intérieur d'une fédération, on contredit à mon avis les exigences ci-dessus mentionnées, voulant que la complexité sociale soit représentée et que les diverses collectivités soient assurées de canaux d'expression. Donc les arguments qui s'appuient sur la complexité sociale de la base pour montrer le besoin d'un système fédéral soutiennent également l'idée que ce système doit être démocratique, et non pas étatiste.

Mais quelles communautés devraient être des partenaires dans un pacte social qui constituerait la base d'une reconstruction démocratique de la fédération canadienne? Les États sont éliminés. La politique culturelle du Canada suggère que les cultures

constituent un type de partenaire collectif dans le pacte. La croissance du nationalisme canadien-français et québécois, et la résurgence culturelle quasi nationale des peuples amérindien et inuit, constituent des formes culturelles de résistance démocratique à un fédéralisme culturellement assimilateur; car il s'agit, en fait, de protestations contre le manque de garanties authentiquement fédérales pour les communautés culturelles impliquées. Les droits linguistiques se rapportent donc à des groupes, et non pas simplement à des individus. Ce que tous ces groupes recherchent, ce sont plutôt des formes variées de contrôle démocratique de leur vie culturelle collective¹³. Les tribus amérindiennes recherchent des formes de pouvoir aux niveaux municipal et provincial, incluant la propriété commune du sol, et une représentation garantie au Parlement central. Les Canadiens français à l'extérieur du Québec cherchent à obtenir des garanties relatives aux droits des minorités, concernant tout particulièrement les services et l'éducation dans leur propre langue; c'est ce que recherchent également les anglophones du Québec. Les Québécois, naturellement, cherchent à parvenir à un certain niveau de gouvernement national. Les groupes d'immigrants essaient de préserver certaines de leurs habitudes et d'obtenir la garantie que leurs enfants apprendront à l'école leur langue maternelle, tout en acceptant la (les) culture(s) canadienne(s) dominante(s).

Les cultures canadiennes, selon moi, ce sont la culture anglaise et la culture française. L'italien n'est pas une langue canadienne; et les peuples aborigènes préexistaient par définition à la création d'États modernes européens dans les colonies britanniques et françaises. Les luttes de ces dernières ont été surimposées sur le substrat des sociétés amérindiennes, qu'elles ont menées ensuite à leur déclin. Les mécanismes devant servir à l'expression démocratique et à la protection des cultures mentionnées ne sont pas tous décentralisés. C'est pourquoi les francophones et les Amérindiens cherchent une protection constitutionnelle et une représentation au niveau des institutions fédérales. Enfin, ces groupes ne constituent pas tous des communautés véritables. Le degré de dispersion des Canadiens français à l'extérieur du Québec, des Amérindiens dans les villes, et des immigrants à l'exté-

13. Voir *The Tremblay Report*, 1^{re} partie; MANUEL et POSLUNS, 9^e chap.; et BERGER, 8^e chap.

rieur de certaines villes ou de certains quartiers, est tel que l'on doit souvent parler de familles et d'individus isolés plutôt que de communautés. Mais, quel que soit le lieu où existent des communautés tribales, françaises, anglaises ou immigrantes, les mécanismes mentionnés ci-dessus sont appropriés. Ils s'appliquent aux «diasporas culturelles» au moins par extension, et dans la mesure du possible. On admet généralement que le trait distinctif de la société canadienne consiste dans le fait qu'elle est menacée par la pénétration économique et culturelle américaine. Certains diront que la meilleure solution à ce problème réside dans un gouvernement central ou national plus puissant.

Ni les familles ni les sexes ne peuvent être considérés comme des communautés politiques fédérales dans le contexte d'un nouveau pacte social, ces entités étant trop dispersées ou d'une taille trop petite. Les groupes religieux, moins dispersés, présentent souvent une certaine cohésion de même qu'une certaine continuité, et partagent jusqu'à un certain point une vie sociale commune. Le consensus séculier dans la société moderne milite cependant contre le fait que l'on reconnaisse les religions comme partenaires possibles dans le pacte. Il n'en serait pas ainsi naturellement dans une société plus religieuse, dans laquelle une telle reconnaissance ne serait pas nécessairement vue comme antidémocratique. Dans la mesure où les classes économiques forment des communautés d'intérêts unifiées, conscientes d'elles-mêmes, durables et cohérentes, elles pourraient, semble-t-il, être reconnues éventuellement comme communautés politiques fédérales. Mais je crains que les critères de la communauté ne s'appliquent d'une manière inégale entre les classes riches, moyennes et pauvres. De plus, les revendications d'ordre économique peuvent déjà s'articuler, quoique d'une manière imparfaite, au sein de la politique non fédérale habituelle. Dans la mesure cependant où les classes moyennes et inférieures développeraient une cohésion et une force plus grandes, leur reconnaissance comme communautés politiques fédérales deviendrait plus probable et nécessaire.

Dans le cas des régions et des villes, nous trouvons des démarcations territoriales relativement claires entre des communautés qui possèdent un degré significatif de vie sociale commune et de continuité. Elles peuvent et doivent donc être reconnues comme communautés politiques fédérales. Qu'elles ne soient pas

ainsi reconnues constitue un réquisitoire contre la présente Constitution. Les communautés culturelles d'Amérindiens, de Canadiens français et de Canadiens anglais sont considérées comme des communautés politiques fédérales pour des raisons similaires; mais alors que ces dernières sont surtout définies par leur continuité historique, les régions, les villes, etc., forment des communautés sur la base du territoire. L'espace et le temps constituent donc les points de référence permettant de définir les communautés politiques qui devraient être membres et partenaires dans un nouveau pacte fédéral.

La proposition de pacte social est donc une manière de faire du Canada une communauté de communautés¹⁴. Elle reconnaît en même temps que le Canada d'aujourd'hui n'est pas une communauté de communautés. Cela prendra beaucoup de temps, mais le processus de renouvellement démocratique du fédéralisme canadien par la négociation d'un pacte social pourra lui-même aider à la formation des communautés politiques essentielles à ce pacte. C'est le projet de pacte social qui encourage les germes déjà existants à croître en une plante fédérale vigoureuse. Ces germes, selon moi, sont déjà en train de s'épanouir dans les cultures, les régions et les cités du Canada.

Cet argument est donc circulaire, mais les cercles ne sont pas tous vicieux, ou purement logiques. On a plutôt affaire à un cercle pratique de rétroactions lorsqu'on travaille à renouveler nos arrangements politiques en essayant de définir les communautés qui seront partenaires dans un pacte social nouveau, et en essayant de définir ce pacte lui-même. La démocratisation du Québec, qui est la société la plus engagée dans la recherche d'une nouvelle forme d'association, est un indicateur de la validité de ce projet. Cela impliquera, premièrement, un processus dans lequel on mettra de côté les gouvernements officiels parce qu'ils ne sont pas des organismes appropriés pour faire le renouvellement du fédéralisme. Le fait qu'ils se trouvent en conflit d'intérêts dès qu'on leur demande de redistribuer leurs pouvoirs et de démocratiser la

14. Par contraste aux orientations ou étatistes ou individualistes dans: Le rapport du Parti libéral du Québec, *La Nouvelle Fédération canadienne*, The Pépin-Robarts Report; et les deux propos du gouvernement du Canada, *Le projet d'une loi sur la réforme constitutionnelle* (1978), articles 13 à 22, et *La loi constitutionnelle de 1980*, articles 16-23.

Constitution devrait dissiper immédiatement nos illusions sur le sujet.

Le système par lequel une société aussi complexe que la nôtre devrait et pourrait être gouvernée doit plutôt être développé au moyen d'un pacte mutuel volontaire entre les communautés politiques qui constituent la société canadienne. Je n'exclurais pas de ce processus les gouvernements et les partis de l'actuelle fédération canadienne, mais ils ne devraient pas le contrôler, pour les raisons mentionnées ci-dessus. Les communautés régionales, urbaines et culturelles qui composent la société canadienne doivent en arriver à être reconnues pleinement et politiquement en tant que membres de la fédération. Ceci ne peut être accompli qu'en impliquant ces communautés comme telles dans le processus de réforme de la fédération, c'est-à-dire dans une conférence constitutionnelle où elles seraient adéquatement représentées. Finalement, les accords qui y seraient conclus devraient être ratifiés dans des référendums populaires, car la souveraineté populaire doit remplacer la souveraineté de l'État. Mais de tels scrutins devraient être tenus par les communautés politiques membres de la fédération, au lieu de se dérouler à l'échelle du pays, car la fédération n'est pas basée sur un contrat social entre individus, mais bien plutôt sur un pacte social entre communautés.

En guise de remarque finale, je dirai ceci: définir la forme du pacte et les critères du choix des partenaires n'est pas la même chose que décider de la structure que ces partenaires créeront par leur pacte. Mais cette structure ne pourrait être incompatible avec les principes démocratiques sous-jacents au pacte. Un pacte social, dans la mesure où il est fidèle à l'esprit qui lui est sous-jacent, ne peut pas produire un État, même «fédéral». Mais cela ne veut pas dire qu'il doive produire un système politique fortement décentralisé, à deux (ou plusieurs) niveaux. En fait, le pacte pourrait entraîner la création d'un niveau de gouvernement unique, dans la mesure où une telle instance gouvernementale serait démocratique, et où ses structures pourraient être contrôlées démocratiquement par les communautés partenaires; mais ça ne veut pas dire que ces communautés seraient elles-mêmes les gouvernements ou les niveaux de gouvernements dans la nouvelle constitution. C'est à elles d'en décider, au niveau de leur pacte. Des garanties claires portant sur les divers droits, intérêts, etc.,

doivent faire partie des nouveaux accords. Étant donné que la souveraineté populaire et l'autonomie de la communauté constituent l'essence du pacte social, il faudrait qu'elles soient les principes effectifs de la nouvelle fédération.

Département de philosophie
Université de Sudbury

« Le philosophe chat ou les ruses du désir », de Roger Savoie

Marc Chabot

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203157ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203157ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Chabot, M. (1981). « Le philosophe chat ou les ruses du désir », de Roger Savoie. *Philosophiques*, 8 (1), 185–196. <https://doi.org/10.7202/203157ar>

«LE PHILOSOPHE CHAT OU LES RUSES DU DÉSIR», DE ROGER SAVOIE

par Marc Chabot

Le livre publié à l'été par Roger Savoie: *Le philosophe chat ou les ruses du désir* semblerait être de ceux qui ne se commentent pas ou qui prennent place dans une culture sans avoir d'intention ou de volonté quelconque. C'est le genre de livre qui vous glisse entre les mains aussitôt qu'on voudrait saisir une thèse centrale ou simplement une idée qui dominerait l'oeuvre. Mais il s'agit là d'une concession trop grande faite à un objet culturel. On n'écrit pas pour rien, on ne publie pas pour rien non plus, et on ne vit pas pour rien.

Pour ma part, je tiens à spécifier que je n'ai nullement l'intention de pourfendre *Le philosophe chat*, ni d'en faire une critique élogieuse. Ces deux attitudes sont néfastes et surtout stériles. Il est toutefois possible de lire un livre tout en se conservant en santé, tout en restant soi-même, sans que cette attitude ne se dévoile comme fausse résistance.

Les quelques commentaires que je formulerai sont écrits sous le mode épistolaire. Ce choix s'est imposé à moi en lisant les dernières pages du livre de Roger Savoie:

Je ne crois pas en l'écriture miroir, qui est proprement une écriture spéculative, une écriture spéculaire. Il y a des écritures qui s'arrachent les cheveux pour savoir si la parole accouchée ressemble à son géniteur, ou s'ils ont réussi à communiquer ce qu'ils voulaient bien dire. J'avoue que j'ai commencé ces pages sans savoir où j'allais, ni ce que je voulais. Une chose certaine: je n'avais pas du tout la préoccupation de transmettre un message qui aurait été l'image approchante de ma pensée¹.

1. Roger Savoie, *Le philosophe chat ou les ruses du désir*, Quinze/prose exacte, Montréal, 1980, p. 163.

C'est une lettre que j'écris à ce philosophe Roger Savoie, ou à ce qui en reste. C'est une lettre que j'écris à ce personnage multiple qu'est aussi l'anti-philosophe Roger Savoie. Je m'adresse à tous ses «je» et à tous ses «moi». Je finirai bien, je suppose, par m'approcher de quelqu'un, peu m'importe que ce soit la bête raisonnante ou le fou de désir!

Cher Roger,

Pas une minute je n'ai cessé de penser à Kant en lisant *Le philosophe chat*. Kant, ce fou de la raison, cet obsédé de la mise en boîte, ce manipulateur de concepts, celui qui, dit-on, a su provoquer dans la discipline philosophique la révolution qu'avaient connue les sciences physiques avec Copernic. Or ce philosophe écrivait:

... chez beaucoup de gens, et chez ceux-là surtout qui ont la plus grande expérience de l'usage de la raison, il se produit, s'ils sont assez sincères pour l'avouer, un certain degré de misologie, je veux dire de haine de la raison. Car, après avoir fait le compte de tous les avantages qu'ils peuvent retirer (...), ils arrivent à conclure que réellement ils ont eu plus de peine que de bonheur, c'est pourquoi en considérant la catégorie d'hommes inférieurs qui se laissent diriger davantage par l'instinct naturel, et qui n'accordent à leur raison que peu d'empire sur leur conduite, ils éprouvent, à leur égard, plus d'envie que de mépris².

Cette souffrance nommée «misologie», je crois qu'elle nous habite encore et peut-être davantage que du temps de Kant. Il faut être philosophe pour la sentir, car le désir qui ne cesse de nous glisser entre les doigts, le corps que nous n'arrivons jamais à penser en entier font des philosophes des êtres déçus de l'impossibilité de tout dire et de tout raisonner.

Ton livre suppose d'ailleurs cette première déception philosophique: devant l'impossibilité de philosopher sur le corps, il faut se laisser aller dans notre corps, lui dire un beau gros OUI et le vivre, même si pour cela, il faut abandonner l'idée de comprendre et de donner du sens à nos actes.

Nous autres philosophes nous sommes souvent rudement mis à l'épreuve par notre objet de travail: la pensée. Théoriquement tout est pensable, tout est organisable. Les alternatives sont

2. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction Hatier, Paris, 1963, p. 19.

nombreuses, multiples et elles remplissent nos cerveaux rêveurs. D'un monde rationnel et froid à un monde de désir fou et flou, il n'y a qu'un pas. En te donnant comme objectif d'aller jusqu'au bout de l'incroyance, tu nous rends, sans le vouloir, un fier service. En nous rappelant que dans l'histoire occidentale le désir a été assassiné, tu nous aides à vivre au quotidien. Les philosophes, il ne faut pas l'oublier, même quand ils deviennent des anti-philosophes, n'en continuent pas moins de produire des pensées. Évidemment, ton intention n'est pas de «produire». C'est une liberté que je te concède avec facilité. Mais laisseras-tu aux lecteurs le soin de faire ce qu'ils veulent de ton livre? Probablement que cela ne te préoccupe nullement, puisque ce livre est écrit tout à fait gratuitement et sans intention.

Mais avant de parler des «ruses du désir», je voudrais m'arrêter quelques instants sur ces intentions inexistantes. Il peut sembler qu'il s'agit là d'un problème grave d'avoir des intentions. Tu laisses entendre que rien n'est prévisible, que nous nous trompons chaque fois que nous essayons de comprendre. Il n'y aurait rien à penser, rien à saisir, rien à déterminer, rien à dire même.

Pourquoi écrire, sinon pour le plaisir? Même celui de voir jusqu'où ça peut aller. Ce n'est pas un jeu de mots, c'est un risque que je prends, car il se pourrait bien que ce plaisir que j'avais se mue en souffrance, en peine, en pleurs. Peut-être y trouverai-je tout à fait autre chose que ce que je cherchais. En mars 1979, tu écrivais:

Avant de naître je fus mort longtemps. Avalueur de valeurs mais aussi avalé des avalés. Je ne savais pas encore que l'écriture anarchique serait mon laxatif, me ferait chier la Parole³.

Voilà bien une intention précise que celle de naître. Lorsqu'on se croit mort mais qu'on refuse de mourir, il se peut bien que toute notre énergie soit axée sur cette idée de survivance. S'il faut pour cela faire éclater tout ce qui nous entoure, nous le ferons, il ne faut pas en douter. «Mieux vaut la fin du monde qu'une égratignure à mon petit doigt», disait un philosophe. Et Whitehead ajoute:

3. Roger Savoie, «Phagie. Petit traité de cannibalisme», *Nouvelle Barre du jour*, n° 76, 1979, p. 58.

Plus d'un homme de science a patiemment inventé des expériences dans l'intention de soutenir sa croyance que les opérations animales ne sont motivées par aucune intention. Il a peut-être employé ses loisirs à écrire des articles pour prouver que les êtres humains sont comme les autres animaux, de sorte que l'intention est une catégorie sans pertinence pour expliquer leurs activités corporelles, y compris les siennes propres. Les hommes de science animés par l'intention de prouver qu'ils sont dépourvus d'intention constituent un sujet d'étude intéressant⁴.

En quoi le fait d'avoir une intention, si peu précise qu'elle soit, peut-elle enlever de la valeur à un travail d'écriture anarchique? Je me le demande justement. Pourquoi ce mépris face au but? Est-ce du mépris? Il faut, je crois, avoir cru énormément pour vouloir tant en finir avec les croyances. L'indifférence n'est réelle que lorsqu'on ne sent plus le goût d'écrire, de penser, de déchiqueter les choses et les êtres. Lorsqu'une chose ou un être ne fait plus «sens», je n'en parle plus, je ne tiens même pas à réfléchir sur cette chose ou cet être. Quand Sartre dit: «Si Dieu existe, ça ne m'intéresse pas», il affiche clairement ses intentions, il formule devant tous un désir précis de ne pas se préoccuper d'un sujet qui fait sens pour d'autres mais pas pour lui. Ainsi, l'insistance à dire qu'il ne faut plus croire a fini par me faire douter de la validité de tes propositions. «Mon livre, diras-tu, ne contient aucune proposition, et s'il s'en trouve c'est le hasard qui les a mises là.» D'accord, parfaitement d'accord, mais elles ne sont pas pour autant inexistantes ou irréelles. J'admets volontiers que leur apparition est surprenante, mais je suis un lecteur, alors je me permets simplement de lire ce que tu t'es contenté d'écrire. À ce titre, ton livre ne t'appartient plus, et ce serait du terrorisme que de désirer guider ma lecture. Pas plus que toi, je n'ai le goût de m'en faire imposer!

Revenons maintenant au désir, ce magma dans mon corps, ce corps qui en est tout entier rempli. Le désir, ce rien et ce tout, ce fragment et cette totalité. Le désir est là, incontrôlable et incontrôlé. D'où la difficulté d'en parler, d'où l'impossibilité d'en dire la «vérité», d'où l'incompréhension qui me monte à la tête. Dualisme ancien, mais vivace que celui de la tête et du corps. Dualisme qui a fini par s'inscrire en moi comme une certitude et

4. A.N. Whitehead, *La fonction de la raison*, Payot, Paris, 1969, p. 111-112.

qui m'empêche de vivre tous mes «moi», qui prétend m'organiser en «un» alors que je suis «multitude».

Le désir est fragmenteur. Il diffracte, il démultiplie, il éparpille (. . .). L'homme de désir dit: tu n'es rien, tu deviens, tu parais une multitude de visages à la fois, tu n'es pas ici ou là, tu es aussi ailleurs et nulle part. Ce qu'un corps désirant produit échappe à son contrôle, il ne peut pas en être entièrement responsable même s'il sait qu'il en est le déclencheur⁵.

Il m'arrive parfois de choisir un mot parmi d'autres, un concept ou même un acte précis. De me demander, par exemple, pourquoi cet homme a tué cette femme. Et je questionne tout ce qui peut être questionné. De la plus ridicule question à l'interrogation philosophique la plus sérieuse. Si je reconstruis l'histoire de cet homme, je me rends vite compte que des milliers de raisons viennent s'empiler pour justifier son acte. Ces raisons, quoique insatisfaisantes, finissent pas donner du «sens». Mille autres raisons viendront appuyer aussi la thèse contraire. Son acte est explicable et injustifiable. Toute la justice et toutes les théories explicatives reposent sur l'arbitraire, car il m'est impossible de déterminer l'intention précise de cet homme. Lui-même serait probablement incapable de déterminer exactement ce pourquoi il a tué. Quelque chose à un moment ou l'autre a été tué en lui, quelque chose comme du «sens». Peut-être tient-il alors cette femme responsable de cet assassinat, et c'est pour cette raison (et d'autres dont elle n'est qu'en partie responsable et même pas du tout) qu'il va soudainement focaliser en elle tout son mal. Mais je le répète, toute cette histoire demeure arbitraire. Les règles, toutes les règles sont arbitraires, et pourtant quelque part quelqu'un devrait être en mesure de posséder une autorité pour trancher ce qui à première vue ne se tranche pas. Quelque part quelqu'un devra procéder sur cette affaire, à tout le moins pour éviter que l'acte se répète à l'infini. Ce «quelqu'un» sera inévitablement répressif et oppresseur. «La liberté elle-même contient son propre réservoir d'esclavage⁶», et personne ne viendra contester une telle affirmation. Mais le débat que tu soulèves, Rousseau l'a déjà exposé des milliers de fois. C'est pourquoi le désir, même dans la définition que tu en donnes, même lorsqu'il fragmente et

5. *Le philosophe chat*, p. 106.

6. *Ibid.*, p. 102.

que son contrôle est en partie impossible, le désir, donc, change. Je ne dis pas encore qu'il évolue, il change, il devient autre chose, il passe comme la vie et le temps.

Lorsque Rousseau prépara sa réponse à ceux qui l'accusaient de travailler à l'élaboration d'un gouvernement du peuple (ce qui constituait pour eux une mise en question inadmissible de l'autorité), il savait qu'il était perdu d'avance et qu'il ne serait pas entendu. Ses ennemis les plus féroces lui disaient que «tout est bien et qu'ainsi la Providence est justifiée», et lui répliquait:

... si tout est bien comme il est, tout était bien comme il était avant qu'il y eût des Gouvernements et des lois; il fut donc au moins superflu de les établir (...). Laissez aller tout comme il pourra, afin que tout aille toujours bien. Si tout est le mieux qu'il peut être, vous devez blâmer toute action quelconque; car toute action produit nécessairement quelque changement dans l'état où sont les choses au moment qu'elle se fait. On ne peut donc toucher à rien sans mal faire; et le quiétisme le plus parfait est la seule vertu qui reste à l'homme⁷.

C'est dans ce «quiétisme» que dénonce Rousseau, celui-là même qui préconisait ailleurs un retour à l'homme sauvage, que semble baigner ton désir. J'ai toujours pensé que c'est un peu trop lui en donner que de le laisser vivre sans une certaine forme d'esclavage! Bien sûr, mon désir se branche à une autre machine. Bien sûr, il lui arrive de mal se brancher, je sais aussi que c'est là une forme d'apprentissage, et je m'en voudrais de lui refuser le droit d'apprendre simplement parce qu'il est ou doit être anarchique. Je veux qu'il me guide, mais je veux parfois le guider aussi, car toutes les connections, je le sais trop bien, sont possibles.

Le corps n'est pas ravalé au rang de la valeur, le corps est criblé de prises de courants, d'interrupteurs, d'émetteurs, de récepteurs, il fait passer de l'énergie, il en capte, il en produit, il en reçoit, il en coupe⁸.

Pourrai-je un jour éviter les connections qui me font mal? Pourrai-je éviter les connections qui blessent l'autre? Ça aussi c'est du désir. Je ne sais pas toujours ce que c'est que faire le bien. Je n'ai pas toujours le désir de faire le bien, mais il m'arrive d'être

7. J.-J. Rousseau, «Lettre à M. Philopolis», in *Œuvres politiques*, 10/18, n° 726, Paris, 1972, p. 21-22.

8. *Le philosophe chat*, p. 54.

bon, il m'arrive aussi qu'on me l'apprenne comme tout le reste. «Les prises de courants» dont tu me parles, elles enregistrent aussi. Mon corps est mémoire, sans cela il y a longtemps que j'en aurais fini avec le désir et peut-être avec la vie. Je joue sur tous les tableaux électriques à la fois, mais je finis par prendre de l'expérience, par me ménager, par désirer ne pas me répéter, par ménager l'autre aussi à l'occasion. Ce n'est pas en soi une question de stabilité à rechercher, c'est bien plus des formulations pratiques et théoriques à retenir pour mieux vivre.

Tu me diras encore une fois que l'intention est douteuse dans tout cela, qu'au niveau du corps et du désir ce genre de décision est impossible. Moi, je crois peut-être encore plus follement que toi, peut-être encore plus irrationnellement que tout est possible, même dans l'ordre du corps et du désir. Que ma raison n'est pas toujours une barrière au corps et au désir, qu'elle me permet un contrôle que j'apprécie, et qu'elle me guide. Les philosophes ont longtemps voulu être des guides pour les autres; il se sont cantonnés sur le terrain de l'éthique, croyant ainsi théoriquement pouvoir offrir aux autres des règles de conduite. Je sais combien nous en sommes gênés aujourd'hui. Nous voudrions bien effacer ces périodes de l'histoire de la philosophie où nous avons couché avec le pouvoir chaque fois que nous en avons eu l'occasion. Il y a des raisons au fait que nos objets de réflexion sont soudainement devenus la folie, l'anarchie, l'anti-pouvoir, l'anti-violence, l'anti-guerre. Nous avons été de ceux qui savions fournir aux dirigeants les raisons pour tuer, violer, ravager, détruire et torturer. Pas plus que ceux des autres, nos idéaux ne furent d'une pureté exemplaire. C'est très encombrant lorsqu'on se veut des maîtres de vie et de sagesse.

Nous devrions savoir que l'histoire ne s'efface pas, que nous la traînons avec nous, que nous sommes même, chaque jour et chaque nuit, individuellement, un fragment d'histoire et que tôt ou tard nous rendrons aux autres des comptes. Lorsque tu écris:

Vingt-cinq années d'humanisation intensive, il y en avait des ordres à anarchiser ou plutôt un désordre toujours là à faire parler. Croyez-moi j'en avais des suicides à perpétrer, de l'humain à transsuder, de l'anthropos à déculotter⁹.

9. NBJ, *ibid.*, p. 61.

Puis-je te dire, le plus simplement du monde, que *je te crois*. Mais alors il te faut admettre avec moi que *Le philosophe chat* a une histoire, un but, un ordre et un désordre. À mon avis, toute écriture théorique (peu important ses prétentions) devrait en un sens dévoiler du même coup l'autobiographie de son auteur. Quelque chose nous arrive qui provoque en nous le désir de dire les choses d'une quelconque façon. «Aucune théorie ne peut se développer sans rencontrer une espèce de mur, et il faut la pratique pour percer le mur¹⁰», dit Gilles Deleuze. Les philosophes se réfugient fréquemment dans l'ordre théorique pour dire ce qui leur fait mal. Ainsi, la théorie ne serait rien d'autre que manière de se raconter. D'où, peut-être, l'immense jeu de séduction qui s'y joue et qui se joue parfois des autres.

Le philosophe chat est un livre séduisant, attirant, on s'y glisse en boule, il est chaud. Mais la séduction est un jeu, elle est aussi un piège. Toujours quelque part des intentions se cachent, des messages se camouflent. Attention! je ne veux pas dire qu'il n'y aurait que de la séduction dans ton livre, mais les «ruses» de l'anti-philosophe ne sont pas toutes claires. *Le philosophe chat* n'est pas une véritable mise à nu; il semble bien qu'une telle entreprise soit de toute manière vouée à l'échec. Mais une bataille est menée contre un «autre» en toi. Un, parmi la multitude en toi, parmi les centaines qui t'habitent, qui se nomme «le croyant». Il a dû, je le répète, être bien fort, bien présent, bien envahissant pour que tu le pourchasses ainsi dans tous les recoins possibles. Toutes nos croyances, même les plus belles, même et surtout les plus certaines, subissent une ou des dégradations. Nous sommes d'un siècle qui au premier coup d'oeil ne croit plus guère. Tant et si bien que tout est maintenant possible.

On s'arrange avec ce que les générations précédentes nous ont légué, mais on ne peut s'empêcher de désirer refaire le monde un jour ou l'autre, du moins contribuer si possible à quelques petites transformations afin d'éviter d'être une sombre réplique du passé, mais aussi pour produire notre propre passé.

Je sais bien que l'idée de ne plus croire en rien est séduisante. Je sais bien qu'il s'agit là d'un geste sain lorsque l'on ne cesse de se briser et de s'effondrer face à l'athéisme des autres et au nôtre. Je

10. *L'Arc*, n° 49, entretien Foucault/Deleuze, p. 3.

sais bien qu'on finit par perdre le goût de parler, d'écrire, de dire. Qu'on a soudainement une frousse épouvantable d'être de nouveau trompé. On peut même imaginer que c'est finalement notre propre manière d'être qui produit de telles manifestations d'incroyance autour de soi. L'expérience répétée de la fin des croyances me convainc de ne plus croire en rien, de me laisser guider par le désir, d'être mon corps et rien d'autre.

Le désir c'est un non-lieu, où rien signifie tout, lieu du paradoxe, de l'impolitesse. Sa révolution est polissonne et délinquante¹¹.

Des attributs théistes sont constamment utilisés pour parler du désir. Chacun de ces attributs possède son lot de séduction. Toutes les révolutions se sont posées comme polissonnes et délinquantes, et où en sommes-nous maintenant? Cette recherche d'un désordre en moi, pour combattre l'ordre qu'on y a mis, suppose encore une fois la réinvention du débat nature/culture. Mais tout s'épuise et nos révolutions d'aujourd'hui ne seront que l'arrière-garde de demain. Nous n'en finissons pas de nous faire, de nous refaire, de nous défaire.

Si vous vous engagez dans une aventure amoureuse, sans tenue d'apparat, sans trop de retenue, sans que ce soit la poursuite d'une idée d'amour, vous ne savez pas où ça va vous conduire, vous vous mettez dans un état d'incertitude, vous brouillez toutes les pistes et vous faites sans le vouloir des atteintes à la moralité. Vous déclinez toute responsabilité car vous ne pouvez pas répondre de ce qui vous arrivera¹².

Je finirai toutefois par poser des actes. Je finirai bien par m'engager quelque part, je finirai bien par avoir une idée de l'endroit où ça va. Et si je le sais, il faudra bien que j'en parle, que je l'écrive, que je partage cette «aventure amoureuse». Si l'autre ne vas pas à la même place, ou ne veut tout simplement pas y aller, ou me renvoie à mes incertitudes premières, ne devrais-je pas être en mesure d'établir avec l'autre des règles minimales de moralité?

Il faut bien le dire, même dans une aventure amoureuse où l'on ne se demande rien, où l'on ne poursuit pas une idée d'amour, il y a au moins une règle minimale: ON NE SE DEMANDE

11. *Le philosophe chat*, p. 58.

12. *Ibid.*, p. 92.

RIEN. Même pas du plaisir, même pas de la tristesse, même pas un acte. ON NE SE DEMANDE RIEN. Alors, qu'est-ce qu'on risque? Que deux désirs se croisent, au-delà du conscient et que ça jouisse malgré tout. Il se peut bien que ce genre d'expérience soit vécu par nous tous, il se peut bien que nous l'ayons souhaité plus ou moins (ce qui cache alors des intentions). Une sorte de DERNIER TANGO À PARIS, où le désir fait son apparition brutalement, mais très explicitement. Je crois qu'à chaque fois nous en évaluons les risques aussi, avant ou après, peu importe. Il en est plusieurs d'entre nous (et les femmes tout particulièrement) qui appellent cela: SE FAIRE PASSER DESSUS. On finit même par se dire qu'à être ainsi vulnérable, le risque est encore trop grand. Chaque fois que le désir brut vient, chaque fois que je veux lui dire oui, je risque. Notre société a inventé une nouvelle exploitation, celle du désir, c'est séduisant, et ils sont nombreux les «magnats» du désir, les théoriciens de l'irresponsabilité de nos actes.

Je terminerai justement sur ce qui m'apparaît être à la veille de devenir le nouveau mythe de la décennie: le désir incontrôlé et incontrôlable. Le désir défini comme une sorte de mors aux dents du corps est, chez bien des mâles «raisonnables», une manière de s'épancher. Il suffit alors d'écrire un livre sur le désir, d'en chanter les bienfaits et surtout de montrer que le désir *est strictement FÉMININ*. Croyant ainsi découvrir un nouveau monde (ce qui constitue une caractéristique très masculine), ils tombent tête baissée dans la dichotomie masculin/féminin. Simple invention de nouvelles catégories de séduction pour remplacer les ruses éculées des chasseurs du passé. Division binaire qui place le désir du côté des femmes et la raison du côté des hommes. Malheureusement, je crois que ton texte n'échappe pas à ce modèle:

Or ce qui m'arrivait était tout autre. Par exemple un bizarre processus de féminisation, par d'autres biais que l'homosexualité. Félinité et féminité coïncidaient. La femme, lorsqu'elle jouit, perd littéralement la tête, et pour longtemps, elle ne finit plus de se perdre, le nord, les feuilles, pied, son latin, conscience. Je m'engageais dans une périlleuse entreprise de perdition¹³.

Voilà: pour perdre la tête, devenez femme. Puis-je douter? Puis-je y voir une solution de facilité, une généralisation hâtive,

13. *Ibid.*, p. 164.

un gonflement du plaisir féminin, un nouveau mythe? Non pas qu'il faille demeurer viril, fort, sans larmes et raisonnable, ce n'est pas du tout ce que j'avance. Mais le désir n'est pas en soi féminin ou masculin. Le désir demeure flou, autant là qu'ailleurs. Ce n'est pas parce qu'un homme jouit qu'il devient pour autant femme.

Mais ce qui m'apparaît plus grave encore, c'est que les dernières pages de ton livre fixent des catégorisations que tu avais justement su très bien éviter jusque là. Peut-être que cette dernière partie qui porte comme sous-titre: «comme une autobiographie» vient vraiment trop tard. Que veut dire par exemple la phrase suivante:

La philosophie est mâle, on le dit. Elle est plutôt neutre et asexuée. Les femmes philosophes sont toujours mauvaises: c'est là un témoignage d'admiration, non une injure. Qu'elles se mettent à philosopher (sans trop singer le discours viril) et on verra la saignée de la philosophie, mais ce ne sera pas du sang qui en sortira, seulement de l'air¹⁴.

Qu'est-ce à dire? Qu'il y aurait «un discours viril» qui demeure «neutre et asexué»? Encore une fois, je doute. De plus, cette recommandation faite aux femmes-philosophes de «ne pas singer» ce discours m'apparaît elle aussi très normative. Y a-t-il une femme quelque part pour dire aux hommes de cesser de «singer» le «discours (et même la jouissance . . .) féminin», d'en faire le lieu même du «désir»? Toute cette histoire de masculin/féminin demeure l'élément le plus confus de ces dix dernières années. À lire les nouvelles propositions qui nous proviennent d'un peu partout, on a souvent l'impression qu'hommes et femmes s'inventent tout simplement de nouveaux discours de séduction sans que pour autant des transformations majeures se produisent. Ils pullulent actuellement les hommes qui ont découvert qu'il faut être un tant soit peu féministe pour séduire les femmes. De l'autre côté, il y a des femmes qui s'efforcent de prouver aux hommes qu'elles sont capables de vivre comme nous. Mais pendant ce temps, nous souffrons tous plus ou moins de ces masques que nous ajoutons sur les autres masques traditionnels. Nos tristesses et nos joies sont ailleurs et nous oublions très souvent de les vivre et surtout de les partager.

14. *Ibid.*, p. 165.

Je sais bien que cette découverte de la «féminisation» pour un philosophe peut être très importante. Je sais bien que les hommes et les femmes sont des fabrications sociales et qu'il faut bien du temps et de la patience pour découvrir qu'il y a là comme une montagne de mensonges.

Le philosophe chat demeure un beau livre. Il ne voulait pas être beau, il l'est devenu. Je doute pourtant qu'il soit un véritable traité d'anti-philosophie. Parler du désir et du corps n'est pas en soi une matière, un sujet anti-philosophique. Le désir et le corps sont partout. Un peu dans tout, dans la raison comme dans la volupté, dans la jouissance comme dans la souffrance, dans l'écriture et dans la main qui effleure un corps. Il n'est pas nécessairement femme, il n'est pas nécessairement homme. Il est.

Une dernière question. En 1978, on annonçait, dans le collectif *Sortir* des Éditions de l'Aurore, un livre à paraître de Roger Savoie: *Le philosophe chat ou mal-traité d'anti-philosophie*. En 1980, paraît: *Le philosophe chat ou les ruses du désir*. Est-ce une «ruse» de l'éditeur ou de l'auteur, ce changement du titre? Car je pense que le mot «désir» fait vendre un peu plus que le mot «philosophie», même si on le fait précéder d'un «anti»! Commerce oblige, je suppose. Que faut-il y voir?

Département de philosophie
Cegep François-Xavier Garneau
Juillet 1980

Luc Brisson. *Platon 1958-1975. Lustrum 20* (1977). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 304 p.

Georges Leroux

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203158ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203158ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leroux, G. (1981). Compte rendu de [Luc Brisson. *Platon 1958-1975. Lustrum 20* (1977). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 304 p.] *Philosophiques*, 8 (1), 197–199. <https://doi.org/10.7202/203158ar>

COMPTES RENDUS

Luc BRISSON. *Platon 1958-1975. Lustrum* 20 (1977). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. 304 p.

La tâche que s'est assignée Luc Brisson en entreprenant de poursuivre la bibliographie de H. Cherniss, publiée dans deux volumes antérieurs de *Lustrum* (4[1959] et 5[1960]), était gigantesque. On peut dire qu'elle correspond à un niveau ultime de l'entreprise bibliographique, après quoi la recension de la production académique sur Platon, aussi bien philologique que philosophique, devient impensable. Une bibliographie peut certes se limiter à n'être qu'un catalogue de références, mais aussitôt qu'elle se propose d'analyser les items répertoriés pour les classer et les mettre en rapport les uns avec les autres, elle doit affronter l'obstacle de la quantité. Comme le dit justement Brisson, la production contemporaine fait de cet obstacle un «écran» qu'il faut à tout prix traverser si on ne veut pas perdre de vue le profil fondamental de la recherche platonicienne.

La période 1958-1975 regroupe sans doute autant de contributions aux études platoniciennes que toutes les époques antérieures mises ensemble. La première époque s'étend des premiers commentateurs de Platon jusque vers 1700, c'est-à-dire jusqu'au début de l'érudition historique et philologique. Elle se caractérise surtout par l'apparition de commentaires qui sont tout à la fois des reprises philosophiques de Platon, comme par exemple chez les grands néoplatoniciens ou chez Marsile Ficin, et des travaux critiques, comme chez Olympiodore. La deuxième époque va de 1700 à la fin du dix-neuvième siècle; elle recoupe le développement de la philologie et se termine avec la mise en place des instruments modernes de la bibliographie courante. Pour l'essentiel, cette production a été recensée dans les bibliographies de Engelmann¹ et de Klussmann², qui furent continuées par la publication de la *Bibliotheca Philologica Classica*, à partir de 1874 jusqu'en 1938. La période moderne s'ouvre avec la

1. Wilhelm ENGELMANN. *Bibliotheca Scriptorum classicorum*. 8. Auflage, umfassend die Literatur von 1700-1878, neu bearb. von E. Preuss, Leipzig, 1880-82.

2. Rudolf KLUSMANN. *Bibliotheca Scriptorum classicorum et graecorum et latinorum*. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschliesslich umfassend, Leipzig, 1904.

publication de l'*Année philologique*, précédée des synthèses de Scarlatti³ et de Marouzeau⁴.

Jusque-là, il n'était point besoin encore d'une bibliographie platonicienne spécialisée; il était encore possible de se retrouver dans les recherches publiées, dont la partie la plus considérable venait d'Allemagne. La parution, en 1959-60, de la bibliographie de Cherniss correspond à l'explosion de la recherche américaine. En deux tomes, cette bibliographie comprend 2025 titres. Cet ordre de grandeur permettait à l'auteur de commenter plusieurs titres et de fournir des références croisées (*cross-index*) extraordinairement utiles. Remarquons cependant que la période recensée par Cherniss était assez restreinte: 1950-1957!

Prenant la suite de Cherniss, Luc Brisson recense 3326 titres pour une période (1958-75) deux fois plus étendue. Sa bibliographie est nécessairement sélective; elle écarte notamment les chapitres d'ouvrages qui ne sont pas entièrement consacrés à Platon. Ce choix s'imposait en raison du volume de la production. La bibliographie de Brisson ne pouvait pas non plus être aussi fortement analytique que celle de Cherniss, encore une fois compte tenu de la quantité. Que faire avec plus de trois mille titres qui soit autre chose qu'une liste brute?

La solution adoptée par Brisson est ingénieuse, mais d'utilisation complexe. Il s'agit de confier à un index analytique sophistiqué la tâche de fournir à l'utilisateur l'information nécessaire en l'absence de descripteurs pour les items séparés. Cet index permet d'abord d'exclure (p. 256) nombre de travaux secondaires et redondants. Il identifie ensuite les travaux qui ont une importance sur le plan bibliographique. Puis il classifie, à l'aide de numéros d'item, tous les titres répertoriés selon des catégories qui reprennent pour l'essentiel le modèle de Cherniss. On retrouvera notamment dans Brisson l'indispensable classification des études selon les passages du corpus platonicien (p. 264-87). Pour ce qui est de l'index des thèmes ou concepts, Brisson a eu la bonne idée de fournir de courtes annexes qui constituent à vrai dire des synthèses lapidaires des problèmes qui préoccupent les platonisants d'aujourd'hui (p. 288-97). Malgré sa trop grande brièveté, si on la compare à l'effort de Cherniss, cette section est absolument remarquable de précision et de clarté. Enfin, Brisson fournit un lexique qui comprend deux indices, l'un onomastique et l'autre terminologique, des termes grecs.

Si on compare l'ouvrage de Luc Brisson au modèle fourni par son illustre prédécesseur, on ne peut que s'étonner du peu de conséquence de l'absence des notices. À vrai dire, Brisson nous donne par le moyen de son index tout le matériel nécessaire pour s'orienter dans la littérature et construire soi-même son parcours de recherche. La seule chose qu'il ne donne pas, — mais les

3. Lamberto SCARLATTI. *Bibliographie de l'Antiquité classique*. 1896-1914. Paris, Les Belles-Lettres, 1951.

4. Jules MAROUZEAU. *Dix années de bibliographie classique*. Bibliographie critique et analytique de l'Antiquité gréco-latine pour la période 1914-1924. Paris, Les Belles-Lettres, 1927-28. 2 Vol.

manquera-t-on vraiment? —, ce sont les jugements, les opinions de Cherniss qui évaluait tous les travaux à l'aune de son interprétation, au demeurant rigide, du platonisme. Peut-être Brisson, qui peut être considéré comme un disciple de Cherniss, a-t-il pensé néanmoins qu'il faut réserver à des travaux autres que les bibliographies la tâche de discuter de Platon? Je ne suis pas loin de croire qu'il a eu raison⁵.

Georges Leroux
Université du Québec à Montréal

Scolastique, certitude et recherche; en hommage à Louis-Marie Régis, sous la direction d'Ernest Joós, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1980, 211 p. Ont participé Marie-Dominique Chenu, Étienne Gilson, Dominique Dubarle, Louis-Bertrand Geiger, Joseph Owens, Venant Cauchy, Ernest Joós, Charles Murin, Albert-M. Landry.

Claude Gagnon

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203159ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203159ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, C. (1981). Compte rendu de [*Scolastique, certitude et recherche; en hommage à Louis-Marie Régis*, sous la direction d'Ernest Joós, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1980, 211 p. Ont participé Marie-Dominique Chenu, Étienne Gilson, Dominique Dubarle, Louis-Bertrand Geiger, Joseph Owens, Venant Cauchy, Ernest Joós, Charles Murin, Albert-M. Landry.] *Philosophiques*, 8 (1), 199–202. <https://doi.org/10.7202/203159ar>

Scolastique, certitude et recherche; en hommage à Louis-Marie Régis, sous la direction d'Ernest Joós, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1980, 211 p. Ont participé Marie-Dominique Chenu, Étienne Gilson, Dominique Dubarle, Louis-Bertrand Geiger, Joseph Owens, Venant Cauchy, Ernest Joós, Charles Murin, Albert-M. Landry.

Les *Mélanges*, c'est bien connu, sont faits pour permettre de se retrouver en famille à l'occasion de la fête de l'un de ses membres. Ceux qui sont offerts au père dominicain Louis-Marie Régis sont réussis sur ce plan; nous assistons à une réunion d'un «collège invisible», comme disent certains sociologues des sciences, et on nous propose, avec les énoncés du professeur Régis comme foyer, une série de réflexions actuelles sur la question de la philosophie dite première.

Disons-le tout de suite, il s'agit d'un recueil passionnant pour celui qui s'interroge sur l'importance du rôle d'Aristote dans l'enseignement du concept ontologique; Thomas d'Aquin, Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Gilson, etc. La pièce de résistance, qui est aussi la pièce d'entrée de jeu, c'est la réponse d'Étienne Gilson aux critiques de L.-M. Régis, réponse publiée dans son livre *Being and some philosophers* dont l'éditeur du recueil nous donne un large extrait (p. 15-26).

En appendice de son ouvrage sur l'Être, Gilson avoue en effet que parmi les critiques qu'il a reçues, celles du professeur Régis appellent des rectifications sur les leçons que Gilson enseigne dans son livre. Tout tourne autour du

-
5. Luc Brisson signale à la fin de son travail la parution de la bibliographie de Richard D. McKirahan Jr., *Plato and Socrates. A comprehensive bibliography, 1958-1973*. New York, London, Garland Publishing, 1978, 529 p. De l'avis même de Brisson, qui a travaillé indépendamment de McKirahan, les deux entreprises se complètent; McKirahan est moins sélectif, et à proportion, moins analytique.

concept d'existence et plus précisément sur son inconcevabilité et son imprédictibilité. Gilson avait dit: «existence itself cannot possibly be conceived». Régis fait remarquer que Thomas d'Aquin dit que le verbe («être») est le fruit non de la deuxième opération de l'esprit (*judicium*), mais bien de la première (*conceptus*); donc le «verbe» fait partie des concevables (p. 17). Même chose pour l'imprédictibilité énoncée par Gilson: Régis rappelle à Gilson que dans le thomisme, le prédicat par excellence est le verbe «être» (p. 18). Changements majeurs. Gilson se rétracte: «the act of being can be and is conceived» (p. 21), admettant qu'il a inséré «a distinction of our own between *conceptio* and *conceptus*» (p. 22) pour prévenir tout malentendu qui amènerait à réduire la possibilité de concevoir l'acte d'être (*conceptio*) à un simple concept-essence (*conceptus*). Gilson admet aussi que «in the thought and language of Saint Thomas Aquinas, existence can be predicated» (p. 23). Pour cette deuxième erreur, Gilson plaide la différence du concept de prédicat en logique et en métaphysique: «the thing (predication) is logically impossible; but it is metaphysically possible» (p. 25). C'est son dernier mot. Et c'est tout à l'honneur de Régis dont les rectificatifs concernant ces aspects fondamentaux de la philosophie existentielle de Thomas d'Aquin placent celui-là dans la confiance et le sentiment de sécurité que l'on ressent pour les grands commentateurs lorsque nous travaillons les philosophes.

En ce sens, la remarque d'un des auteurs du recueil, le père Louis-Bertrand Geiger, dans son texte «Ce qui est se dit en plusieurs sens» (p. 85-111), concernant la saisie de l'acte d'être comme irréductible à la simple appréhension et au jugement selon Gilson dans son *Being and some Philosophers* (p. 92), aurait dû être composée en tenant compte précisément de Régis sur la concevabilité et la prédicabilité. Mis à part cet oubli, l'étude du professeur Geiger déborde en richesse par sa valeur de synthèse et son apport original.

L.-B. Geiger part du fait constitué par le «combat que se livrent les philosophes» sur la nature de la philosophie première et sur la signification de mot «être». Il voit dans ce qu'il appelle une «ontomachie» («lutte pour la suprématie, voire l'existence exclusive de tel être»), un terrain digne d'exploration. Classant les êtres présents en trois catégories (objets réels, imaginaires et construits, p. 93) et réservant aux seuls premiers la profondeur ontologique et la recherche métaphysique qui s'ensuit (p. 94), il explique la multiplicité de sens du mot «être» par la diversité des modes de présence des êtres selon des degrés d'actes (*esse, vivere, intelligere*). N'y aurait-il pas lieu alors, c'est la question que l'on se pose dans le sillon de ces pages, d'articuler un pareil genre d'explication du côté de l'histoire des personnes humaines qui «rencontrent» en face à face l'ensemble des étants perçus dans leur totalité (p. 95), ces personnes étant, bien sûr, les philosophes particuliers et contradictoires qui font problème à Geiger. Pourquoi les différents philosophes ne formeraient-ils pas, dans leur être même de connaissance, la gamme corrélatrice de la gamme des modes de présence des choses? La «structure ontologique» fondant la diversité des modes de présence des objets et pressentie par Geiger (p. 111) trouverait-elle son partenaire dans une structure fondant les différents modes de connaître, une méta-épistémologie? Ce sont ces sommets vertigineux que nous indiquent les réflexions du professeur de Fribourg.

Structures de l'être et du connaître! Voilà non pas le sommet, mais plutôt la matière de l'excellente contribution de Venant Cauchy au recueil («Être et connaître; l'irréductibilité de l'aristotélisme au platonisme», p. 131-156). Le problème historique est donc clairement posé et porte un nom: Aristote.

La place qu'occupe le Stagirite dans ce recueil est, en soi, un signe de l'histoire de notre pensée. Le père Dominique Dubarle, dans son étude titrée «Logique et épistémologie du signe chez Aristote et chez les stoïciens» (p. 27-83), pose lui aussi les pierres fondant les règles de la pensée ontologique. Il y avait peu d'intérêt chez les anciens philosophes pour l'objet que nous appelons aujourd'hui le signe linguistique (p. 30), mais, par contre, une pratique du signe comme preuve et une conception «logico-épistémologique» convertibiliste du signe comme moyen de connaissance chez Aristote (p. 40-41), qui fonde historiquement la triangulation noétique de la parole, de la pensée et de la chose (p. 50). Puis, critique des stoïciens qui réduisent la convertibilité du signe à l'implication (p. 79) tout en fondant le «discours de science» (p. 80); puis critique des commentateurs modernes du stoïcisme (Brochard et Hamelin) par Dubarle qui réussit, tout au long de cette longue étude, à faire pleinement ce qu'il avait annoncé, c'est-à-dire rien de moins que l'économie générale du signe à l'âge précartésien (p. 81). Un document précieux pour tous ceux qui s'intéressent à la sémiologie.

Puis, nous revenons au saint commentateur d'Aristote, Thomas d'Aquin. Et au problème de l'être dans la diversité caractéristique de sa manifestation. Le père Joseph Owens de Toronto rédige une glose extrêmement fouillée sur une expression linguistique utilisée par l'Aquinat («*Diversificata in diversis* — Aquinas, In I Sent., Prol. 1, 2», p. 113-129).

Nous accédons ensuite à la résurrection de l'*intentio* thomiste chez les phénoménologues (Ernest Joós, «Merleau-Ponty: de l'*intentio intellectus* à l'*intentio rei*, ou de la phénoménologie à la métaphysique», p. 157-173). Enfin, nous arrivons à situer Louis-Marie Régis dans cette histoire (Ernest Joós, «Post-Scriptum: la nouvelle scolastique de Louis-Marie Régis», p. 195-200). Seule détonne par son contenu et sa forme la contribution de Charles Murin («Pour une démystification de la 'mort-de-Dieu' nietzschéenne», p. 175-192). C'est sans doute la raison pour laquelle l'éditeur Joós ajoute lui-même un *nota bene* à l'article de Murin: «Selon son thème, cet article suit la préoccupation de la scolastique, mais il en diffère par sa méthode» (p. 175). C'est dommage, car le texte de Murin est clair et bien documenté. Il ne constitue pas pour autant un élément organique dans ce mélange offert au philosophe québécois préoccupé par le concept d'existence.

Une évocation de l'aristotélisme caractéristique de la démarche de Régis, rédigée par le père M.-D. Chenu (p. 15-26) en guise de préface, et des chronologie et biographie compilées par A.-M. Landry (p. 201-206) en guise de postface complète l'hommage. Les reproductions anastatiques d'une lettre d'Henri-Irénée Marrou à Régis et d'une dédicace de M.-D. Chenu me paraissent inutiles. Les «notes sur les auteurs» (p. 209-210) sont vite faites. On ne débute pas une notice biographique (cf. celles de Gilson et Marrou) par la

datation de la mort; les références bibliographiques de ces notices sont vagues et ne couvrent pas les ouvrages principaux des collaborateurs. La photographie du père Régis est très belle.

Dans l'ensemble, le recueil est riche en informations de toutes sortes sur l'itinéraire de la philosophie scolastique (Aristote, Thomas d'Aquin, Husserl, Heidegger), aussi bien que sur le rôle du professeur Régis dans le collège invisible de la néo-scholastique. Cet ensemble de textes montre en tout cas que la question de la philosophie première, c'est-à-dire celle de l'Être, n'a rien perdu de sa vicacité au sens botanique qu'a ce terme. Mille scintillements éblouissent encore celui qui ne se fait point une honte d'être étonné qu'il est là, et qu'un univers entier lui est donné sans qu'il s'en aperçoive toujours. Cette question de la conscience de la présence, ou plutôt de cette errance de la conscience lors de la rencontre avec le réel, hante plusieurs textes de cet ouvrage.

Revenons, par exemple, au texte de Geiger lorsque celui-ci montre la différence entre le fait de savoir qu'on cherche un souvenir dans notre mémoire et le fait du surgissement de ce souvenir sortant du trésor de cette mémoire (p. 98). Cela me fait penser à ceux qui disent avoir perdu quelque chose, alors qu'ils ont le parfait souvenir de cette chose et qu'ils ne l'ont perdue que parce qu'ils ont perdu le souvenir du lieu où ils ont mis la chose. On dit donc avoir perdu une chose, alors qu'on a seulement perdu le souvenir du lieu où on l'a déposée. On confond la chose et le lieu, la recherche de l'essence et sa mise en présence. Que se passe-t-il du côté des choses? Alors que du côté des hommes se déroule l'histoire. La philosophie est une réflexion sur cette histoire de la rencontre de la personne humaine aux prises avec l'étourdissante totalité-diversité des objets réels. Histoire du mot «être» chez Geiger (*op. cit.*), histoire du mot «connaître» chez Régis («cours d'épistémologie», Université de Montréal, hiver 1967): démarches philosophiques majeures, philosophes nécessaires à notre histoire.

Claude Gagnon
Cégep Édouard-Montpetit
Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Jean Roy. *Hobbes et Freud*. Halifax, Dalhousie University Press, 1976. (La philosophie au Canada. Une série de monographies, 3) 98 p.

Bela Egyed

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203160ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203160ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Egyed, B. (1981). Compte rendu de [Jean Roy. *Hobbes et Freud*. Halifax, Dalhousie University Press, 1976. (La philosophie au Canada. Une série de monographies, 3) 98 p.] *Philosophiques*, 8 (1), 202–204.
<https://doi.org/10.7202/203160ar>

Jean ROY. *Hobbes et Freud*. Halifax, Dalhousie University Press, 1976. (La philosophie au Canada. Une série de monographies, 3) 98 p.

En rencontrant un titre tel que *Hobbes et Freud*, un amateur de philosophie a le droit d'exprimer des attentes. Il peut, après des années de freudo-marxisme, espérer découvrir une nouvelle perspective sur la pertinence politique de la pensée freudienne. Ou peut-être un tel lecteur pourrait-il s'attendre à quelques suggestions nouvelles sur le problème des rapports entre le pouvoir politique et le désir individuel. Un lecteur encore plus optimiste pourrait sans doute espérer trouver une confrontation entre deux méthodes théoriques

radicalement différentes qui, l'une comme l'autre, ont inspiré la philosophie contemporaine anglaise et française.

J'aimerais constater d'emblée que le livre de Jean Roy ne satisfera pas ceux qui ont déjà réfléchi sur Hobbes et sur Freud. Plus spécifiquement, je ne peux pas endosser le dernier paragraphe de son introduction:

Il va sans dire qu'en regard des meilleurs travaux parus récemment dans le champ des sciences humaines, notamment en psychologie sociale, éthologie, psychanalyse, théorie politique, plusieurs aspects de la pensée de Hobbes et de Freud seraient sévèrement passés au crible. Nous avons délibérément fait abstraction de ces apports pour nous concentrer sur l'analyse des textes dans une perspective comparative. Par le biais de cette comparaison, nous espérons cependant jeter un nouvel éclairage sur ces deux grands penseurs (p. 2).

Après avoir lu ce livre, je me demande encore «quel nouvel éclairage» il fournit. Le problème majeur avec le texte qui suit cette introduction est non pas tellement un manque de détails sur ce qu'ont dit Hobbes et Freud qu'une surabondance de détails peu organisés. L'auteur ne distingue pas d'une façon suffisamment claire entre les aspects fondamentaux et secondaires de chaque pensée. Par exemple, le premier chapitre traite de «l'hypothèse de l'état de nature et le mythe scientifique de la horde primitive». Il s'agit ici d'une asymétrie conceptuelle très grave: on est invité à faire la comparaison entre un concept fondamental de la théorie hobbesienne et d'un concept marginal du freudisme. «La reconstruction pseudo-scientifique des origines de la culture» (p. 9) de Freud est donc facilement démentie par des arguments «empiriques» (p. 7) Par conséquent, l'auteur rate l'occasion de donner une analyse plus approfondie des différences entre la méthode «heuristique» de Hobbes et l'approche «génétique» de Freud. Notons ici que Jean Roy recourt à cette distinction méthodologique à plusieurs reprises sans jamais essayer d'en tirer des conclusions philosophiques.

Le deuxième et le troisième chapitres («Anthropologie et droit naturel», «Le contrat social et son coût pulsionnel») poursuivent cette approche descriptive et non théorique adoptée au début. Sans ordre logique manifeste, les thèmes de Hobbes et de Freud sont soulevés un à un, mais toujours d'une façon *ad hoc*: comme si une idée énoncée par l'un avait fait penser Roy à quelque remarque analogue chez l'autre.

En général, le livre est plus instructif à l'égard de Hobbes que de Freud, pour la simple raison que Roy s'intéresse davantage à la politique qu'à la psychanalyse et à l'épistémologie. Ses remarques sur Freud se basent presque uniquement sur les textes où Freud fait référence spécifiquement à la politique ou à l'anthropologie. Les concepts clefs comme l'inconscient, l'identification, etc., même s'ils sont mentionnés, ne reçoivent jamais un traitement satisfaisant. En se concentrant sur «l'élistisme» (p. 53), sur le «conservatisme» (p. 36) ou sur l'utilitarisme (p. 67) de Freud, l'auteur néglige les questions plus fondamentales comme, par exemple, ce qui s'ensuit au niveau de l'analyse

politique de la différence entre la conception moniste et statique de l'individu rationaliste de Hobbes et la conception dialectique de l'enfant devenu adulte chez Freud. L'interprétation de la théorie politique de Hobbes est plus ou moins valable. L'auteur reconnaît la caractère analytique de la théorie hobbesienne. Il souligne que l'idée d'autorisation d'une personne artificielle répond à un problème théorique. Il remarque que l'individualisme radical des citoyens peut être réconcilié avec l'autorité absolue du souverain, si cette dernière se minimise. Il met le doigt, cependant, sur un des problèmes les plus embarrassants de la théorie hobbesienne: comment réconcilier le droit absolu à la préservation de sa vie avec l'obligation de se soumettre à un souverain qui a tout pouvoir sur sa vie? Naturellement on aurait pu aller plus loin eu égard à Hobbes, mais cela n'est pas grave. Ce qui est plus grave, c'est que l'approche de l'auteur ne lui permet pas d'explorer les possibilités offertes par sa propre étude.

Dans le quatrième chapitre, Roy s'adresse à la question de la peur de la mort violente et du désir de mort. Cette fois-ci, il prend position du côté de Freud et il suggère que l'idée d'anti-conatus de Freud est plus féconde que celle de Hobbes. Mais il ne se demande pas si la théorie politique de Hobbes, contrairement à sa psychologie, exige l'idée d'anti-conatus. Il ne se demande pas non plus si le contrat social de Hobbes peut être considéré comme une expression du désir de mort dans le sens freudien du terme.

En somme, *Hobbes et Freud* nous donne, sur les deux auteurs, quelques idées intéressantes, mais peu organisées. Du fait qu'il met l'accent sur la politique, le livre ne rend pas justice à la pensée freudienne. Par conséquent, il ne constitue pas une analyse suffisamment théorique ni de Hobbes ni de Freud.

Bela Egyed
Carleton et UQAM

Jim Macadam, Michaël Neuman et Guy Lafrance. *Trent Rousseau Papers; Études Rousseau — Trent*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980 (Collection « Philosophica », n°15) 312 p.

Josiane Boulad Ayoub

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203161ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203161ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Boulad Ayoub, J. (1981). Compte rendu de [Jim Macadam, Michaël Neuman et Guy Lafrance. *Trent Rousseau Papers; Études Rousseau — Trent*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980 (Collection « Philosophica », n°15) 312 p.] *Philosophiques*, 8 (1), 204–206. <https://doi.org/10.7202/203161ar>

Jim MACADAM, Michaël NEUMAN et Guy LAFRANCE. *Trent Rousseau Papers; Études Rousseau — Trent*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980 (Collection «Philosophica», n° 15) 312 p.

Ce recueil présente les contributions bilingues au Colloque international tenu en juin 1978 à l'Université Trent de Peterborough, à l'occasion du 2^e centenaire de la mort de Jean-Jacques Rousseau, et organisé par l'Association canadienne de philosophie. Tenu dans un cadre idyllique, ce colloque, avec ses prolongements théâtraux et musicaux en soirée, séduisit la sensibilité comme la raison des dix-huitiémistes et des spécialistes de Rousseau présents. La beauté du site, la qualité de l'organisation, l'éventail très ouvert des communications, le dynamisme des échanges, s'harmonisèrent pour faire de ces journées une réussite. Et le plaisir de tenir aujourd'hui ce volume qui en fixe le souvenir,

vient aviver, en quelque sorte, l'excellent travail de ses responsables: Guy Lafrance, Jim MacAdam ainsi que Michaël Neuman.

Faisant appel aussi bien à l'histoire des idées et de la littérature qu'aux notions clés de la philosophie du droit, de la philosophie politique ou voire même de la psychanalyse, les communications, réparties en quatre ensembles, font ressortir les tensions fondamentales à l'oeuvre dans le développement de la pensée rousseauiste, surtout celle politique; insistance qui a donné sa spécificité au colloque de Trent.

Le premier ensemble de textes précise la situation de Rousseau dans son époque: Simone Goyard-Fabre (Université de Caen) caractérise, dans un exposé remarquable de fermeté, l'apport révolutionnaire de Rousseau sur le plan méthodologique et épistémologique; le texte, minutieusement documenté de Terence Marshall (École Normale Supérieure; Université de Paris I et X), marque les positions de Rousseau vis-à-vis du courant dominant de l'*Enlightenment*, et complète ainsi, pour le lecteur, la contribution précédente. Mais la figure de Jean-Jacques est aussi celle ambiguë, psychiquement conflictuelle, que retient son écriture, comme le révèlent l'analyse subtile conduite par Pierre-Paul Clément (Université de Lausanne) et l'acuité du regard qu'il porte sur certains passages des *Confessions*. On négligera la contribution de Jean Fahmy dont la pauvreté théorique embarrasse, pour en venir au copieux ensemble des textes suivants. Les principales thèses de la philosophie politique de Rousseau, de même que les paradoxes qu'elle enveloppe, y sont scrupuleusement examinés. David Gauthier (Université de Toronto) envisage, références précises à l'appui, un problème important: le système rousseauiste de «rédemption» est-il cohérent? Il montre avec rigueur que les théories politiques de Rousseau construisent surtout une généreuse utopie. Le vigoureux exposé de Roger Masters (Dartmouth College) délimite avec maîtrise la place véritable que tiennent les thèmes «d'histoire» et de «développement» dans l'économie du *Contrat Social* ou du *Deuxième Discours*. Jim MacAdam (Université de Trent) apprécie la validité des interprétations qui se confrontent: Rousseau est-il post-hobbien ou plutôt pré-kantien?

Deux contributions polémiques de Nannerl Keohane (Stanford University) puis de Lynda Lange (Université de Toronto) posent ensuite la question controversée de l'antiféminisme de Rousseau à propos du statut et des rôles que celui-ci attribue à ses Sophies. Leurs propos devraient se nuancer, pour le lecteur, du rapport à faire à un double contexte: celui historique de Rousseau autant que celui des intervenantes elles-mêmes, engagées dans les luttes des femmes telles qu'elles se présentent aujourd'hui.

Enfin, le quatrième ensemble de textes s'interroge sur le fonctionnement, dans l'oeuvre de Rousseau, de concepts éthico-politiques, tel celui de volonté générale, qu'étudient, sous l'angle épistémologique, le texte de Howard Cell (Glarsboro State College) et la réplique de Carl Hedman (Université de Wisconsin) à ce dernier texte, qui s'attache aussi à définir avec pertinence les notions connexes d'amour-propre, d'amour de soi, de pitié et de progrès moral, tâche indispensable pour celui qui s'intéresse à cette problématique. Le

dernier texte de la série, de Lynne Layton (Université de Washington) juge l'originalité de la révolution culturelle et politique de Rousseau.

Deux «synthèses» terminent le recueil. La première, établie par Michaël Newmann (Université de Trent), relève l'apport fondamental de Rousseau aux thèmes de la philosophie pratique. La seconde, dont Jean Ehrard (Université de Clermont-Ferrand) s'est chargée avec bonheur, rappelle les principaux aspects du colloque et conclut en soulignant combien Rousseau est actuel, lui qui a voulu et «a été avec passion la conscience critique d'un temps qui est le début du nôtre, ou plutôt d'une époque de crise et de mutation qui, comme telle, fait étrangement écho à la nôtre».

À noter l'intérêt de l'appendice: Alan Orenstein (Université de Trent) y présente la version anglaise du *Narcisse* de Rousseau et de *La Dispute* de Marivaux, pièces montées toutes deux par son équipe lors du colloque, et qui servirent de point de départ à bien des discussions théoriques pendant les échanges «informels».

Josiane Boulad Ayoub
Université du Québec à Montréal

Jean-Louis Allard. *L'éducation à la liberté ou la philosophie de l'éducation de Jacques Maritain*. Ottawa et Grenoble, Les Éditions de l'Université d'Ottawa et les Presses universitaires de Grenoble, 1978, 152 p.

André Vidricaire

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203162ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203162ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Vidricaire, A. (1981). Compte rendu de [Jean-Louis Allard. *L'éducation à la liberté ou la philosophie de l'éducation de Jacques Maritain*. Ottawa et Grenoble, Les Éditions de l'Université d'Ottawa et les Presses universitaires de Grenoble, 1978, 152 p.] *Philosophiques*, 8 (1), 206–211.
<https://doi.org/10.7202/203162ar>

Jean-Louis ALLARD. *L'éducation à la liberté* ou la philosophie de l'éducation de Jacques Maritain. Ottawa et Grenoble, Les Éditions de l'Université d'Ottawa et les Presses universitaires de Grenoble, 1978, 152 p.

Voici un livre sur Maritain, qui pourrait et devrait normalement traiter de questions et de problèmes qui assaillent non seulement la culture d'ici, mais encore diverses disciplines et cette philosophie toujours en train de se faire. En un mot, Maritain peut stimuler la passion et la lucidité. Un livre sur ce philosophe peut être une entreprise périlleuse, parce que située au coeur de débats viscéraux et urgents. Mais où est le danger?

C'est bien là le problème! Avec Allard, il n'y a pas d'enjeu explicite. J'ai beau chercher: dans la préface, dans l'introduction, dans le résumé du chapitre VI, j'ignore pourquoi Allard a fait un livre sur la philosophie de l'éducation de Maritain. L'auteur a beau répéter qu'il dégage les articulations fondamentales de la pensée éducative de Maritain dans leur continuité avec leurs fondements philosophiques (p. 16, 24, 129, 139), ça ne me dit pas pourquoi il s'intéresse à cela plutôt qu'à la pensée religieuse des évêques du Québec. Je m'explique.

Si le propos d'Allard consiste à montrer que la pédagogie du philosophe repose sur une conception philosophique, de multiples questions surgissent qui assaillent notamment des historiens de la philosophie comme Alquié, Rodis-Lewis, Guérault, Pérelman, Gouhier, etc. Par exemple, sur quoi repose l'«unité» d'une doctrine philosophique? Comment un philosophe qui traite de

réalités aussi hétérogènes que l'éducation, la politique, la poésie, la connaissance, parvient-il à une vision cohérente? Si on refuse l'idée que l'unité d'une pensée repose sur une logique et une architectonique, comme semble le dire Maritain, sur quoi faudra-t-il s'appuyer? Sur une expérience de l'être, sur une démarche de la raison, sur une intuition? Mais encore là, ces notions sont loin d'être évidentes: juxtaposez et comparez les idées d'Alquié, Bergson, Gilson et même de Maritain au sujet de l'intuition! Néanmoins, malgré l'imprécision, vous verrez que chacun d'eux comme historien cherche à cerner l'intuition philosophique de Platon, de saint Thomas ou d'un autre. Et Allard procède de la même façon quand il écrit: «Nous avons lu... la plupart des oeuvres de Maritain afin d'en découvrir les intuitions fondamentales» (p. 129). Ce faisant, je ne dis pas que ces chercheurs émérites se trompent; je dis plutôt que, dans l'horizon d'une histoire des doctrines, d'une histoire des idées, d'une histoire de la philosophie, d'une histoire des philosophies, d'une histoire des visions du monde, d'une histoire des pensées et/ou des courants philosophiques, etc., la plupart de ceux qui étudient présentement le texte philosophique sont aux prises avec des questions très complexes étrangères à Allard. Dès lors, quand ce dernier veut montrer que la pédagogie de Maritain repose sur une conception philosophique de la personne et de la liberté, son propos ne consiste pas, comme Gueroult tente de le faire, à résoudre des problèmes d'histoire de la philosophie ni de la philosophie comme savoir, doctrine, système, intuition, vérité universelle. Allard ne veut pas non plus, à un autre niveau, établir si, entre la pédagogie et la philosophie de Maritain, existe une simple relation d'implication ou encore une relation de présupposition. Néanmoins, Allard écrit sans le démontrer que l'éducation, pour Maritain, consiste à conquérir une liberté d'autonomie et d'épanouissement à la fois dans l'ordre personnel et dans l'ordre social, et se fonde sur une conception thomiste et chrétienne de l'homme comme personne spirituelle. C'est pourquoi il conclut: «La pédagogie de Maritain nous semble être un reflet fidèle de sa conception de la philosophie» (p. 131). En l'absence de tout procédé explicite d'analyse qui permet d'aboutir à cette conclusion, je partage l'affirmation modalisée du «nous semble»...

Mais comme je l'écrivais plus haut, ce n'était pas un des problèmes qui préoccupent actuellement ceux qui s'interrogent sur la constitution d'un texte, d'une doctrine, d'une pensée. Mais que voulait bien faire Allard qui traite, à mon avis, d'un sujet très utile dans la culture d'ici et de l'Occident? Analyser la conception éducative de Maritain? En établir la pertinence dans le cadre des débats éthiques et sociaux? Approfondir et thématiser certaines informations de R. Houde (cf. *Relations*, n° 383-384; juin et juillet-août 1973) sur la présence de Maritain à Montréal à l'époque de la Deuxième Guerre? En un mot, où est l'urgence? où est l'enjeu? où est le péril? où est le problème? où est la question qui dépasse la seule énumération des idées de Maritain sur l'éducation morale, le rôle spécifique de l'école, l'école chrétienne, les objectifs et les contenus généraux des écoles secondaires et universitaires? Allard traite de tous ces sujets, mais ils ne sont pas thématisés; ils ne sont pas formulés sous la forme d'un problème à l'aide de concepts. Pourtant, l'occasion était belle d'interroger, par exemple, la constitution de ce modèle pédagogique: ce qui aurait évité

les rapprochements confus et piégés de Maritain avec Freire et Neill. En effet, comme il s'agit d'un «savoir», sa formation et sa constitution renvoient à des notions de «courant», «approche» ou de «famille» qui définit une «centration», à des notions de «situations d'enseignement» et d'éléments génériques qui les définissent, dont par exemple «la direction», «les clients et leurs attentes», etc. Après Joyce et Weil, au Québec Ginette Lépine, Pierre Angers, Yves Bertrand et des services du MEQ traitent maintenant de ces questions épistémologico-culturelles. Mais si Allard préférerait s'en tenir à ce qu'on a coutume d'appeler «les grandes questions de la philosophie de l'éducation», je rappellerais qu'à ce niveau, en plus d'occulter certains problèmes discutés par des philosophes d'ici et d'ailleurs, je ne vois pas les objectifs de sa recherche. Certes, Allard procède par suggestion, par allusion quant à l'opportunité, à l'actualité de cette conception éducative dans la crise actuelle de notre civilisation. Mais en plus de devoir accepter sans preuve un verdict de notre époque, son propos volontairement abstrait — comme l'exigent les lois du genre «résumé-synthèse» de la pensée de Monsieur X — l'empêche d'établir des connexions avec des données spatio-temporelles. Pourtant, quand Maritain propose de séparer les Hautes Écoles Professionnelles et Techniques de l'Université proprement dite, l'auteur aurait pu expliciter les éléments de ce problème pour Maritain dans le cadre de ceux qui assaillent le milieu universitaire québécois souvent en grève: quels concepts alimentent ces problématiques qui se répètent? quels aspects de la réalité sont explicités dans l'un et l'autre cas? etc.

Mais ce n'était pas là l'entreprise d'Allard. Quoi penser? Quoi cerner? Personnellement, j'ai trop de respect pour notre passé philosophique québécois, pour notre culture d'hier pour laisser croire que Maritain n'a aucune pertinence. Cet homme est venu chez nous, a «influencé» — terme à définir — artistes, intellectuels, milieu universitaire, dans le contexte d'une orthodoxie. Cet homme a été au coeur de débats dans *Temps Modernes*, *Esprit*, *Revue thomiste*, *La Pensée*, revues en conflits, comme le furent et le sont encore les sous-groupes de ma génération qui ont privilégié des thèses opposées. Je soupçonne qu'Allard veut laisser croire que la pédagogie de Maritain mériterait une très grande diffusion à cause de sa Vérité. C'est là une thèse. Je soupçonne Allard de croire que toute saine pédagogie doit s'inspirer de la philosophie thomiste, toujours «vivante», parce qu'elle sait reconnaître des intuitions vraies dans les philosophies antagonistes et parce qu'elle résout des problèmes de notre époque. C'est là une deuxième thèse à propos de la *Philosophia perennis*. Mais alors, est-ce que ces deux thèses me conduisent à cerner l'enjeu réel mais implicite de l'entreprise d'Allard? J'en ai bien peur. J'ai du respect pour mes collègues de philosophie et une conscience sismique des enjeux théoriques et pratiques qui nous divisent. Surtout en philosophie de l'éducation. En conséquence: je ne puis que signaler sur la base des questions et des problèmes posés dans ce compte rendu que Maritain peut donner lieu à des thèses très différentes de celles-ci... Ce faisant, je souligne au moins d'un trait noir une divergence profonde... pour qu'un jour nous nous trouvions une légitimité qui découle d'une commande sociale.

André Vidricaire
UQAM

Philosophiques

philosophiques

Paul-Marcel Lemaire. *Les signes, sauvages, Une philosophie du langage ordinaire*. Éditions de l'Université Saint-Paul et Éditions de l'Université d'Ottawa, coll. « Philosophica », n^o17, 1980, 264 p.

François Latraverse

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203163ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203163ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Latraverse, F. (1981). Compte rendu de [Paul-Marcel Lemaire. *Les signes, sauvages, Une philosophie du langage ordinaire*. Éditions de l'Université Saint-Paul et Éditions de l'Université d'Ottawa, coll. « Philosophica », n^o17, 1980, 264 p.] *Philosophiques*, 8 (1), 209–211. <https://doi.org/10.7202/203163ar>

Paul-Marcel LEMAIRE. *Les signes, sauvages, Une philosophie du langage ordinaire*. Éditions de l'Université Saint-Paul et Éditions de l'Université d'Ottawa, coll. «Philosophica», n° 17, 1980, 264 p.

Se présentant comme un essai philosophique assez libre, cet ouvrage entreprend une élaboration de la notion de «langage ordinaire», qu'il aborde par le biais de deux stratégies: d'une part, il interpelle, souvent de façon extrêmement succincte, un certain nombre de doctrines ou de théories philosophiques ou proches de la philosophie qui ont thématiqué la notion de langage ordinaire, habituellement par rapport à l'idéalité des langages formalisés, et, d'autre part, il développe, au-delà de ces approches jugées trop étroites, un traitement de la notion qui vise à lui restituer l'ampleur et la multiplicité des divers aspects du langage humain, qu'elle aurait perdues dans ces approches étroites. En introduction, l'A. déplore l'absence d'une «définition satisfaisante du langage ordinaire» (p. 11) et forme l'hypothèse que les difficultés d'une telle définition tiennent peut-être au fait que ce langage peut être aussi difficile à définir que «la vie elle-même». C'est sans doute la raison pour laquelle cet ouvrage s'avance dans des directions si diverses, considère des points de vue si différents et s'attache à des matériaux si variés, afin de s'affranchir des limitations des approches linguistiques, logiques et philosophiques habituelles, qu'il tente d'intégrer dans une perspective globalisante.

L'ouvrage se compose de trois parties, organisées autour de métaphores spatiales: *Les configurations de surface*, *Deux témoins du langage ordinaire* (Wittgenstein et Chomsky, chez lesquels les notions de «grammaire superficielle» et de «grammaire profonde» ont au moins eu l'unité de leur appellation) et *Les stratégies profondes*. En simplifiant quelque peu un discours qui se déploie sur un très grand nombre de plans, — ce qui correspond à l'amplitude de ce qu'il veut embrasser, — on peut dire que les deux premières parties servent d'abord à mettre en place, pour ensuite en écarter la plus grande part, les éléments théoriques des approches contemporaines, confiant à la dernière partie le soin de jeter les bases d'une philosophie «générale» du langage qui n'ait pas les défauts dénoncés jusqu'alors.

La première partie donne le ton à l'ensemble de l'ouvrage. Les éléments conceptuels exploités par la suite y sont déposés, s'étendant de Sapir à Benveniste, de Heidegger à Searle et s'appliquant à des modes d'existence du langage qu'on ne rapproche en général pas (l'univers des mass media, le statut de l'écrit chez Merleau-Ponty, l'idéologie, pour ne donner que quelques exemples). Ces éléments sont présentés les uns à travers les autres, le seul point stable et non relatif semblant être la philosophie de Heidegger. Freud est ainsi lu à travers les remarques de Wittgenstein (celui-ci étant présenté par le biais d'un commentateur), Todorov est mis en relation avec Ryle, Mc Luhan est révélé par Merleau-Ponty, Foucault est présenté comme procédant du modèle de la grammaire générative. En contrastant les unes par rapport aux autres des «paradigmaticités» dont le moins que l'on puisse dire est que leur «commensurabilité» n'est rien moins qu'évidente, l'A. semble condamner l'objet de sa

quête théorique à une indéfinie et perpétuelle altérité. C'est en effet un trait de la définition qui s'esquisse de ce qu'il considère comme «langage ordinaire» que toute approche qui en est tentée soit partielle et que son objet doive lui échapper au nom de la vérité ou de l'authenticité de celui-ci. Le prédicat «ordinaire», qu'on a pris l'habitude de comprendre dans le cadre de la langue usuelle, reçoit ici une acception nouvelle et assez étrange, qui répond bien à cette fuite incessante. Par exemple, est ordinaire un langage qui est sans coloration idéologique¹, qui n'est pas de nature fonctionnelle², les prédicats positifs étant pour leur part encore plus indéfinis³.

Ayant fait le tour, sous cinq thématiques (Statut de la parole dans la culture actuelle; Langage ordinaire et monde de l'audio-visuel; Processus de sémantisation et traits de style; Imaginaire et thématique du langage ordinaire; Cohérence et incohérence), de ce qui thématise, sous divers climats théoriques brièvement et assez partiellement résumés, le langage depuis quelques décennies, l'A. consacre une deuxième partie à l'examen de deux approches qui semblent, chacune à sa façon, exemplaires de notre contemporanéité, ne serait-ce que par la manière dont les philosophes les exploitent, souvent au prix de distorsions considérables. Les deux chapitres qui composent cette partie se présentent comme deux essais relativement indépendants de l'ensemble, car les thèses que l'on trouve chez Wittgenstein et Chomsky s'apparentent assez mal, sauf pour quelques dimensions de la pensée du premier dont il n'est pas tenu compte dans cet ouvrage, à celles défendues par l'A. Pour lire ces deux chapitres, il ne faut pas être trop soucieux de l'actualité et de l'exactitude de l'exégèse de la philosophie de Wittgenstein ni pousser au-delà d'une certaine version simplifiée du chomskysme (que représente, par exemple, *Language and Thought*) la compréhension du développement de la grammaire générative⁴. Quoi qu'il en soit, ces deux chapitres permettent à l'A. de confronter et de rapprocher deux orientations qui sont radicalement différentes, pour ce qui est de la perspective adoptée sur le langage et de la possibilité de soumettre celui-ci à un traitement théorique.

La troisième partie entreprend de passer de la superficialité de ce déblayage des configurations constituées du langage à la profondeur d'une saisie

1. «Le langage ordinaire charrie les ersatz de diverses idéologies, même contradictoires, et par là il les «neutralise» en leur apportant un démenti constant; par exemple, le langage concret de l'amour et des autres relations humaines dément constamment la «dialectique matérialiste» (111).
2. Il semble que soit fonctionnelle ou fonctionnaliste toute conception qui reconnaît au langage un rôle ou un statut particulier, qui le saisit dans sa matérialité ou dans son usage effectif plutôt que de le considérer dans ce qui le manifeste le mieux, «la parole initiatique» (54).
3. «Nous ne pourrions découvrir et déterminer la trace du langage ordinaire que par une description méthodique de certains témoignages contemporains de langage (*sic*), selon trois critères de sélection et de description, à savoir le concept de libre usage du langage, le concept de langue vivante et le concept de conscience ouverte au temps présent» (14).
4. L'A. laisse de côté les aspects théoriques des écrits de Chomsky pour retenir surtout les idées philosophiques générales, lesquelles correspondent au modèle d'*Aspects*. Depuis 1965, il s'est passé un certain nombre de choses en grammaire générative, ne serait-ce que le fait que les structures profondes, qui intéressent beaucoup l'A., ont pour ainsi dire «disparu».

authentique du langage, par laquelle sa mouvance dans l'imagination, le désir et l'action est enfin retrouvée comme son fondement originaire et négligé. Cette partie permet d'établir des relations entre la notion, qui est demeurée quelque peu mystique, de «langage ordinaire» et les aspects socio-idéologiques qui menacent l'authenticité de l'être parlant, laquelle nous est présentée dans une glose de la pensée de Pascal sur la question du langage.

Cet ouvrage se veut, comme l'indique son sous-titre, «une philosophie du langage ordinaire». Au-delà des difficultés qu'il y a à définir cet objet, on peut regretter que l'A. n'ait pas consacré moins de temps à examiner des approches qui ne contribuent à cette philosophie qu'à titre de repoussoir, afin de développer davantage les aspects originaux de sa pensée, qui est mal servie de se mesurer à des théories que l'espace du livre oblige à résumer et à simplifier dans des raccourcis et des télescopages gênants. L'A. semble avoir poursuivi deux objectifs. Il a d'abord cherché à présenter un certain nombre d'idées générales qui circulent dans le domaine des études du langage en les exprimant d'une manière en quelque sorte didactique; il me semble que cet objectif est mal atteint, car on trouve à cet égard beaucoup d'erreurs, d'inexactitudes, d'oublis importants de questions fondamentales chez les auteurs traités, d'omissions de pans entiers de la philosophie du langage. Il a ensuite cherché à produire une philosophie du langage, par rapport à laquelle le premier objectif est adventice, et la pensée qu'il développe dans cette recherche, si elle s'oppose aux «rationalités standard» dans ce domaine, n'en présente pas moins des aspects intéressants et dont l'A. estime à raison qu'ils permettent d'échapper à une certaine fixité caractéristique du domaine traité.

François Latraverse
Université du Québec à Montréal

Julien Bigras. *Le choc des oeuvres d'art*. Montréal, Hurtubise HMH, 1980, (Collection « Brèches ») 128 p.

Josiane Boulad Ayoub

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203164ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203164ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Boulad Ayoub, J. (1981). Compte rendu de [Julien Bigras. *Le choc des oeuvres d'art*. Montréal, Hurtubise HMH, 1980, (Collection « Brèches ») 128 p.] *Philosophiques*, 8 (1), 211–214. <https://doi.org/10.7202/203164ar>

Julien BIGRAS. *Le choc des oeuvres d'art*. Montréal, Hurtubise HMH, 1980, (Collection «Brèches») 128 p.

La simple présence d'une oeuvre d'art suffit à provoquer chez chacun de nous un choc global qui se traduit par du plaisir ou du déplaisir. Et si le dilettantisme de l'amateur se satisfait de cet effet pour affirmer son choix et déclarer aimer ou ne pas aimer l'oeuvre, l'esthéticien tente de la comprendre pour la juger. Il ne considère pas une oeuvre d'art exclusivement du point de vue, nécessairement plus limité, de celui qui la regarde mais du point de vue de celui qui l'a faite, de son auteur qui, à son insu ou consciemment, propose dans sa production la solution d'un ou de plusieurs problèmes.

Bouleversé par sa rencontre fortuite avec Bruegel, au musée de Vienne, Julien Bigras nous dit avoir été conduit à repenser ses attitudes esthétiques, et,

pour commencer, à sonder la «raison» de son plaisir au contact de certaines oeuvres. Mettant à contribution sa formation et sa pratique de psychanalyste, il pose une question radicale: «pourquoi le choc des oeuvres d'art?» Il choisit d'approcher le «mystère» de l'objet esthétique à partir du sujet, entendu doublement: d'une part, l'artiste que cet objet révèle, et, par conséquent, Bigras recherchera la nature des liens entre telle oeuvre et le travail de l'inconscient de son créateur; d'autre part, le sujet est aussi le spectateur qui recrée en quelque sorte l'oeuvre en soi, et l'analyste s'attachera à préciser ce qui se passe dans cet acte de re-création, au cours de ce «coup de foudre» ménagé entre deux personnes par la médiation de l'oeuvre d'art.

Je ferais ici quelques réserves d'ordre surtout méthodologique. Bigras place son investigation dans le cadre d'une étude psychanalytique. Il met au jour des éléments essentiels pour l'étude de la présence de l'artiste dans son oeuvre ou pour interpréter l'envoûtement du contemplateur esthétique par le créateur. Cependant, reste un pas que Bigras franchit aisément, lorsqu'il considère la personnalité de l'artiste ou celui du spectateur comme l'unique voie d'accès à l'oeuvre, voire la clé maîtresse de sa réalité. La lecture qui analyse les fins conscientes de l'artiste, ses idées avouées reste tout aussi nécessaire. La valeur de l'activité artistique ne tient pas seulement à celle qui lui est conférée par l'inconscient et son travail. De plus, ainsi que l'ont montré un Francastel ou un Bourdieu, on ne peut plus négliger de saisir les signes, dans l'objet esthétique, du milieu historique ou social, de «tout cet ensemble de conditions et de déterminations par lequel une oeuvre, toute personnelle qu'elle soit, porte la marque de son époque, son style au sens collectif du terme, d'où se distingueront les styles propres à chaque artiste». Enfin, pour l'esthétique contemporaine, l'étude des lois et nécessités du tableau lui-même a supplanté celle des lois et nécessités des objets représentés dans le tableau. C'est dire que l'intérêt pour les jeux formels de la reproduction distingue actuellement les recherches de l'esthétique de l'art plastique. La «vérité en peinture» s'attacherait non plus tant à ce que le tableau représente qu'à la façon surtout dont il le représente, à la forme. Le signifié serait ici immanent au signifiant.

Ces réserves n'entament en rien, bien entendu, l'intérêt de l'ouvrage ni l'honnêteté du propos. Bigras n'a pas voulu commettre un traité supplémentaire d'esthétique et de méthodologie esthétique. La série des révélations d'une grande oeuvre n'est jamais close, et c'est pourquoi l'art admet la multiplicité sinon le conflit de l'interprétation. À l'exemple de Freud, l'auteur tient à rendre compte de cette part inconsciente dans toute expression consciente ainsi que de sa valeur. Il livre au lecteur, à partir de cette perspective, son exploration du discours artistique et de la relation passionnelle qui réunit quelquefois créateur et spectateur. Et c'est à l'intérieur de ces limites qu'il faudra accepter de le dire; limites qui tiennent à la fois des types d'art pictural étudiés et du parti pris de l'explication. L'auteur a la prudence de ne pas généraliser ses intuitions ou encore de ne pas les appliquer à des oeuvres qui, importantes sur le plan de l'histoire de l'art et de son développement, auraient toutefois manqué de la séduction particulière à d'autres plus célèbres.

Le choc de Freud devant Michel-Ange, nous fait remarquer Bigras, renvoie non pas au problème posé par le *Moïse* tel qu'en lui-même l'apparaître le change, mais à la situation familiale de Freud. Celui qui est touché par *Moïse* est le Freud enfant, en plein désarroi, ne maîtrisant pas sa relation avec les figures du père et de la mère. L'auteur nous avoue que, pour sa part, le *Moïse* ne lui dit rien. Est-ce à dire qu'il aurait vécu autrement que Freud les schémas possibles de la sexualité infantile? Et si le lecteur d'aventure a été bouleversé par le *Moïse*, quelle conclusion en tirera-t-il? Et que devient *Moïse* de Michel-Ange dans tout cela? Ce qui gêne, dans ce chapitre du livre, c'est que le discours de la psychanalyse tout court l'emporte sur le discours du psychanalyste à propos du choc causé par l'oeuvre d'art. Cette dernière peut-elle être jugée en fonction du degré de fascination qu'elle exerce sur le spectateur? On pourrait mettre en question l'opportunité d'un tel prolégomène subjectif — une oeuvre doit *me* toucher pour en parler — à la critique.

Bigras commente ensuite le travail de Freud sur les tableaux de Léonard de Vinci. Le spectateur, cette fois, est le Freud adulte qui s'identifie, en quelque sorte, à la manière du peintre, sur le plan de la méthode scientifique et du destin de son exposition. De plus, la fascination de Freud devant le sourire ou le regard de *Mona Lisa*, *Saint Jean Baptiste*, ou *Sainte Anne* révèle l'objet du désir de Léonard. La thèse de Bigras est que le Freud charmé par ces oeuvres, c'est l'enfant charmé par sa mère. Le spectateur, dont Freud serait la figure exemplaire, retrouve devant l'oeuvre qui le captive la passivité caractéristique de l'enfant. L'auteur relie les hypothèses de Freud sur la sexualité infantile à celles de son analyse de l'oeuvre de Léonard de Vinci. Le peintre, tout comme quiconque le regarde, redevient l'enfant fasciné par sa mère: le sourire de *Mona Lisa* est le sourire de sa mère, à Léonard, à Freud, à Bigras, au spectateur, et son charme continue à s'exercer, toujours-déjà. Le «secret» de l'oeuvre d'art, le «secret» du génie de Léonard se découvre au moyen de la psychanalyse du peintre: «Voilà donc le génie de Léonard. Il a touché du doigt, dans ses oeuvres, au secret le plus précieux et le plus intime auquel nous attachons tous le plus grand prix. Voilà également le génie de Freud. Il a lui aussi touché du doigt à ce secret concernant les origines incestueuses de la vie» (p. 71-72). S'agirait-il tout bonnement de comprendre *son* choc pour comprendre dans sa plénitude le secret du peintre? Ne faudrait-il pas penser au contraire que le secret du peintre est pris, et désormais difficilement dissociable, dans un «secret» qui le déborde, le secret de la peinture elle-même une fois achevée. Il faut peut-être un génie pour retrouver sa mère, comme le dit Bigras, mais ce n'est pas seulement en retrouvant sa mère que nous comprendrons le secret de la formation du génie ou de l'acte créateur.

Si *Moïse* ne touchait guère l'auteur, Bruegel en revanche, l'a assailli. Il a beaucoup à dire sur lui, Bigras, Bruegel. Le thème récurrent chez le peintre de l'enfant seul, ou celui de son massacre ne serait pas entièrement explicable par l'évocation de visées politiques. Bigras préfère interroger le Flamand sur «la souffrance de la séparation entre mère et enfant». Et si Bruegel parle de façon privilégiée à Bigras, c'est qu'il y a correspondance immédiate entre son oeuvre et tous ceux qui s'identifient aux souffrances des petits, des enfants. «Bruegel

se pose la question de l'enfant perdu, comme Léonard de Vinci, comme Freud, comme moi» (p. 81).

Le commentaire de Freud sur *la Gradiva* permet à Bigras de consolider ses propositions. Le choc éprouvé au contact de *la Gradiva* conjure des éléments effrayants: sacrilège, viol, castration. Norbert Hanold a été séduit, tout comme Freud qui écrit ce récit pour séduire Jung et dont la sexualité féminine se manifeste, mais ce texte nous concerne tous par la gravité de ce qu'il met en jeu: la découverte du corps de la mère et de sa réserve de plaisir. Bigras cite, conjointement à *la Gradiva*, un court écrit de Freud, *La tête de Méduse*, qui dévoile les positions freudiennes à l'égard du sexe féminin, du sexe de la mère: «Regarder la tête de Méduse, le sexe maternel, pétrifié d'effroi» (p. 119). À la suite du regard sacrilège porté sur le sexe maternel, peut se monter la séquence suivante: castration — pétrification — érection (p. 120). Bigras exige «désormais» que toute théorie sur l'oeuvre d'art fasse sa place à ce mystère: . . . «la sexualité féminine — ou plutôt maternelle — tant de l'artiste que de la sexualité féminine de toute mère, et partant de notre propre sexualité infantile, que nous soyons nous-mêmes garçon ou fille» (p. 123). On pourrait peut-être compléter cette exigence et faire place aussi, pourquoi pas, au mystère de la sexualité masculine de l'artiste femme: Madame Vigée-Lebrun par exemple ou Rosa Bonheur?

Bigras conclut en disant que devant certaines oeuvres d'art, comme devant l'image de la mère, il convient de savoir fermer les yeux, dans le silence. Mais entendra-t-on alors les «voix du silence» ou bien celles, fort loquaces, de l'inconscient?

Josiane Boulad Ayoub
Université du Québec à Montréal

Philosophers Look at Canadian Confederation/La confédération canadienne : qu'en pensent les philosophes?
Édité par Stanley G. French, Montréal, Association canadienne de philosophie, 1979.

Robert Hébert

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203165ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203165ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Hébert, R. (1981). Compte rendu de [*Philosophers Look at Canadian Confederation/La confédération canadienne : qu'en pensent les philosophes?* Édité par Stanley G. French, Montréal, Association canadienne de philosophie, 1979.] *Philosophiques*, 8 (1), 214–217. <https://doi.org/10.7202/203165ar>

Philosophers look at Canadian Confederation/La confédération canadienne: qu'en pensent les philosophes? Édité par Stanley G. French, Montréal, Association canadienne de philosophie, 1979.

Issu d'un colloque tenu à l'Université Concordia au printemps de 1979, avant le référendum, ce livre veut marquer «une étape importante dans l'arrivée à l'âge adulte de la philosophie au Canada et au Québec» (French). Invitation donc à réfléchir sur l'âge adulte et la philosophie en action. Au total, 34 contributions anglophones et 10 contributions francophones, celles-ci pour la plupart étrangement courtes. Elles sont distribuées selon les thèmes de trois ateliers et précédées du discours d'ouverture (*public meeting*) de Charles Taylor d'Oxford et du dialogue entre French et McCall, tenu lors d'un *dinner symposium* et publié la journée même dans le *Montreal Star*. Cette situation leur confère un statut particulier. S'ils ne donnent pas le ton du colloque, ils en indiquent la clôture imaginaire.

«Why Do Nations Have to Become States?» Sous ce titre trompe-l'oeil (véritable titre: *This Nation Should not Have the Right to Become a State*) et précédé d'un panorama historicisant, le texte de Taylor tente de repérer les arguments qui rendraient acceptable l'idée même de la souveraineté. Avec une contre-argumentation typiquement «empire britannique». Premier argument: la souveraineté est certes une condition de la *self-rule republic*; or cela est revendicable dans un *real colonial predicament*; or nous ne sommes pas (ou plus?) une colonie; donc la souveraineté est impensable pour nous. Deuxième argument: si l'on soutient que la souveraineté est la condition qui préserve les conditions d'identité (langue-culture) d'une communauté, alors le fédéralisme revendique avec raison cette fonction et permet tous les aménagements pensables; donc la souveraineté n'est pas nécessaire pour nous. Dans une rhétorique alarmiste (réductions: *the minority with an insatiable taste for self-dramatization*; caricatures d'argument: *full-blooded affirmation*; vision de l'histoire à la Trudeau: *the stultifying, repressive obsession of the nation, which is one of the standing dangers in modern civilisation*), est finalement proposé un idéal plus élevé qui est l'unité supranationale, laquelle est sûrement aveugle à l'histoire de sa rationalisation.

Heureusement, le dialogue French-McCall est plus riche, plus informé et informant. Il fait le tour des préjugés, des sentiments de menace, des résistances du territoire imaginaire anglophone; nous dévoile un peu la manière philosophique de penser un sujet d'actualité (recours à l'expérience personnelle, analyse des arguments, appels à la moralité de la conversation), mais ne franchit pas cependant la limite d'un certain humanisme de la bonne entente. À la fin, pris par le flot élégant du dialogue, nous sommes conduits à la liste des accords communs: *promoting Quebecois language and culture, avoiding the creation of a new nation-state . . . , a sense of pride and identity as citizens of a two (or three-) nation bilingual state*. Tristesse des lieux communs centenaires? Comment relire «Droit à la sécession» de French, publié dans *Philosophie et droit?* (éd. Maurice Gagnon, Montréal, Bellarmin, 1979, p. 85-99.)

Suivent alors des communications fort variées, issues des ateliers de travail, où leur richesse réside davantage dans le fait qu'elles exposent la saturation des attitudes et des arguments *pensables*. Ainsi l'air de la chanson se reconnaît souvent au dernier paragraphe.

La première partie porte sur les thèmes de *nation, état, souveraineté et autodétermination*. Elucidation donc de ces «catégories» générales qui moulent le débat historique; critères de description et problème crucial du *passage à l'État*. À noter le texte (trop court) de Paradis qui entrevoit finement l'asepsie politique du débat, les analyses implacables et sereines de Copp et Cunningham sur la reconnaissance aux nations du droit à l'autodétermination, l'analyse (singulière ici de par son support méthodologique) des paradigmes idéologiques des positions fédéralistes et nationalistes. La deuxième partie porte sur les thèmes de *formes* (souhaitables) *d'associations de contrat social et de constitution*, thèmes qui se veulent prétextes à des analyses plus concrètes de la réalité socio-économique. À noter le texte encore de Ware sur le principe d'autodétermination, le rappel des structures impériales de l'État canadien par

Di Norcia et, dans la ligne *realpolitik*, les textes de Robert, et, par rapport aux modèles consociationnistes, celui de Stevenson. La troisième partie porte sur les thèmes de *droits de l'individu*, *droits de la collectivité* et *droits des minorités*, montrant la prolifération complexe (et, pour certains, inquiétante) du recours au droit. À noter la voix acadienne de Morin qui, avec les métaphores du résidant et du pionnier, veut faire éclater cette autre métaphore nommée «Canada».

Une bibliographie termine le livre; elle ne prétend pas à l'exhaustivité, mais comme il nous est dit qu'elle est «sans doute un des aspects importants de cet ouvrage» et qu'elle «fait partie d'un projet plus vaste, commencé en 1976, qui est de compiler une bibliographie de la philosophie au Canada», nous sommes obligés de nous y pencher pour remarquer une courbe significative dans le nombre de ses entrées: *General Works*/Oeuvres générales: 23 titres anglais, aucun titre français; *Studies of Other Countries*/Études étrangères: 11 titres anglais, aucun titre français; livres sur l'ensemble Canada-Québec: 100 titres anglais, 66 titres français (avec l'oubli important de Léon Dion, *Nationalismes et politique au Québec*, Montréal, Hurtubise, 1975, important pour la périodisation qu'il cherche à penser). Articles sur le même sujet: 20 titres anglais, 38 titres français. Soumis à la formule berkeleyenne du *esse est percipi*, notre destin serait-il d'être, dans une langue, des articles qui s'entassent derrière des livres substantifs autres?

Entre la tristesse des lieux communs centenaires et la tristesse de l'âge adulte de la philosophie, un sentiment d'irréalité envahit la lecture des *Actes* de ce Colloque: *La Confédération canadienne: qu'en pensent les philosophes?* Irréalité d'une situation qui, en fait, est mise en place par l'Autre de la Confédération, c'est-à-dire sa *négarion possible*. Invitation donc à énoncer philosophiquement, depuis le bien-fondé de l'autodétermination jusqu'au spectre de l'hétéroséparation, sur une autre situation qui n'est pas. Comment discuter sur ce qui n'a pas encore de terme, ou n'est pas son propre terme? Irréalité des modes de communication où les arguments traduisent davantage (sans en faire la généalogie) l'histoire des préjugés, des croyances viables qui se résolvent à la fin par le préjugé moral, interne aux mondanités des colloques. Irréalité du discours philosophique qui n'inscrit nulle part son activité comme limitée, déterminée par son rapport à ce territoire politique. Peut-être que l'asepsie politique renvoie à cette asepsie de l'académisme philosophique que situe un *lucky welfare* nord-américain. Ainsi, nous comprenons qu'il n'y ait, sur les 400 pages, aucune analyse du nationalisme pancanadien dans le discours électoral, ou seulement 2 pages (courageuses, signées Brett) concernant la loi sur les mesures de guerre. Transparentes dans la vie politique, l'histoire des campagnes électorales ou l'histoire des états de guerre seraient-elles *impensables* en ce pays?

La philosophie doit *se savoir réflexion politique*, autant par la positivité de l'État-nation qu'elle postule que par les négations dicibles qu'elle doit y introduire. Elle doit savoir aussi que le réalisme vrai consiste à exposer, faire persévérer et augmenter le sens de la moindre différence.

Robert Hébert
Cegep Maisonneuve

Philosophiques

philosophiques

Livres reçus

Volume 8, numéro 1, avril 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203166ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203166ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1981). Livres reçus. *Philosophiques*, 8 (1), 218–218.

<https://doi.org/10.7202/203166ar>

LIVRES REÇUS

La Bioéthique. Québec, Presses de l'Université Laval, 1979, (Cahiers de Bioéthique, I), 190 p.

Le diagnostic prénatal. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1980, (Cahiers de Bioéthique, 2), 281 p.

Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience. Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau, Chantilly, 5-8 septembre 1978. J.-L. Leuba, J.R. Armogathe, J. Lacroix, J. Eon, B. Rousset, A. Kremer-Marietti, L. Gagnebin, P.-P. Clement, V. Goldschmidt, F. Gentile, B. Lechevalier, A. Ravier. Préface d'Henri-Gouhier.

Paris, Beauchesne, 1980, (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 29).

Grego Malantschuck, *The Controversial Kierkegaard.* Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1980, (The Kierkegaard Monograph Series, Edited by Alastair McKinnon) XIV-82 p.

M. Vadee, éditeur, *Science et dialectique chez Hegel et Marx.* Travaux du groupe de recherche sur Science et Dialectique, Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx de l'Université de Poitiers, Paris, Éditions du CNRS, 1980, 114 p.

C.A. Van Peursen, *Le corps — l'âme, — l'esprit.* Introduction à une anthropologie-philosophie. Traduit du néerlandais par Marie Claes. La Haye, Martinus Nijhoff Publishers, 1979, Broché, 174 p.