



LE LOCCOS

VOLUME 10
MAI 2015

LE JOURNAL DES ÉTUDIANTS EN PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

N'hésitez pas à nous envoyer vos textes philosophiques, commentaires et suggestions à l'adresse suivante :
LELOGOS@HOTMAIL.COM

DIRECTION DE CETTE ÉDITION :

Félix Milette

MEMBRES DU COMITÉ LOGOS

(SÉLECTION ET CORRECTION) :

Mike Bellemare
Jean-François Houle
Samuel Lizotte
Félix Milette
Jimmy Thibodeau
Jean-François Veilleux

COLLABORATEURS:

Nathanaël Gilbert
Jean-François Houle
Lucas Hubert
Samuel Lizotte
Caroline Motais
Jimmy Thibodeau
Camille Trudel
Jean-François Veilleux

MONTAGE DE LA COUVERTURE :

Thalie Blanchard

Pour lire les numéros antérieurs,
voir sur le site www.uqtr.ca/philo dans
l'onglet Vie étudiante/Notre journal

TABLE DES MATIÈRES

Lucas Hubert — Parménide selon ses successeurs	P.4
Samuel Lizotte — Trois réflexions sur les écrits de Hobbes	P.8
Jean-François Veilleux — Henry David Thoreau, écrivain ou philosophe ?	P.12
Jimmy Thibodeau — La réfutation de l'indéterminisme	P.20
Nathanaël Gilbert — L'influence de Schopenhauer sur Wittgenstein	P.30
Jean-François Houle — Art et misère. Albert Camus et la fonction morale de l'art	P.36
Caroline Motais et Camille Trudel — Les amérindiens et le régime Britannique (1760-1867)	P.42

PARMÉNIDE SELON SES SUCCESSEURS

LUCAS HUBERT

Dans son oeuvre complète, qui consiste maintenant en dix-neuf fragments d'un poème intitulé *Sur la nature*, Parménide ouvre la voie à un nouveau tournant de la philosophie grecque. Il affirme qu'il existe deux voies possibles à la connaissance, celle de l'opinion ainsi que celle de la vérité. Posant les fondations de ce qui sera une lutte entre empiristes et rationalistes.

Il se débarrasse, lui le premier, de tout mysticisme et pose une doctrine d'une froide logique à propos de l'Être et du Non-Être. L'Être est, et le Non-Être n'est pas. Si l'Être est, il ne peut changer, car cela impliquerait une intervention du Non-Être. S'il ne peut changer, le mouvement et le devenir deviennent impossibles. L'Être est immobile. L'Être est aussi égal à lui-même, ce qui lui confère la forme sphérique. Parménide aurait théorisé que la terre était ronde, à l'image de l'Être. Il aurait aussi affirmé que l'étoile du soir était la même que l'étoile du matin.¹

Parménide était le maître de l'école éléatique vers le cinquième siècle avant notre ère. Son poème inspira ses contemporains. Sa philosophie, à l'antiquité, inspira celle des atomistes et celle de Platon qui fera de Parménide l'esprit critique de sa théorie. À l'époque contemporaine, Nietzsche en fera une analyse philologique brillante parsemée de montées lyriques. Puis, Bertrand Russell expliquera par la voie de la logique et du langage, où Parménide s'était trompé et comment il aurait pu se rattraper. Mais avant tout, il faut voir ce que les suivants de Parménide ont fait de sa doctrine.

L'ÉCOLE D'ÉLÉE

Certains croient que Xénophane est un précurseur de ce qu'on appellera en philosophie l'école éléatique. Une chose est certaine, Parménide en est la figure de proue. Et la philosophie de ce dernier a continué d'évoluer longtemps après lui. Zénon, un éléatique, suivant de Parménide, a écrit un texte du vivant de celui-ci dans lequel il approfondissait la thèse de l'unité de Parménide en soutenant que la pluralité est impossible, car «*si les choses sont pluralité, elles doivent être à la fois grandes et petites, petites au point de ne pas avoir de grandeur du tout, et grandes au point d'être infinies*»². Il aurait été spécialisé dans les mathématiques et aurait poussé l'école d'Élée dans la

voie de la dialectique selon le *Parménide* de Platon. Diogène Laërce dit qu'Aristote aurait nommé Zénon le fondateur de la dialectique³.

C'est pour démontrer l'impossibilité du mouvement que Zénon énoncera sa célèbre histoire d'Achille contre la tortue. Dans l'histoire, le rapide Achille défie la lente tortue à la course et il lui laisse une longueur d'avance. Zénon prétend que «le plus lent à la course ne sera jamais rattrapé par le plus rapide; car celui qui poursuit doit toujours commencer par atteindre le point d'où est parti le fuyard, de sorte que le plus lent a toujours quelque avance»⁴.

Puis vint Mélissos de Samos. Mélissos changea quelque peu la théorie de l'Être. Alors que pour Parménide, l'Être devait être égal à lui-même, c'est-à-dire sphérique et par conséquent fini, Mélissos le dit plutôt infini. Et comme l'Être n'a ni fin ni commencement, il est donc aussi éternel.

LES ATOMISTES

Chez les atomistes, dont le plus connu est sans aucun doute Démocrite, la philosophie de Parménide se fait aussi sentir. Parménide démontre que le mouvement est impossible alors que nous voyons bien que le mouvement est une réalité. Démocrite veut à la fois démontrer l'Être unique immobile et la pluralité changeante.

Pour ce faire, il invente le concept d'atome. L'Être de Parménide serait un immense atome divisible en une multitude d'atomes baignant dans le vide. Selon Aristote, Leucippe «*concédaux monistes qu'il ne pouvait y avoir de mouvement sans vide*»⁵. L'atome lui-même est immobile, mais il se déplace dans le vide, il rencontre dans un mouvement mécanique d'autres atomes et ces atomes, en tourbillonnant, finissent par former les choses.

1 Diogène LAËRCE. Vie des Philosophes, IX, 23, 21, cité dans: Émile BRÉHIER, Histoire de la philosophie, livre I, format PDF, 1928, page 50.

2 Fragment de ZÉNON dans: Jean VOILQUIN. «École d'Élée, Zénon d'Élée» dans Penseurs Grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos, Paris, GF-Flammarion, 1964, page 104.

3 Diogène LAËRCE. Vie des Philosophes, VIII, 57, cité dans: Émile BRÉHIER. Histoire de la philosophie, op. cit., page 52.

4 ARISTOTE cité dans: Norman BAILLARGEON. L'Arche de Socrate, petit bestiaire philosophique, Bruxelles, Édition Aden, 2012, page 226.

5 ARISTOTE cité dans: Bertrand RUSSELL. «Les atomistes» dans Histoire de la philosophie occidentale, livre I, Paris, Les Belles Lettres, 2011, page 98.



Démocrite suit aussi Parménide pour ce qui a trait à la connaissance. Il nomme les connaissances rationnelles «légitime» et les autres, des connaissances «obscurées du sens».

LE PARMÉNIDE DE PLATON

Parménide a indéniablement eu un impact très important sur la philosophie de Platon. Bertrand Russell dit à ce propos que «Platon a sans cesse recours aux phrases et aux arguments de Parménide, mais on y retrouve, cependant, au sujet de la réalité, un ton religieux qui rappelle Pythagore plutôt que Parménide (...)»⁶. La notion du chemin de la vérité, qui rejette le sensible comme voie de la connaissance afin de se tourner vers la rationalité pure est très certainement à la base même du monde des idées de la philosophie tardive de Platon. L'allégorie de la caverne de Platon ne fait d'une certaine façon que replacer le chemin de la vérité et le chemin de l'opinion à l'extérieur et à l'intérieur de la caverne d'une façon un peu plus nuancée.

Le poème de Parménide dit explicitement : «Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer; car le pensé et l'être sont une même chose.»⁷ La signification de ce passage est la suivante, selon Burnet : «Il ne peut y avoir aucune pensée correspondant à un nom qui ne soit pas le nom de quelque chose de réel.»⁸ Ainsi, la vérité d'une chose à laquelle nous pensons existe nécessairement, mais la pluralité des choses du monde sensible nous en montre plusieurs exemples. La vérité sur cette idée⁹ doit donc se retrouver dans un monde intelligible plutôt que dans notre monde. La différence principale entre la métaphysique de Parménide et celle de Platon se trouve ici selon Bertrand Russell : pour Parménide, «il n'y a que l'Un; pour Platon, il y a beaucoup d'idées.»¹⁰

C'est du moins la solution que Platon fait proposer par Socrate, dans son *Parménide*. Écrit dans lequel un très jeune Socrate rencontre un vieux Parménide accompagné de son élève Zénon. Celui-ci est montré comme le fondateur de la dialectique. Le livre montre bien l'interprétation du philosophe faite par Platon. Socrate commence la discussion avec Zénon, lui reprochant d'avoir en quelque sorte, calqué son oeuvre sur celle de

son maître. En effet, alors que Parménide prouve que tout est un, Zénon, lui, prouve que la pluralité est impossible. Zénon rétorque que cela était bien volontaire et se voulait être un complément à l'oeuvre de Parménide. Si les détracteurs de celui-ci caricaturaient les conséquences de l'unité, il était tout aussi possible de leur montrer les conséquences contradictoires de la pluralité.

Socrate propose comme solution, au problème de la pluralité, celle des idées se trouvant dans un monde intelligible. Parménide joue le jeu de la dialectique et questionne Socrate sur ce monde des idées. Vient ensuite la question de savoir de quelle façon est-ce que les idées participent au monde sensible, ce qui amène des «difficultés (...) lorsqu'on établit des idées existant par elles-mêmes»¹¹. Parménide explique qu'une idée n'est dans un objet ni dans sa totalité, ni partiellement. L'idée ne participe même pas à l'objet de par sa ressemblance, car les idées ne peuvent avoir de relations qu'entre elles de la même façon que les choses sensibles ne peuvent avoir de relations qu'entre elles. Seul Dieu¹² peut avoir connaissance des idées, ce qui implique aussi que Dieu ne peut avoir connaissance du monde sensible. La première partie du livre se clôt sur Parménide qui conseille à Socrate de se pratiquer à la dialectique afin de s'approcher de la vérité et d'approfondir sa théorie sans trop se laisser dépasser par les élants de la jeunesse.

Platon fait donc poser par Parménide quelques-unes de ses théories fondamentales : les idées, le monde sensible et le monde intelligible, l'inaccessibilité au monde intelligible par le monde sensible et la dialectique comme voie d'accès à la connaissance que Platon pratiquera dans tous ses dialogues.

La seconde partie du *Parménide* de Platon s'évertue à lancer des hypothèses logiques à propos de l'Être. Parménide veut tester ses idées avec Socrate et le pousser dans les extrêmes du raisonnement pour en tirer le plus de conclusions possible. Il lui montre qu'il ne suffit pas de tirer les conséquences de nos hypothèses, mais qu'il faut aussi tirer les conséquences d'une hypothèse contraire afin de bien cerner un problème.

Selon Bréhier, Platon s'abandonne lui-même sa théorie des idées en la frottant à la logique de Parménide. Le *Parménide* réfuterait

¹¹ PLATON. *Parménide*, traduction de Victor Cousin, format PDF, 133a.

¹² «Dieu» dans la traduction de Cousin que j'utilise. Certains traducteurs et commentateurs traduisent plutôt par «l'Un».

⁶ Bertrand RUSSELL. «La théorie des idées», op. cit., page 158.

⁷ PARMÉNIDE. Sur la nature, fragments II et III, format PDF.

⁸ Cité dans: Bertrand RUSSELL. «Parménide», op. cit., page 76.

⁹ «Idée» dans la traduction de Cousin que j'utilise. Certains traducteurs et commentateurs traduisent plutôt par «forme».

¹⁰ Russell, Bertrand. «La théorie des idées», op. cit., page 169.

PARMÉNIDE SELON SES SUCCESSEURS

LUCAS HUBERT

à lui seul les thèses du *Phédon*. Pourquoi Platon aurait-il écrit un dialogue qui ébranle tant ses thèses alors? Parce que «*ce n'est point le dogme des idées, c'est cet élan méthodique qui fait le platonisme. C'est là la signification de l'ensemble du Parménide. Une fois ruinée la théorie des idées, Parménide engage le jeune Socrate à continuer à s'exercer dans la méthode des hypothèses*¹³.»

C'est aussi la raison pour laquelle, vers la fin du néoplatonisme, il était obligatoire de lire les oeuvres de Platon dans un certain ordre. La dernière oeuvre à lire était justement le *Parménide*, dont le but peut-être était de démontrer que la méthode importe plus que les conclusions.

CHEZ NIETZSCHE

Après Platon, Parménide n'est plus une référence en matière de philosophie. Aristote se réfère aux éléatiques, mais seulement pour les attaquer. Les Romains se sont, de leur côté, plutôt intéressés à Platon, Aristote, ainsi qu'aux différentes écoles : épicurienne et stoïcienne. À la modernité, on ne fait plus de philosophie à partir des bases parménidiennes, mais philologues et historiens de la philosophie font des analyses du philosophe. Nietzsche, dans son livre *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* offre une interprétation philologique intéressante de Parménide.

Nietzsche croit qu'il y eut deux époques dans la vie de Parménide. Il aurait commencé, ce qui était plus accepté en son temps, par donner aux choses des qualités positives et négatives. Nietzsche croit que cela lui viendrait d'Anaximandre, qu'il aurait connu. Il y aurait donc les qualités positives, par exemple : clair, igné, chaud, léger, fin, actif, masculin, et les qualités négatives qui ne sont que l'absence de qualités positives. Ce n'est donc pas une théorie des contraires comme celle d'Héraclite. Puis vient la doctrine de l'Être, qui serait positif, et du Non-Être qui serait négatif.

Quand il se serait d'abord confronté à la question du devenir, Parménide aurait développé une théorie afin de résoudre le problème : Aphrodite lie d'amour les deux contraires, l'Être et le Non-Être. Comme avec l'homme et la femme, l'union de ces contraires permet la naissance des choses. Mais aussitôt

¹³ Émile BRÉHIER, op. cit., page 93.

leurs désirs assouvis, la haine revient hanter l'Être et le Non-Être, leur séparation causant la mort des choses. C'est donc de l'union temporaire et cyclique de ces deux contraires que le devenir devient possible, que les choses changent.

Puis vient la seconde partie de la vie de Parménide. Cette partie nie totalement la première, mais l'attachement aurait poussé le philosophe, selon Nietzsche, à garder du moins en partie cette doctrine en lui attribuant la regrettable voie de l'opinion dans sa doctrine. La révélation aurait été pour Parménide quand il aurait réalisé que l'Être et le Non-Être ne peuvent pas se côtoyer, cela irait à l'encontre même de la base de la logique. L'on peut se demander s'il est vraiment possible qu'une «*chose qui n'est pas [puisse] être une qualité*»¹⁴. Cela reviendrait à dire que A = non A. Cette découverte pousse Parménide à condamner le devenir, car si l'Être et le Non-Être ne peuvent collaborer, l'Être ne peut surgir du Non-Être et le Non-Être ne peut survivre de l'Être, rien ne peut naître, rien ne peut mourir. Finalement, rien ne peut bouger, le mouvement est impossible. C'est en cela que réside la voie de la vérité pour Parménide, accepter la logique qui nous prouve que le mouvement est impossible, que nos sens nous trompe en nous laissant miroiter un devenir. C'est ainsi que naît l'ontologie. C'est ainsi que s'opère la première division corps/âme, empirisme/rationalisme. Il y a le chemin des sens, de l'opinion que Parménide en vient à mépriser, et le chemin de la logique, de la vérité, de la certitude. Nietzsche y va d'une déclaration enflammée :

«Accordez-moi une seule certitude, ô dieux, telle est la prière de Parménide; et qu'il y ait sur la mer de l'incertitude ne serait-ce qu'une planche assez large pour m'y reposer! Gardez tout ce qui est devenir, exubérance, bigarrure, floraison, illusion, séduction, vie, gardez tout cela pour vous et donnez-moi seulement cette unique pauvre et vaine certitude!»¹⁵

Nietzsche enchaîne sur la réfutation d'Aristote de la doctrine de Parménide. Aristote, nous dit-il, écrivait que l'existence ne fait pas partie de l'essence des choses. Les mots sont des symboles et non des vérités. Nous pouvons dire d'un arbre qu'il est un arbre, qu'il peut devenir quelque chose par rapport à lui-même dans le temps, et qu'il n'est pas quelque chose qu'il n'est pas. Être, Non-Être et devenir sont conciliables.

¹⁴ Friedrich NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, traduction de Michel Haar et Marc B. De Launay, Paris, Éditions Gallimard, 1975, page 46.

¹⁵ Ibid, page 49.



Parménide aurait donc, conclut Nietzsche, fait la même erreur que Kant ou Hegel en ayant la prétention de saisir l'absolu par la conscience.

CHEZ BERTAND RUSSELL

Pour Bertrand Russell, la philosophie de Parménide, comme celle de la plupart des philosophes en fait, est due à une mauvaise compréhension du langage. Si Parménide fut le premier dans le monde à faire de la philosophie du langage (sans en être pleinement conscient), il le fit maladroitement.

La première erreur de Parménide, pour Russell, est d'imaginer qu'un mot réfère toujours à la même chose. Il donne comme exemple George Washington : Si nous pouvons nous référer à Washington aujourd'hui comme à l'époque du vivant de celui-ci, c'est que nous nous référons à la même chose avec les mots «George Washington». Si le nom réfère toujours à quelque chose, Washington doit donc toujours exister d'une manière ou d'une autre et n'a même probablement pas du changer étant donné que l'on se réfère exactement à la même personne.

Et c'est la seconde erreur de Parménide, de s'imaginer qu'une idée, un mot, doit absolument avoir un référent extérieur. Le philosophe vivant bien avant que le concept même de subjectivité soit même effleuré implicitement par les sophistes. C'est le concept de fiction qu'il manque d'une certaine façon à Parménide. Russell prend comme exemple les licornes. Nous pouvons poser un énoncé vrai sur les licornes du genre «les licornes ressemblent à des chevaux avec une corne sur la tête», sans pour autant que cet énoncé, même vrai, n'ait de référent direct dans la réalité. Pour que l'énoncé ait une valeur de réalité, il faudrait plutôt dire : «Dans les mythes, les licornes ressemblent à des chevaux avec une corne sur la tête». La nuance qui échapperait à Parménide serait donc la suivante : «*dans la plupart des cas, nous ne parlons pas des mots, mais de ce que les mots signifient*¹⁶».

Russell affirme que la prémisse même du discours de Parménide, la constance de la signification des mots, est fautive. «Washington», plutôt que de référer à la même chose pour tout le monde, aurait plutôt une référence unique pour chaque personne. Par exemple, seul Washington pouvait parler de Was-

¹⁶ Bertrand RUSSELL. «Parménide», op. cit., page 78.

hington en pensant à la première personne; seuls certains Américains du 18^e siècle parlaient de Washington en se référant à un être vivant avec encore un avenir possible, et ainsi de suite.

Si le changement constant de la signification des mots échappe à beaucoup de gens, c'est qu'il est rare que le sens d'un mot ne change radicalement d'une personne ou d'une époque à l'autre.

Parménide, donc, affirmerait que le fait que nous nous référons à un événement passé dans le présent prouve que l'événement n'est pas passé mais est constant, alors que Russell répond que nous ne faisons que nous référer à un événement du passé selon les connaissances imparfaites que nous avons au présent.

Finalement, le grand mérite de Russell dans son analyse de Parménide, est de permettre à un hypothétique Parménide moderne de répondre à sa réfutation comme suit : «*Comment savez-vous [...] que votre raisonnement sur George Washington se rapporte au passé? D'après votre explication, l'allusion directe porte sur les choses actuellement présentes; vos souvenirs, par exemple, arrivent maintenant et non pas au moment que vous croyez vous rappeler. Si la mémoire doit être acceptée comme une source de connaissance, le passé doit être présent à l'esprit maintenant et doit donc, en un certain sens, exister encore*¹⁷».

BIBLIOGRAPHIE

- BAILLARGEON, Norman. L'Arche de Socrate. Petit bestiaire philosophique, Bruxelles, Aden, 2012, 226 pages.
- BRÉHIER, Émile. Histoire de la philosophie, livre I, Format PDF, 1928, 601 pages.
- NIETZSCHE, Friedrich. La philosophie à l'époque tragique des Grecs, Paris, Gallimard, traduction de Michel Haar et Marc B. De Launay, 1975, 243 pages.
- PARMÉNIDE. Sur la nature, format PDF.
- PLATON. Parménide, traduction de Victor Cousin, format PDF, 61 pages.
- RUSSELL, Bertrand. «Parménide», dans Histoire de la philosophie occidentale, livre I, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 562 pages.
- VOILQUIN, Jean. Penseurs Grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos, Paris, GF-Flammation, 1964, 247 pages.

¹⁷ Ibid, page 79.

TROIS RÉFLEXIONS SUR LES ÉCRITS DE HOBBS

SAMUEL LIZOTTE

Le célèbre philosophe anglais du XVII^e siècle Thomas Hobbes est souvent considéré aujourd'hui comme un auteur aux théories controversées et dépassées. Sa théorie politique menant à une valorisation des monarchies et autres formes d'autoritarisme ainsi que son anthropologie reposant sur l'idée célèbre que «l'homme est un loup pour l'homme» ont fait de lui l'un des adversaires principaux des théories humanistes et plus optimistes des siècles suivants. Cependant, le corpus philosophique hobbesien, qui est énorme, ne se limite aucunement à la politique et à l'anthropologie. Dans les pages qui suivent, je compte proposer quelques réflexions touchant des sujets généralement laissés de côté par les nombreux auteurs ayant travaillé et travaillant encore sur l'héritage hobbesien. La première réflexion concerne la place du rire dans la théorie des passions de Hobbes; la seconde s'intéresse au pouvoir, coercitif ou non, de la loi envers les enfants; et la dernière s'attarde à la nature des esprits.

LE RIRE N'EST-IL RÉELLEMENT QU'UN SIGNE DE GLORIFICATION SOUDAINE?

Dans le sixième chapitre de la première partie du *Léviathan*¹, et du septième au neuvième chapitres de la première partie de *The Elements of Law*², Hobbes présente ce que l'on pourrait appeler sa «théorie des passions», en distinguant d'abord deux mouvements principaux chez les animaux, soit le mouvement «vital», involontaire, à l'origine des fonctions du corps comme la circulation sanguine, ainsi que le mouvement «animal», à l'origine des mouvements volontaires comme la parole, nécessitant l'aide de l'imagination. Les passions sont pour Hobbes des mouvements involontaires d'appétit ou d'aversion envers des objets extérieurs à partir de petits mouvements invisibles appelés «efforts» [*endeavours*], eux-mêmes provoqués par les vestiges des sensations dans l'imagination. Ce qu'il faut retenir de cette théorie est principalement que la volonté n'est que le dernier appétit ou aversion menant à l'acte ou à l'omission, que rien n'est bon ou mauvais *en soi*, mais plutôt jugé subjectivement désirable ou nuisible au gré des passions et que la vie humaine est une course pour satisfaire ses passions, si bien qu'arrêter de désirer, pour Hobbes, c'est mourir.

1 HOBBS, Thomas. 6. Des origines internes des mouvements volontaires, communément appelés PASSIONS; et des paroles qui les expriment, dans *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 123-140.

2 Id., *The Elements of Law, Part I, Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 43-60.

Dans les deux ouvrages, Hobbes aborde, entre autres, le cas du «rire». Les définitions qu'il en donne sont les suivantes. D'une part, dans *The Elements of Law*, il décrit le rire comme étant le signe visible d'une passion sans nom représentant une joie, tournée vers un objet difficile à déterminer, mais nouveau et inattendu, puisque l'on rit autant de malheurs que de bonheurs. Le rire serait en fait une «gloire soudaine» ressentie face à la découverte d'une qualité cachée en soi, que ce soit devant la constatation d'une infirmité d'autrui, au souvenir d'une faute personnelle du passé, face à des absurdités relevées par l'esprit (blagues ou jeux de mots) ou encore devant des infirmités abstraites possédées par plusieurs permettant à tous d'en rire, car selon Hobbes, on ne rit jamais lorsque l'on est la cible du rire des autres³. D'autre part, dans le *Léviathan*, Hobbes décrit le rire comme étant les grimaces provoquées par la passion nommée «gloire soudaine», causée par une action soudaine procurant du plaisir ou par la hausse d'estime personnelle devant la perception d'une difformité d'autrui. On ritait des autres lorsque l'on se sait faible, mais qu'on ne veut pas se déjuger soi-même, ce qui est une faiblesse de l'esprit, puisque l'on devrait plutôt ne se comparer qu'aux plus habiles⁴.

Je trouve que la définition de Hobbes, principalement dans les *Elements*, ressemble plus souvent à ce que l'on pourrait appeler de la «moquerie» que du «rire». Même s'il reconnaît que l'on rit parfois d'une erreur passée (mais seulement si elle ne nous apporte pas de déshonneur actuel) ou d'absurdités du langage, il semble assumer que même ces occurrences ne sont que d'autres occasions de se glorifier soi-même, soit en se reconnaissant meilleur qu'avant et donc en se moquant de notre «moi passé», mais pas de notre «moi actuel» ou en glorifiant son propre esprit devant la découverte de cette absurdité. Mais n'y a-t-il pas des occasions où nous rions de bonne foi, sans chercher à nous glorifier nous-mêmes? Hobbes laisse entendre cette possibilité dans le *Léviathan*, mais même alors, il ne s'attarde que très peu sur le rire «non moqueur».

Qu'en est-il, par exemple, des moments où un ami éclate de rire en pointant notre nez plein de mousse de lait, bientôt suivi par nous-mêmes? Quelle gloire en tire-t-on alors? Avons-nous à ce moment conscience d'une faiblesse d'un autre nous permettant de nous glorifier? Il semble que non. Est-ce une erreur du passé qui ne nous affecte plus actuellement? Il semble en-

3 Ibid., pp. 54-55.

4 Op. Cit., *Léviathan*, pp. 133-134.



core que non, puisque nous sommes ridiculisés en ce moment même. Il semblerait alors possible que nous ayons aussi la capacité de rire ou de nous moquer de nos propres infirmités actuelles, contrairement à ce qu'affirme Hobbes dans les *Elements*. Mais qu'en est-il encore du rire «authentique» ou «non moqueur», de l'«[...] action soudaine qui procure du plaisir à ceux qui la font⁵ [...]», comme il le mentionne dans le *Léviathan*, mais sans en donner d'exemples? Une mère qui éclate de rire en cajolant son nouveau-né après l'accouchement: ne serait-ce pas un exemple de ce rire authentique sans aucune trace de moquerie envers soi-même ou autrui?

De plus, s'il existe des exemples de rires qui sont provoqués par autre chose qu'une gloire soudaine et une moquerie face à la perception d'un défaut d'autrui ou d'un défaut personnel passé ou présent, il faudrait préciser la définition de Hobbes concernant le rire. Pourrait-il être un signe associé simplement à toute forme de joie inattendue? Lorsque nous rions, par exemple, en apprenant une bonne nouvelle inattendue, est-ce seulement parce que nous nous glorifions de notre chance, ou est-ce un moyen involontaire d'extérioriser notre joie? Ou alors le rire ne peut-il pas être un moyen de socialisation, comme lorsque nous sommes emportés par un fou rire général sans connaître la cause du rire initial? Comment expliquer le rire contagieux dans l'exemple antérieur du nez plein de mousse de lait? Je n'ai pas la prétention de résoudre cette question ici, mais si la définition du rire de Hobbes s'intègre bien dans son monde de compétition et de désir de supériorité, elle semble cependant, si mes observations sont pertinentes, être contredite ou du moins nuancée par l'expérience.

LES ENFANTS PEUVENT-ILS COMMETTRE DES CRIMES?

Dans le vingt-sixième chapitre de la deuxième partie du *Léviathan*, intitulé *Des lois civiles*⁶, Hobbes présente et définit les lois civiles ainsi que leur origine et leurs limites. Ce qu'il faut principalement retenir de ce chapitre est que les lois civiles sont des lois arbitraires et humaines fondées sur la raison du souverain, qu'elles sont une nécessaire limitation du droit de nature afin d'obtenir et de préserver la paix impossible à l'état de nature et qu'elles établissent ou concrétisent ce que sera le juste et l'injuste et le bien et le mal dans l'État en imposant l'obéissance des citoyens raisonnables («doués de raison»)

⁵ Ibid., p. 133.

⁶ Ibid., 26. Des lois civiles, pp. 405-437.

grâce à la puissance contraignante du souverain.

Hobbes, lorsqu'il décrit les limites des lois civiles et de leurs applications, en vient à la conclusion que les lois, étant des manifestations de la volonté souveraine, doivent être accessibles à l'oral ou par écrit pour être contraignantes et il en dérive une autre conclusion, selon moi très intéressante, comme quoi «[l]e commandement de l'État est la loi uniquement pour ceux qui ont les moyens d'en prendre connaissance. Aucune loi ne règne au-dessus de ceux qui sont nés idiots, des enfants et des fous, non plus qu'au-dessus des bêtes brutes⁷ [...]». Les fous, les enfants et les bêtes ne sont pas contraints par les lois civiles parce qu'ils ne peuvent distinguer le juste de l'injuste et qu'ils n'ont pas la capacité de faire des conventions et de comprendre les conséquences qui en découlent ou d'autoriser les actions du souverain. Ce passage me paraît très juste et il semble que ce soit une distinction efficace de ce à quoi l'on réfère généralement comme la «minorité» ou la «majorité» d'une personne, les lois étant différentes pour les deux états. Mais si aujourd'hui les lois sont différentes ou, du moins, s'appliquent différemment pour les personnes mineures et pour les majeures, qu'en est-il vraiment chez Hobbes?

Ce dernier affirme que même lorsqu'une personne ne connaît pas les lois civiles particulières d'un État, elle doit tout de même se conformer à la loi de nature qui veut que l'on ne fasse pas aux autres ce que l'on ne voudrait pas qu'ils nous fassent, car la raison suffit pour découvrir les lois de nature, ce qui prive les humains raisonnables de l'excuse de l'ignorance en ce qui concerne ces dernières⁸. Cependant, il précise bien, comme on l'a vu dans la citation précédente, que les «mineurs», les enfants, les fous et les bêtes, ne sont soumis à *aucune* loi. Même les lois de nature, si elles sont établies comme lois civiles par le souverain, ne contraignent pas les mineurs, car ils n'ont pas la raison suffisante. Or, si, dans nos sociétés contemporaines, le cas des fous et des bêtes semble être le même que chez Hobbes, soit qu'ils ne sont pas punissables par la loi⁹, les enfants, par contre, semblent aujourd'hui soumis à des lois, bien que celles-ci soient adoucies et différentes de celles contraignant les personnes majeures. Mais dans ce cas, quel est le statut des enfants par rapport à la loi pour Hobbes?

⁷ Ibid., p. 413.

⁸ Ibid., p. 414.

⁹ Bien que les fous et les bêtes faisant des «crimes» soient généralement contraints d'une certaine façon ou d'une autre, physiquement ou alors dans un lieu, jusqu'à ce que des psychiatres jugent lesdits fous dignes de retourner en société ou jusqu'à ce que lesdites bêtes soient exécutées lorsque jugées trop dangereuses.

TROIS RÉFLEXIONS SUR LES ÉCRITS DE HOBBS

SAMUEL LIZOTTE

Aujourd'hui, d'une part, un enfant de 5 ans qui brise la fenêtre d'un établissement en y lançant une pierre sera tenu pour responsable de l'acte, mais il ne sera pas directement puni par la loi et ce seront très certainement ses parents ou tuteurs qui devront défrayer les coûts pour le remplacement de la fenêtre. Au contraire, un enfant de 15 ans qui fait la même chose sera poursuivi en justice et devra comparaître lui-même en cour et il devra certainement rembourser lui-même les frais occasionnés par son vandalisme. D'autre part, un enfant de 5 ans qui tue un autre sera certainement puni par ses tuteurs, mais le sera-t-il par la justice? Probablement pas. Il devra sûrement consulter un psychologue pour une bonne partie de sa vie, mais il ne court aucun risque d'être puni par la loi criminelle. Au contraire, un enfant de 15 ans, lui, sera puni beaucoup plus sévèrement et s'il a très peu de chances d'aller en prison, il sera très certainement envoyé dans un centre de réadaptation pour la jeunesse, qui a pratiquement tous les attributs d'une prison, sauf le nom. On voit donc que même chez les mineurs, nos sociétés reconnaissent différents paliers de «minorité» et que certains sont soumis à la loi civile et criminelle, bien que leurs peines soient généralement réduites.

Chez Hobbes, cependant, il semble qu'il n'y ait pas cette distinction entre les mineurs. Comment faut-il alors interpréter sa position? Les enfants ne peuvent-ils donc pas faire quoi que ce soit de bien ou de mal? De juste ou d'injuste? S'il est clair que pour Hobbes l'enfant n'a pas une raison suffisante pour *distinguer* le bien et le mal, doit-on en conclure que rien de ce qu'il *fait* n'est bien ou mal? Il semblerait que non, car si l'enfant est dans un État et que ce dernier a établi qu'il est mal de briser la propriété d'autrui, il semble que Hobbes en conclurait que l'enfant a fait un crime selon la loi, mais qu'il en est *excusé*¹⁰, car il n'avait pas une raison suffisante pour reconnaître son acte comme étant un crime. Mais dans ce cas, que veut-il dire lorsqu'il affirme qu'«aucune loi ne règne au-dessus» des mineurs¹¹? Car si aucune loi ne contraint les enfants, les fous et les animaux et qu'un crime consiste à «commettre (par des actes ou des mots) ce que la loi interdit, ou à omettre ce qu'elle a commandé¹²», cela signifie que les mineurs ne peuvent commettre aucun crime, car ils ne peuvent contrevenir à aucune loi. Or, Hobbes ajoute plus loin qu'une peine ou une punition est un mal infligé par l'État lorsque quelqu'un contrevient à la loi (donc, qu'il commet un crime) et que le but de cette peine

est de disposer le contrevenant, dans ses décisions futures, à l'avenir à l'obéissance de la loi transgressée¹³. Mais alors, cela voudrait-il dire en plus que non seulement les enfants ne peuvent commettre aucun crime, puisqu'ils ne sont soumis à aucune loi, mais qu'ils ne peuvent pas non plus être punis, car la punition vient en réponse à un crime?

Ces dernières conclusions semblent aberrantes et il est très douteux que Hobbes ait défendu quelque'une d'entre elles, mais il semble néanmoins que ces conclusions soient possibles, du moins logiquement parlant. Il serait très intéressant de parcourir plus en profondeur l'œuvre de Hobbes afin de découvrir ses positions sur la discipline, les punitions et les pouvoirs contraignants des États et des tuteurs sur les enfants et les mineurs en général, car les passages précédents semblent laisser planer des doutes à ce sujet. En effet, Hobbes ne semble certainement pas être un penseur du laisser-faire et le reste de son système le présente comme un défenseur de la discipline et de la peine, nécessaires au bon fonctionnement de l'État et donc, de la paix civile.

LA CORPORÉITÉ DES ESPRITS CONDUIT-ELLE À UN EFFONDREMENT DU MÉCANISME HOBBSIEN?

Dans le chapitre onze de *Human Nature*¹⁴, intitulé *What Imaginations and Passions Men Have, at the Names of Things Supernatural*, Hobbes se pose la question suivante: puisque l'on donne des noms aux choses naturelles comme aux choses surnaturelles et que l'on ne peut nommer que ce que l'on conçoit, que connaît-on de Dieu et des esprits? Au terme du chapitre, on peut retenir que Hobbes considère que l'on ne connaît aucune des caractéristiques de Dieu, mais seulement qu'il existe, car il représente la cause première à laquelle une raison naturelle doit arriver dans ses réflexions. En effet, les attributs que l'on confère à Dieu comme l'éternité, l'incompréhensibilité ou l'omnipotence ne sont que différentes façons de révéler sa puissance en reconnaissant nos limites, car l'esprit humain, fini, ne peut avoir une réelle conception ou représentation de ces concepts infinis. Hobbes conclut d'ailleurs d'une façon semblable pour ce qui est des esprits, anges et démons, mais avec quelques différences notables, qui seront le sujet de la présente réflexion.

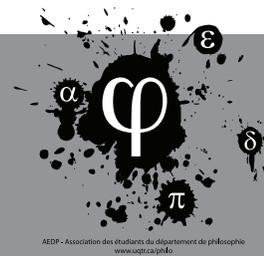
10 Ibid., pp. 450-451.

11 Ibid., p. 413.

12 Ibid., p. 439.

13 Ibid., p. 463.

14 Op. Cit., 11. What Imaginations and Passions Men Have, at the Names of Things Supernatural, dans *The Elements of Law Natural and Politic*, pp. 64-70.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca.gh.ka

D'abord, il est certain que pour Hobbes, l'idée d'un esprit «incorporel» représente une contradiction, car cela impliquerait l'existence d'une substance sans dimension, alors que pour lui, toutes les substances sont des corps et que tout corps a une dimension. C'est pourquoi Hobbes considère plutôt un esprit comme un «[...] *body natural, but of such subtilty that it worketh not on the senses; but that filleth up the place which the image of a visible body might fill up*¹⁵». Aussi, de la même façon que l'on ne peut pas connaître Dieu parce que l'on ne peut concevoir son infinité, on ne peut connaître naturellement les attributs des esprits, car toute connaissance provient des sens et que les esprits, tels que définis par Hobbes, n'agissent pas sur les sens. Cependant, il existe un autre moyen vers la connaissance et il s'agit de la révélation surnaturelle, mais Hobbes ne peut faire reposer la connaissance des esprits sur la révélation puisqu'elle est toujours individuelle ou du moins réservée à un petit groupe d'élus et que l'on ne peut obtenir ce type de connaissance que si Dieu la confère¹⁶. On ne peut donc qu'avoir foi en la révélation que les prophètes qui ont écrit la Bible disaient avoir eue. On ne peut que croire aux esprits, mais on ne pourra jamais les connaître, sinon par révélation divine.

Or, il y a un passage qui pose problème dans cette conception des esprits. Hobbes affirme que s'il ne peut pas connaître les attributs des esprits, il croit, en tant que chrétien ou il «[...] *acknowledge that there be angels good and evil; and that they are spirits, and that the soul of man is a spirit; and that these spirits are immortal*¹⁷». Cependant, comme on l'a aussi vu précédemment, Hobbes affirme que les esprits sont des corps doués de dimension, bien qu'invisibles et il ajoute plus loin que la Bible mentionne aussi qu'un esprit «*abideth*» [demeure] ou «*dwelleth*» [habite] parfois dans les humains. Ceci devrait, selon Hobbes, confirmer que la Bible, seule source d'information (pour ne pas dire de «connaissance») concernant les esprits, s'accorde avec son idée que les esprits sont des corps¹⁸. Mais, sachant que deux corps, selon les dires mêmes de Hobbes, ne peuvent remplir le même espace¹⁹, comment l'âme de l'homme, qui est un esprit et qui est donc un corps, peut-elle «habiter» son corps?

15 Ibid., §4, p. 65.

16 Ibid., §8, p. 68.

17 Ibid., §5, p. 66.

18 Ibid.

19 Id., De Corpore. VIII. Of Body and Accident, dans *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Londres, John Bohn, 1839, §8, p. 108.

Comment, en effet, Hobbes peut-il reconnaître que l'âme est un esprit à part entière tout en affirmant que l'homme a une âme et que toute âme est corps? De la même façon, puisque Hobbes reconnaît que l'univers n'est composé que de corps et que ce qui n'est pas dans l'univers n'est rien et ne se trouve nulle part²⁰, Hobbes doit concevoir Dieu comme un corps aussi et non pas comme incorporel. Mais cela mène à la même contradiction dans le matérialisme de Hobbes: où se trouve Dieu dans l'univers, s'il est un corps? Il semble que les deux seules réponses possibles à cette question soient les suivantes: ou bien il y a contradiction dans le mécanisme de Hobbes; ou bien ce dernier considère que Dieu est hors de l'univers. Mais même dans ce dernier cas, Dieu ne serait rien, ce qui est encore plus problématique que la première option, sauf dans un seul cas: si l'on croit, comme plusieurs penseurs depuis Hobbes, que ce dernier était athée. Dans ce cas, si l'on considère que Hobbes croyait que Dieu n'était qu'un concept, on peut rejeter la contradiction comme étant seulement apparente, puisque Dieu ne serait pas un esprit, mais seulement une invention humaine. Or, il resterait des difficultés. Comment alors justifier l'existence des esprits, si Dieu n'est qu'une idée? Comment expliquer la création du monde et la causalité si le premier principe n'est pas Dieu? Comment justifier l'éternité des lois de nature? Toutes ces difficultés me laissent donc croire que de considérer Hobbes comme étant athée porte un plus grand préjudice à son système philosophique que la constatation de contradictions, réelles ou apparentes, dans ce dernier.

BIBLIOGRAPHIE

- HOBBS, Thomas. *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, 1027 pages.
- HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 284 pages.
- HOBBS, Thomas. *De Corpore*, dans *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Londres, John Bohn, 1839.

20 Op. Cit., 46. Des Ténèbres produites par la vaine philosophie et les traditions fabuleuses, dans *Léviathan*. Paris, Gallimard, 2000, p. 917.

HENRY DAVID THOREAU, ÉCRIVAIN OU PHILOSOPHE ?

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

Au 19^e siècle, nombreux sont les écrivains nés aux États-Unis qui ont su marquer durablement la littérature nationale américaine, quoique celle-ci fût assez tardive: James Fenimore Cooper avec *Le dernier des Mobicans* (1826), Edgard Allan Poe avec *Les aventures d'Arthur Gordon Pym* (1838), Herman Melville avec son *Moby Dick* (1851), Harriet Beecher Stowe avec *La Case de l'oncle Tom* (1852). Mais très peu d'écrivains américains peuvent alors mériter le titre de « philosophe ». Dans ce court essai, nous procéderons en trois temps afin de démontrer en quoi l'œuvre de Thoreau peut s'inscrire durablement dans le corpus philosophico-politique. Tout d'abord, une chronologie des événements biographiques de Thoreau mettra en lumière ses écrits, ses exploits et ses rêves. Nous avons privilégié le respect du sens irréversible de la trame temporelle pour mieux inscrire cet auteur dans son époque et les bouleversements sociaux et politiques qui l'accompagnent. Ensuite, nous allons survoler en bref la réception de son œuvre et ses nombreux héritiers. Puis, une courte réflexion sur l'aspect philosophique de ses valeurs sera entreprise afin de mieux saisir la nature de ses idées et l'essence de son discours.

1- CHRONOLOGIE D'UN POÈTE AVENTURIER!

Né sous le nom de David Henry Thoreau à Concord (Massachusetts) le 12 juillet 1817, il est aussitôt marqué par le paupérisme de son milieu malgré ses origines: petit-fils d'un corsaire normand¹. Son père, John Thoreau (1787-1859), avait épousé Cynthia Dunbar (1787-1872), fille du colonel Elisha Jones, riche propriétaire et possesseur d'esclaves, dont les quatorze fils se battirent du côté des Anglais pendant la Révolution.² Selon Pierre Goian, Thoreau serait aussi l'héritier « d'une ascendance à la fois française et écossaise, dans une famille qui unissait la tradition puritaine à celle des Quakers. Très tôt il montra son indépendance et il resta toute sa vie un individualiste acharné. »³ Rappelons que dès la fin du 17^e siècle, les Quakers s'opposent activement à l'esclavage et fondent en 1775 la première société abolitionniste des États-Unis. En 1790, ils présentent d'ailleurs au Congrès américain une première pétition pour l'émancipation des Noirs.⁴

1 Henry David THOREAU. « Je vivais seul, dans les bois ». Paris, Éditions Gallimard, 1922, 2012, page 7.

2 Henry David THOREAU. Résister; à la tentation du laisser-faire, au réformisme, à l'esprit commercial des temps modernes, 2011, p.89. Chronologie d'après Laurence Vernet, revue Europe, juillet-août 1967.

3 Pierre GIOAN dir. Histoire générale des littératures, 1848-1945 – Tome V. Paris, 1961, p. 110.

4 Cependant, il faut attendre 1808 pour voir une réelle interdiction d'importer des esclaves aux États-Unis. Henry David THOREAU. La désobéissance civile. Chronologie de Sylvie Chaput, 1994, p.95.

Dès 1818, la famille Thoreau traverse quelques années de difficultés financières puis s'installe à Chelmsford, au Massachusetts, où le père transfère son commerce (une épicerie).⁵ Au même moment, l'Illinois est admis dans l'Union qui compte maintenant onze États esclavagistes et onze États libres. En 1820, l'admission prochaine du Missouri dans l'Union menace d'installer à la Chambre des représentants une majorité esclavagiste: vote d'un compromis autorisant l'esclavage au sud du 36^e degré, 30 minutes de latitude Nord. Finalement, le Missouri entre dans l'Union en 1821 alors que la famille Thoreau s'installe à Boston où Henry David commence à aller en classe à l'âge de cinq ans.

En visite chez sa grand-mère à Concord en 1822, il découvre l'étang de Walden qui deviendra plus tard son havre de paix. L'année suivante, James Monroe formule sa célèbre doctrine: « l'Amérique aux Américains » (1823). En 1824, grâce au filon de graphite que vient de découvrir le frère de sa femme, Charles Dunbar, le père de Thoreau crée une fabrique de crayons à Concord. Prédétermination pour le jeune intellectuel ? En 1828, David et son frère aîné John entrent à l'Académie de Concord, un nouvel établissement qui prépare à l'Université. Ils y apprennent le latin, le grec et le français. Âgé de 11 ans, Henry David y compose son premier poème intitulé « Les saisons ».⁶

Déjà en 1826, il existe à ce moment 143 sociétés abolitionnistes aux États-Unis (103 dans le Sud). Le 1^{er} janvier 1831, le journal abolitionniste *The Liberator* est fondé. En novembre, la première insurrection d'esclaves a lieu en Virginie. Jusqu'aux années 1830, les anti-esclavagistes veulent retourner les Noirs en Afrique! Toutefois, de 1830 à 1840 – apogée du système esclavagiste – la traite interétatique des esclaves prend de l'ampleur.⁷ Mais en 1833, alors qu'à 16 ans Thoreau entre à l'université Harvard (créée vers 1636) en bénéficiant d'une bourse, Londres abolit l'esclavage dans tout son empire.⁸

En 1834, l'écrivain **Ralph Waldo Emerson** (1803-1882), philosophe engagé sur la voie du non-conformisme intellectuel, revient de son voyage en Europe et s'installe à Concord. Pen-

5 Henry David THOREAU. La désobéissance civile. Chronologie de Sylvie Chaput, 1994, p.96.

6 Henry David THOREAU. La désobéissance civile. Chronologie de Sylvie Chaput, 1994, p.97.

7 Marise BACHAND. Introduction à l'histoire des États-Unis (notes du cours HST-1112), UQTR, 60 p.

8 Aux États-Unis, on fonde l'American Anti-Slavery Society où l'on va aussi brimer les droits des femmes. Henry David THOREAU. La désobéissance civile. Chronologie de Sylvie Chaput, 1994, p.99.



dant ce temps, en congé de l'université, en 1835, David Henry Thoreau enseigne quelques mois à Canton, au Massachusetts, où il habite chez le philosophe et pasteur unitarien **Orestes Brownson** (1803-1876). Ce réformateur lui apprend la langue allemande et l'initie à l'idéalisme allemand (Kant, Fichte, Schelling, Hegel). Cette année-là, Thoreau découvre aussi le **transcendantalisme**, une doctrine faisant la promotion de l'unité du vivant et de la nature, la méditation, l'observation et la contemplation afin de parvenir à une conscience plus grande. Âgé de 18 ans, ces idées le marquent pour la vie.

En 1837, Emerson, qui vient de faire paraître sa première œuvre, *Nature* (1836), fait un discours à l'Université de Harvard intitulé *L'Étudiant Américain (The American Scholar)* qui mérite même d'être nommé par un contemporain « notre Déclaration d'indépendance intellectuelle ». Dans son adresse, Emerson défend le précepte « connais-toi toi-même » de Socrate (chacun doit prendre sa vie en main), et insiste sur l'importance moderne d'étudier la nature et de ne pas imiter les anciens auteurs, voire se couper d'eux et de la tradition, car selon lui « chaque époque doit écrire ses propres livres »⁹.

Âgé de 20 ans, Thoreau reçoit son diplôme de Harvard en août 1837. Il prononce à cette occasion « un discours qui contient l'essentiel de son attitude de rebelle vis-à-vis de la société ».¹⁰ Devenu instituteur à l'école publique de Concord, il donne rapidement sa démission parce qu'il refuse de punir les élèves par des châtiments corporels. Fidèle à lui-même, c'est à cette époque qu'il change l'ordre de ses prénoms pour se faire appeler Henry (David) et qu'il commence à tenir son journal qu'il va poursuivre toute sa vie.¹¹

Constatant la passion pour l'écriture chez Thoreau, la belle-sœur d'Emerson le présente au grand homme. Celui-ci est très connu et fait controverse notamment parce que dès 1838, il « attaque [publiquement] la religion formelle, niant la valeur des dogmes et des rites religieux, et prônant l'expérience spirituelle intuitive et individuelle. »¹² Dans son essai *Compensation*, Emerson résout le dualisme manichéen du bien et du mal pour favoriser une philosophie taoïste où chaque chose n'est

9 Pierre GIOAN dir. Histoire générale des littératures, 1848-1945. 1961, p. 109.

10 Henry David THOREAU. Résister; à la tentation du laisser-faire, au réformisme, à l'esprit commercial des temps modernes, 2011, p.90. D'après Laurence Vernet, revue Europe, juillet-août 1967.

11 Michel GRANGER. Henry David Thoreau. Paris, Éditions Belin, 1999, p.121.

12 Pierre GIOAN dir. Histoire générale des littératures, 1848-1945. 1961, p. 110.

que la moitié d'un tout, appelant l'autre moitié pour la compléter dans une perpétuelle mais saine opposition de forces.

En 1838, confiant de ses capacités pédagogiques et de sa passion pour le savoir, Thoreau ouvre chez-lui sa propre école¹³ où il enseigne en compagnie de son frère John (né en 1815), jusqu'en mars 1841, puis il donne un premier discours, « La société », au Lyceum de Concord, la nouvelle salle de conférence inaugurée en 1829. Passionné du grand air et de la vie au cœur de la nature, il exécute sa première excursion dans le Maine à pied. Aimant séjourner dans les bois, il fait l'année suivante, en 1839, une autre excursion de deux semaines sur les rivières Concord et Merrimack avec son frère aîné.

C'est en 1840 – alors que naît le *Liberty Party* pour prendre position contre l'esclavage, avec un succès très mitigé – qu'Henry publie un essai, « Aulus Persius Flaccus » et un poème, « Sympathy », dédié à son élève Edmund Sewall (jeune frère de la femme qu'il tente de séduire) dans le *The Dial*, une revue transcendentaliste locale éditée par Emerson ainsi que la journaliste, critique et activiste féministe Margaret Fuller. Thoreau va y collaborer jusqu'en 1842. À partir de 1841, il séjourne même pendant deux ans chez Emerson. Thoreau devient rapidement son « disciple » car il savait bien illustrer les idées du maître. En plus d'aider Emerson à la rédaction du *Dial*, Thoreau écrit dans divers magazines et donne des conférences au Lyceum où il va faire la connaissance du romancier **Nathaniel Hawthorne** (1804-1864) qui va publier *La lettre écarlate* en 1850.

Profondément affecté par la mort de son frère John Junior le 12 janvier 1842, à cause du tétanos, ainsi que par celle de Waldo, le fils aîné d'Emerson, atteint d'une scarlatine, Henry David publie malgré tout son « Histoire naturelle du Massachusetts ». Ces événements rapprochent beaucoup les deux familles. De mai à décembre 1843, Thoreau devient précepteur des enfants du frère d'Emerson à Staten Island. La même année, il fait la connaissance d'un réformiste politique, rédacteur en chef du *New York Times*, **Horace Greely** (1811-1872), qui deviendra par la suite son agent littéraire puis, en 1854, co-fondateur du Parti républicain.

13 « Leçons de grammaire, de géographie, d'arithmétique ; dialogues et monologues sur des questions d'ordre moral : jardinage et promenade dans les bois. » La désobéissance civile. Op.Cit, 1994, p.101.

HENRY DAVID THOREAU, ÉCRIVAIN OU PHILOSOPHE ?

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

En avril 1844, Henry David met accidentellement le feu aux bois de Concord: sa réputation dans la région est au plus bas. Réfugié dans sa famille, il aide son père à construire une nouvelle maison familiale et travaille à la fabrique de crayons. Ses talents manuels lui permettent de mettre au point un nouveau procédé de broyage du graphite.¹⁴ Il en profite également pour entreprendre la lecture du texte religieux *Bhagavad-Gîtâ*¹⁵.

Cependant, ce n'est qu'en mars 1845 que Thoreau débute l'exploit qui le fera connaître et qui le rapproche du pragmatisme philosophique. À l'aide d'Emerson et d'autres amis, il commence à construire une cabane en bois de pin avec des matériaux recyclés au bord de l'étang de Walden. En bon patriote, il s'y installe le 4 juillet (!) puis il entame la rédaction de son récit racontant ses aventures sur les deux rivières.¹⁶ Au même moment, la tension sociale monte car l'abolitionnisme commence à se radicaliser.

En 1846, alors qu'éclate la guerre du Mexique, Thoreau rédige les premières pages de *Walden*. En juillet, les autorités l'arrêtent puis l'emprisonnent une nuit pour avoir refusé de payer l'impôt. En fait, Henry considérait moral de ne pas appuyer les entreprises humaines de son État considérant qu'il admettait l'esclavage et faisait la guerre au Mexique. En septembre, il décide de retourner en excursion dans le Maine.¹⁷

Ses premières conférences sur son séjour à Walden se sont tenues en 1847 alors qu'il envoie des spécimens d'histoire naturelle à Harvard. Dès septembre, Thoreau quitte sa cabane dans le bois, une courte version de *Walden* en poche, pour aller s'occuper de la maison d'Emerson pendant que celui-ci doit voyager en Grande-Bretagne. Âgé de 31 ans, sa vie prend une forme mature et plus définitive. Le 31 janvier 1848, il prononce au Lyceum de Concord sa célèbre conférence intitulée «La relation entre l'individu et l'État». En mai, l'État signe la ratification du traité qui met fin à la guerre du Mexique.¹⁸

Après être retourné vivre chez ses parents, il aide à la fa-

¹⁴ Michel GRANGER. Henry David Thoreau. Paris, Éditions Belin, 1999, p.122.

¹⁵ Partie centrale du poème épique Mahabharata, l'un des écrits fondamentaux de l'Hindouisme, souvent considérée comme un « abrégé de toute la doctrine védique ». Terme sanskrit, la *Bhagavad-Gîtâ* (écrite en dix-huit chapitres) se traduit littéralement par « chant du Bienheureux » ou « Chant du Seigneur ».

¹⁶ Thierry GILLYBOEUF, traducteur de l'œuvre de Thoreau *La vie sans principes*. France, 2004, p.61.

¹⁷ Michel GRANGER. Henry David Thoreau. Paris, Éditions Belin, 1999, p.122.

¹⁸ Henry David THOREAU. *La désobéissance civile*. Chronologie de Sylvie Chaput, 1994, p.104.

brique de crayons, mais fait aussi périodiquement des travaux d'arpentage. Préconisant la libération par le travail manuel, Thoreau repeint aussi des maisons. À cette époque, il consacre beaucoup de son temps aux promenades. Il publie des essais dans les magazines de la Nouvelle-Angleterre et donne chaque année quelques conférences à Concord, Boston et jusque dans le Maine.

Toutefois, l'année charnière pour Henry David est 1849: sa sœur Helen (née en 1812) meurt de tuberculose. Malgré les malheurs, il publie à compte d'auteur « Une semaine sur les fleuves Concord et Merrimack » (*A Week on the Concord and Merrimack Rivers*), la première relation de ses expériences dans la nature brute, puis « Résistance au gouvernement civil » – mieux connu sous le nom de *Désobéissance civile* à cause d'une réédition ultérieure – dans *Aesthetic Papers*, une revue dirigée par *Elizabeth Palmer Peabody*. Dans ce texte célèbre, il proclame l'existence de lois injustes d'où la nécessité de résister.¹⁹ Il annonce aussi la publication prochaine de *Walden* dont il a déjà rédigé trois versions. Ces divers récits inaugurent « le type des futurs écrits de Thoreau: l'amour presque romantique qu'il nourrit pour la nature se joint au goût des digressions sur les sujets les plus variés: histoire, religion, philosophie, poésie, littératures classiques. »²⁰

À cette époque, Thoreau rencontre *Harrison G.O. Blake* (1818-1876), un instituteur avec qui il entretiendra une correspondance. Blake deviendra plus tard le représentant de l'Ohio (1859-1863). La même année, Thoreau part aussi en excursion au cap Cod avec le poète transcendantaliste *William Ellery Channing* (1818-1901).²¹

Selon Pierre Gioan, les *Journaux intimes* d'Emerson indiquent que dès 1850, il s'intéressa fortement à la cause anti-esclavagiste alors que nous l'avons vu, Thoreau s'y engage un an plus tôt. En 1850 – alors qu'on adopte la loi sur les esclaves fugitifs mettant en accusation les complices de ces évasions et qui défend l'idée que les noirs seraient équivalents à des biens de propriétés – sa famille emménage dans une maison de la

¹⁹ « Par contre, si une loi, de par sa nature même, vous oblige à commettre des injustices envers autrui, alors, je vous le dis, enfreignez-la. [...] Mon devoir est de veiller à tout prix à ne pas être moi-même complice du mal que je condamne. » - Thoreau dans *La désobéissance civile*. Op.cit, p.51.

²⁰ Pierre GIOAN dir. Histoire générale des littératures, 1848-1945. 1961, p. 110.

²¹ Attention : ne pas confondre avec le docteur William Ellery Channing (1780-1842), l'un des plus ardents promoteurs de l'abolition de l'esclavage dès 1831 et qui va publier un ouvrage sur l'Esclavage en 1841



rue principale de Concord. En juin, Henry fait une deuxième excursion au cap Cod. En juillet, il va à Fire Island, une île de l'État de New York, pour y chercher la dépouille de Margaret Fuller dont le navire a fait naufrage.²² Rappelons au passage qu'à cette époque, c'est à New York que sont publiés la majorité des journaux et magazines américains. Puis, en compagnie de Channing, Thoreau en profite pour voyager pendant huit jours au Québec: lac Champlain, Sorel, Montréal, Québec, Beauport, la chute Montmorency, Château-Richer, Sainte-Anne-de-Beaupré, Lévis et Varennes.²³ À cet égard, il serait intéressant d'approfondir la pensée d'Henry sur sa vision du Canadien-français, déjà développée dans le récent ouvrage de Victor-Lévy Beaulieu intitulé «Désobéir», dans lequel il dresse le portrait que Thoreau a fait de son «ami» Alexandre Thérien.²⁴

En 1851, Thoreau met sa théorie politique en pratique et proteste contre les lois esclavagistes en plus d'aider un esclave à s'enfuir au Canada. Par ses actions, il est évident que cet écrivain s'inscrit davantage dans la lignée des philosophes engagés. Sa pensée politique se situerait, à notre avis, entre l'anarchisme (absence d'autorité) et l'individualisme compétitif et égoïste du «rêve américain». L'année suivante, Henry consacre son temps à *Walden* (version IV) et au *Journal*. Pendant ce temps, plusieurs personnes font paraître un pamphlet pro-esclavagisme (*The Pro-Slavery Argument*) soulignant que ce système est bon car légitimé par la bible!²⁵ Après une autre excursion dans le Maine en 1853, il aide fréquemment des esclaves à fuir vers le Canada. Il publie la première partie de *Un Yankee au Canada* alors que l'entreprise familiale cesse de fabriquer des crayons et ne produit plus que de la plombagine, pour la typographie. Alors que son éditeur lui rapporte 700 exemplaires invendus de «Concord et Merrimack», Thoreau rédige la version cinq de *Walden* et commence la suivante à la fin de l'année.

C'est en 1854 qu'Henry fait ses conférences sur «L'esclavage au Massachusetts» (publiée dans le *New York Tribune* et le *Liberator*) et «La vie sans principes» – alors que se brise le compromis du Missouri de 1820 à cause de l'adoption de la

22 Michel GRANGER. Henry David Thoreau. Paris, Éditions Belin, 1999, p.122.

23 Henry David THOREAU. La désobéissance civile. Chronologie de Sylvie Chaput, 1994, p.105.

24 « Il serait difficile de trouver homme plus simple et plus naturel. Le vice et la maladie, qui jettent sur le monde un si sombre voile de tristesse morale, semblaient pour ainsi dire ne pas exister en lui. » - Thoreau dans *Walden ou la vie dans les bois*. Victor-Lévy BEAULIEU. Désobéir, Éd. Trois-Pistoles, 2013, p.71.

25 Henry David THOREAU. La désobéissance civile. Chronologie de Sylvie Chaput, 1994, p.106.

Loi du Kansas-Nebraska. Vers février-mars, Thoreau termine la septième version de *Walden ou La vie dans les bois*, puis prépare en avril-mai le dernier manuscrit pour l'éditeur. Cette huitième version démontre la volonté de perfectionnement de cet homme qui considère l'écriture comme un véritable métier. La nécessité de la relecture, du travail pour le choix précis des mots et de leurs significations, sont des éléments sur lesquels il a insisté avec brio. Publié à 2000 exemplaires en août chez Ticknor & Fields, avec quelques extraits dans le *New York Tribune*, l'accueil est excellent et l'ouvrage suscite l'admiration.

Grand voyageur, Thoreau décide de rendre visite à **Daniel Ricketson**, un admirateur de New Belford (New Jersey).²⁶ Cette anecdote révèle un humanisme assorti de curiosité par cette touchante proximité de l'écrivain avec certains de ses lecteurs. En 1855, **Thomas Cholmondeley**, un jeune Anglais, lui envoie une quarantaine de livres orientaux. Appréciant déjà ce genre de littérature depuis au moins dix ans, ce don de livres va littéralement changer la vie de Thoreau en précisant sa propre vision de la nature et spéculer sur l'origine du monde. Après la publication des premiers essais sur *Le cap Cod*, alors qu'apparaissent les premiers signes de sa tuberculose, il en profite pour y faire une troisième excursion. En 1856, après avoir fait son premier portrait en daguerréotype (voir photo) à l'âge de 39 ans, Henry rend visite au poète **Walt Whitman** à Brooklyn, qui a fait paraître l'année précédente la première édition de «Feuilles d'herbes».

Après une quatrième excursion à Cap Cod, en 1857, il fait un dernier séjour dans le Maine avec **Joe Polis**, un guide indien. La même année, il rencontre à Concord le capitaine **John Brown**, un abolitionniste notoire dont il va par la suite défendre l'honneur publiquement à plusieurs reprises. En 1858, *l'Atlantic Monthly* publie son article intitulé « Chesuncook », du nom d'un lac dans le Maine. À la mort de son père en 1859, Thoreau va diriger la fabrique de graphite. Très actif pour la défense du rebelle John Brown lorsque celui-ci est capturé à Harpers Ferry, il fait de nombreuses conférences dont « Playdoyer pour le capitaine John Brown » à Concord, Boston et Worcester. En décembre, Thoreau fait un discours sur «Le martyr de John Brown». En juillet 1860, il publie «Les derniers jours de John Brown», fait une ultime excursion au mont Monadnock (New Hampshire) avec Channing, puis donne une conférence

26 Michel GRANGER. Henry David Thoreau. Paris, Éditions Belin, 1999, p.123.

27 Ibid.

HENRY DAVID THOREAU, ÉCRIVAIN OU PHILOSOPHE ?

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

sur «La succession des arbres en forêt». Mais en décembre, alors que la Caroline du Sud fait sécession, son état de santé se dégrade soudain considérablement.



Alors que débute la sanglante guerre de sécession en 1861, le racisme est encore un phénomène transnational malgré les efforts d'*Angelina Grimké* d'unir les forces des noirs, des femmes et des travailleurs.²⁸ De mai à juillet 1861, Henry voyage dans le Minnesota avec le botaniste *Horace Mann Jr.* dans l'espoir de reprendre des forces. De retour à Concord, avec l'aide de sa sœur Sophia, il prépare des manuscrits en vue de leur publication pendant que le président Lincoln recrute des volontaires. Malheureusement, en pleine guerre civile, atteint à son tour de la tuberculose²⁹, Henry David Thoreau décède de manière précoce le 6 mai 1862 à Concord, le petit village qui l'avait vu naître presque 45 ans plus tôt. Il n'aura vu

²⁸ Henry David THOREAU. *La désobéissance civile*. Chronologie de Sylvie Chaput, 1994, p.108.

²⁹ Vers 1882 : « À l'époque, la tuberculose est la cause d'un décès sur sept en Europe ». (Wikipédia).

ni la fin de la pire guerre intérieure des États-Unis, ni l'abolition législative de l'esclavage par Lincoln, ni l'apogée du capitalisme industriel.

2- POSTÉRITÉ, HOMMAGE ET MÉMOIRE COLLECTIVE

Dès l'année de sa mort, Emerson publie un ouvrage dédié à son ami, intitulé simplement « Thoreau » (1862). Même si un recueil de 1866 rassemble *La Désobéissance civile et Un Yankee au Canada*, il faut attendre 1906, à Boston, pour la première publication de ses œuvres complètes, en vingt et un volumes, dont quatorze consacrés à son journal. Puis, en 1921 et 1922, les premiers textes de Thoreau sont traduits en langue française. Lors du centenaire de sa mort, en 1962, des cérémonies ont lieu à l'Université Columbia de New York alors qu'à Concord, des gens défilent dans les rues jusqu'au cimetière Sleepy Hollow en portant des fleurs sauvages. Ellen Emerson en a profité pour lire quelques passages de l'oraison funèbre composée par son arrière-arrière-grand-père, Ralph Waldo Emerson (1803-1882).³⁰

Nombreux sont ses héritiers intellectuels: Gandhi prend connaissance du texte par l'entremise d'Henry S. Salt, un des biographes de Thoreau, qu'il rencontre dans un cercle de végétariens alors qu'il est étudiant en droit à Oxford. Gandhi va d'ailleurs publier le texte de Thoreau en 1907 dans le journal *Indian Opinion*. Aux États-Unis, plusieurs militants sont arrêtés pour avoir lu *La désobéissance civile* en public dont l'anarchiste et féministe Emma Goldman en 1917, le romancier Upton Sinclair en 1930 et Norman Thomas, candidat du Parti Socialiste, à la fin des années 1930. Ce texte majeur circulera aussi en Europe pendant la Deuxième Guerre mondiale, notamment chez les antinazis au Danemark, alors que Martin Luther King prend connaissance de ce texte en 1944. « En 1955, le *United States Information Service* publia à l'intention de nombreuses bibliothèques du monde entier une anthologie de la littérature américaine où figurait le texte de Thoreau. Le sénateur Joseph McCarthy réussit à en arrêter la diffusion.»³¹ Le dernier exemple concerne l'époque des grandes manifestations contre la guerre du Viêt-Nam où plusieurs contribuables vont protester contre la participation de leur pays à cette guerre en refusant de payer leurs impôts. Dans certains cas,

³⁰ Henry David THOREAU. *La désobéissance civile*. Chronologie de Sylvie Chaput, 1994, p.109.

³¹ Henry David THOREAU. *La désobéissance civile*. Chronologie de Sylvie Chaput, 1994, p.112.



au lieu de leur déclaration fiscale, les citoyens envoyèrent une copie de *La désobéissance civile* au gouvernement!

3- RACINES ET ENJEUX PHILOSOPHIQUES CHEZ THOREAU

Selon Pierre Gioan, Henry se qualifie lui-même de «mystique, transcendantaliste et philosophe-né, de surcroît»³². Quoique ses œuvres fourmillent de références à la culture classique antique et à une haute érudition, certains ne le considèrent pas comme le chef d'une nouvelle tradition littéraire. Or, malgré son absence étonnante des divers dictionnaires de philosophie, Thoreau s'apparente à plusieurs registres philosophiques: au *stoïcisme* (Cicéron, Épictète, Sénèque, l'empereur Marc-Aurèle), au *taoïsme* et même à l'*existentialisme* (Nietzsche, Sartre). Ces différentes philosophies, certaines millénaires, reposent principalement sur la promotion de la liberté humaine et du pouvoir qu'ont les hommes d'atteindre, par eux-mêmes, le bonheur et la paix de l'esprit (*ataraxie*).

D'emblée, le type d'écriture personnelle de Thoreau, qui appartient davantage à la littérature de «témoignage», permet d'ancrer la plupart de ses œuvres (journaux intimes, correspondances) dans une tradition philosophique qui comprend *Les pensées* de Pascal, les *Essais* de Montaigne ou *Les confessions* de Rousseau. Ce dernier prônait d'ailleurs un «retour à la nature» un siècle avant Thoreau et croyait aussi que l'homme fait fausse route en valorisant le superflu, le luxe et les faux besoins. Ainsi, Thoreau ne fait pas dans la littérature de l'imaginaire mais préfère plutôt, par ses confidences, écrire sur les enjeux véritables de sa propre vie, de son pays et sur les réalités de la nature qu'il observe.

En ce sens, il y aurait peut-être aussi un rapprochement à faire entre le *panthéisme* de *Spinoza* (1632-1677), où Dieu est présent dans toutes les manifestations de la nature, et le mouvement transcendantaliste auquel Thoreau appartient et qui vénère le principe essentiel de «[...] cette grande nature qui nous contient tous en une harmonieuse unité, nous unissant les uns aux autres.»³³ Chacun doit donc comprendre son environnement pour bien saisir les relations qui animent la nature pour enfin bâtir une éthique issue du vivant. Celle-ci repose notamment sur la valeur du travail qui doit être exécuté par amour, le refus des contraintes et de l'injustice, le rejet des

³² Pierre GIOAN dir. Histoire générale des littératures, 1848-1945. 1961, p. 110.

³³ Pierre GIOAN dir. Histoire générale des littératures, 1848-1945. 1961, p. 110.

formes viciées du capitalisme comme l'amour de l'argent et la promotion d'une morale transcendantaliste où l'individu, par sa raison, sa force intérieure et sa conscience, reste le point de départ de l'être, du *monde*.

Quoique Thoreau semble avoir vécu toute sa vie dans l'ombre de son maître, le «philosophe de l'optimisme», il est impossible de nier l'influence majeure qu'Emerson, fils d'un pasteur unitarien, va refléter sur son jeune élève: défense du sentiment inspiré de la nature, croyance dans la force infinie de l'individu et la nécessité de développer une nouvelle conscience autonome, etc. Mais plusieurs méconnaissent que son œuvre est imprégnée de concepts philosophiques que *Nietzsche* va mettre en branle à la fin du siècle, dont l'idée de «surhomme», conscient que son œuvre serait peut-être comprise qu'un siècle après sa propre mort. Cela s'exprime notamment dans les essais d'Emerson *Confiance en soi [Self-reliance]* (1841) et *Hommes Représentatifs* (1850) où il s'inspire de la doctrine du culte de héros, chère à Carlyle, et présente six personnages à célébrer: Platon, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoléon et Goethe.³⁴ Admirant les trois derniers, Nietzsche ajoutait aussi César et Beethoven, des modèles d'hommes qui ont su créer de nouvelles valeurs à partir de leur existence, leurs talents³⁵ et leur «volonté de puissance». À son tour, dans *Résister*, Thoreau dresse sa liste de héros humains.³⁶ Par ailleurs, tout comme Nietzsche, outre quelques personnalités célèbres de son temps, Thoreau va passer sa vie assez seul, sans femme ni enfants, prenant son métier d'écrivain au sérieux.

Un troisième exemple démontre que par ses études de l'idéalisme allemand avec Orestes Brownson, la recherche scientifique de Thoreau s'accorde aussi avec le système philosophique de *Schelling*, qui s'intéresse particulièrement aux fondements biologiques de notre comportement et aux limites de notre liberté. Comme Schelling, qui publie entre autres *Idées pour une philosophie de la nature* (1797) et *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature* (1799), Thoreau utilise la science de son époque pour étudier et comprendre les phénomènes de la nature, afin de mieux

³⁴ Pierre GIOAN dir. Histoire générale des littératures, 1848-1945. 1961, p. 110.

³⁵ «[...] c'est en vain que nous regardons vers l'est ou vers l'ouest à la surface de la terre pour trouver l'homme parfait : chacun incarne seulement une excellence qui lui est propre.» - THOREAU, *Résister*, p.8

³⁶ «Les grands bienfaiteurs du genre humain ont été des êtres solitaires et singuliers, et non une foule d'hommes. Que ce soit dans la poésie ou dans l'histoire, c'est pareil : Minerve, Cérès, Neptune, Prométhée, Socrate, Jésus, Luther, Christophe Colomb, Arkwright.» - Thoreau dans *Résister* [...], op.cit., p.30.

HENRY DAVID THOREAU, ÉCRIVAIN OU PHILOSOPHE ?

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

connaître l'homme. De plus, face au capitalisme, la nature doit être admirée et appréciée plutôt qu'exploitée.

Enfin, tel que *Jean-Paul Sartre* au XX^e siècle, Thoreau est un ardent défenseur de la liberté humaine mais surtout de la liberté individuelle. En effet, mû par l'idée protestante de réformation et de la perfectibilité de l'homme, Henry David s'inscrit dans le bouillonnement social qui prend son apogée dans les années 1840-1850 en Nouvelle-Angleterre.³⁷ *Nous sommes condamnés à être libre* disait Sartre, et nous devons donc user de notre liberté pour transformer le monde, chose qu'il a su faire par ses conférences, ses écrits et son pragmatisme politique qui soutient l'idée que «l'homme doit trouver ses motifs en lui-même»³⁸. En effet, la fidélité à ses propres idéaux permet à l'homme de suivre la voie de *l'anticonformisme* – caractéristique fondamentale selon Emerson de l'esprit américain – et d'imposer au monde son unicité, «sa propre fragrance»³⁹.

Finalement, il serait très intéressant d'élaborer davantage sur les idées politiques de Thoreau afin d'y déceler un profond humanisme et une philosophie pour libérer l'homme des excès du matérialisme. Malgré son besoin naturel de solitude et son amour pour la nature, il encourage le végétarisme et défend également la liberté de pensée et les vertus comme la franchise, la sympathie, la coopération, la dignité, l'authenticité, l'appel à l'entraide et à la collaboration, valeurs-clés comme piliers de la vie sociale et «facteurs indispensables au progrès»⁴⁰. Comme il faut être capable de se réinventer soi-même en aiguisant au mieux sa conscience, avant de changer le monde, la *désobéissance civile* repose sur le noble concept d'agir par obligation selon ce qui nous semble le plus juste.

CONCLUSION

Né dans le berceau de la production littéraire des États-Unis⁴¹, entouré d'amis dont plusieurs écrivains, militants ou activistes et très près des grands penseurs de son époque tel qu'Emerson, Thoreau aura su, par son œuvre littéraire originale et personnelle, défendre des valeurs qui allaient notamment balayer

37 Henry David THOREAU. *Résister; à la tentation du laisser-faire*, op.cit., p.21.

38 Victor-Lévy BEAULIEU. *Désobéir*, Éditions Trois-Pistoles, 2013, p.53.

39 «Soyez fidèles à vous-même» (p.33), «Soyez solidement enraciné dans le sol natal de votre originalité et de votre indépendance» (p.38), *Résister*, op.cit.

40 Pierre GIOAN dir. *Histoire générale des littératures, 1848-1945*. 1961, p. 110.

41 Selon GIOAN, «la première presse fut installée en 1638 à Cambridge, dans le Massachusetts» (p.101).

l'Amérique un siècle plus tard avec le mouvement écolo et pacifiste *flower power*. Son témoignage sincère fut sensible autant à l'observation scientifique, naturaliste ou économique, qu'à la vision philosophique, intimiste ou bien encore mystique de saisir notre place dans la nature. Considérant son attachement pour certaines valeurs liées au contexte puritain du Massachussets, il serait aussi intéressant d'approfondir sa vision religieuse ou même sa conception de la divinité.

Toutefois, pour voir émerger une littérature plus engagée dans le combat contre l'esclavage, il faut attendre le roman de Mark Twain *Les Aventures de Huckleberry Finn* (1884), où se profile «le rêve d'une amitié possible (l'égalité raciale utopique?) entre le Blanc et le Noir [ainsi que] les troubles et les angoisses du pays qui n'a pas fini de se bâtir.»⁴² Néanmoins, les idées d'autonomie, d'engagement et de liberté de Thoreau vont inspirer tant les romanciers réalistes comme le socialiste Jack London (1876-1916) et Upton Sinclair (1878-1968), que la *traversée initiatique du continent* de Twain, au travers sa quête d'or, ou son héros adolescent fugueur, et Jack Kerouac dans *Sur la route* (1957).

Au final, il apparaît clairement qu'Henry David Thoreau qui, au cours de sa vie, aura été entre autres conférencier, professeur, marin et arpenteur, incarne le modèle par excellence du *self-made-man*, celui qui bâtit sa vie et son héritage de ses propres mains. Père de l'écologisme et de la *simplicité volontaire*, il est aussi parmi les pionniers d'une nouvelle littérature racontant le *pays* américain et ses paysages, prenant d'ailleurs tout autant la défense des activistes abolitionnistes de son temps, car l'esclavage était le pire fléau de son époque. C'est pourquoi son héritage littéraire, philosophique et politique sera toujours présent, un peu partout sur la planète, là où la résistance, la rébellion et l'indignation, face à l'injustice, sont toujours parmi les premiers devoirs du citoyen.

BIBLIOGRAPHIE

- AJCHENBAUM, Yves Marc. *Les États-Unis, gendarmes du monde: pour le meilleur et pour le pire [1917-2000]*. France, recueils de 18 articles du journal Le Monde, Éditions Librio no.578 (Inédit), 2003, 95 pages.
- BEAULIEU, Victor-Lévy. *Désobéissez!* Éditions Trois-Pistoles (Québec), 2013, 182 p.
- GIOAN, Pierre dir. *Histoire générale des littératures, 1848-1945: fluctuations, résurrections, naissances, découvertes – Tome V*. Paris, Librairie Armand Colin, chapitre trois: «littérature américaine (États-Unis)», 1961, p.101 à 111.

42 Marcel LABINE. *Le Roman américain en question*. Québec Amérique, 2002, 143 pages.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/philo

- GRANGER, Michel. Henry David Thoreau. Paris, Éditions Belin, 1999, 127 pages.
- LABINE, Marcel. Le Roman américain en question. Québec Amérique, 2002, 143 pages.
- THOREAU, Henry David. « Je vivais seul, dans les bois » [1er chapitre de Walden ou La vie dans les bois: L'Imaginaire no.239]. Paris, Éditions Gallimard, Collection Folio no.4745, traduit par Louis Fabulet, 1922, 2008, 2012, 121 pages.
- THOREAU, Henry David. La désobéissance civile suivi de Visiteurs [Propos sur un bûcheron canadien-français]. Traduction, introduction, notes et chronologie de Sylvie Chaput, postface de Marc Chabot, Éditions Typo (Quebecor Media), 1994, 121 pages.
- THOREAU, Henry David. La vie sans principes. France, Éditions Mille et une nuits, traduction, notes et postface par Thierry Gillyboeuf, 2004, 63 pages.
- THOREAU, Henry David. Résister; à la tentation du laisser-faire, au réformisme, à l'esprit commercial des temps modernes, traduction, notes et postface par Thierry Gillyboeuf, Éditions mille et une nuits, no.593, 2011, 93 pages.

ARTICLE OU CHRONIQUE :

- JONATHAN, Stéphane C. « Chez les rockers philosophes », journal Sud-Ouest, France, 3 janvier 2014. [En ligne, consulté le 1er février 2014] : www.sudouest.fr⁴³
- PARÉ, Jean. « In god we trust », Le fond de l'histoire, l'Actualité, janvier 2010, p.16
- En ligne (tous consultés entre le 1er mars et le 10 avril 2014) :
- http://fr.wikipedia.org/wiki/Ralph_Waldo_Emerson
- http://fr.wikipedia.org/wiki/William_Ellery_Channing
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/Bhagavad-Gita>
- http://fr.wikipedia.org/wiki/Lac_Chesuncook
- http://fr.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Wilhelm_Joseph_von_Schelling
- http://fr.wikipedia.org/wiki/Idéalisme_allemand
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/Stoïcisme>
- http://fr.wikipedia.org/wiki/Margaret_Fuller
- http://fr.wikipedia.org/wiki/Nathaniel_Hawthorne
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Parti_républicain_\(États-Unis\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Parti_républicain_(États-Unis))
- [http://en.wikipedia.org/wiki/The_Liberator_\(anti-slavery_newspaper\)](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Liberator_(anti-slavery_newspaper))
- http://www.herodote.net/20_decembre_1860-evenement-18601220.php
- <http://www.babelio.com/livres/Emerson-La-confiance-en-soi-et-autres-essais/77642>

⁴³ La chanteuse américaine Dyana Kurtz cite aussi H. Thoreau à propos de la lutte du mouvement féministe et « en profite pour rappeler que, si les hommes étaient à ce point majoritaires dans le monde artistique, c'était en partie grâce aux femmes, qui leur permettaient d'être dégages des contraintes du quotidien! ».

LA RÉFUTATION DE L'INDÉTERMINISME

PAR JIMMY THIBODEAU

INTRODUCTION AU PROBLÈME DE LA LIBERTÉ ET DE L'INDÉTERMINISME

«La persistance du problème du libre arbitre, en philosophie, me semble constituer une sorte de scandale. Après des siècles de réflexion sur le libre arbitre, il ne me semble pas que nous ayons fait beaucoup de progrès. Y a-t-il quelque problème conceptuel que nous serions incapables de surmonter? Avons-nous négligé de prendre en compte quelques faits? Pourquoi avons-nous accompli si peu de progrès par rapport à nos prédécesseurs?»

- John Searle, *Liberté et neurobiologie*¹

La précédente citation résume bien cette célèbre impasse en philosophie qu'est le «problème du libre arbitre». Néanmoins, ce problème est compris dans une question plus grande encore, soit le duel apparemment interminable entre le déterminisme et l'indéterminisme. Même en cette ère moderne, les deux camps ne semblent pas avoir perdu quelque ardeur, bien au contraire. On a beau avoir vu, par exemple, les «Maîtres du soupçon» (Marx, Freud et Nietzsche) s'attaquer aux bases les plus fondamentales du libre arbitre, des philosophies indéterministes, comme l'existentialisme de Sartre, se forment toujours, non pas sans attirer bon nombre d'adeptes. Ce fameux débat sur le libre arbitre et le déterminisme est-il insoluble pour autant, ou existe-t-il un «problème conceptuel», une sorte de mécompréhension, comme l'a suspecté John Searle? Je pencherais pour cette deuxième option, car l'indéterminisme, après révision, semble bel et bien être tiré d'une mésinterprétation du monde, voire d'un piège ficelé par le langage lui-même. Nous aurons le temps d'examiner cette observation au fil du texte et lors de la conclusion.

Mais, avant de poursuivre la réflexion, il conviendrait de présenter le contenu de cet écrit. Celui-ci a pour but de réfuter la thèse du libre arbitre et de l'indéterminisme. Toutefois, je ne prendrai pas comme cheval de bataille des faits bruts et physiques. Par exemple, je ne me servirai pas de la psychologie (comme Freud et Skinner) ou de données sociales et biologiques (comme Marx ou Nietzsche) pour appuyer la thèse déterministe, si ce n'est que pour donner des exemples. À la place, j'aborderai le problème indéterministe à l'aide de la logique (au sens large) et de l'étude de divers concepts, dont la possibilité et la causalité. Nous verrons alors en quoi l'indé-

¹ SEARLE, John. *Liberté et neurobiologie*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, Paris, Grasset, collection «Nouveau Collège de Philosophie», 2004, p.9

minisme est rationnellement aberrant. Sachez finalement que le présent travail, loin de faire le tour de la question de la liberté, n'offre que quelques arguments en faveur du déterminisme. Néanmoins, ils seront suffisants pour rejeter la pertinence de l'idée de l'indéterminisme, du moins est-ce ma conclusion.

DÉFINITION DES CONCEPTS À L'ÉTUDE

Tout d'abord, il est nécessaire de définir les concepts qui s'opposent ici, de façon à bien cerner ce que j'attaque et ce que je défends. Le déterminisme, d'une part, représente une conception large du monde selon laquelle les événements antérieurs causent les événements présents, qui déterminent eux-mêmes les événements futurs. L'univers devient alors une longue chaîne de causes et d'effets. Le déterminisme n'est donc que l'affirmation du principe de causalité, en l'étendant à tous les êtres, y compris les humains. Un phénomène x est ainsi inéluctablement créé par un phénomène y , ou même un ensemble de phénomènes, selon le cas.

Quant à l'indéterminisme, notons qu'il est utilisé à divers degrés. Au premier degré, donc au sens le plus large, il est une négation pure et simple du principe de causalité. Ainsi, un phénomène x n'est issu de rien, aucun autre phénomène n'a permis son existence. Il est alors apparu spontanément, de lui-même. Dans une telle conception, les événements présents se produisent indépendamment des événements passés. Le futur, lui, peut alors être n'importe quoi; une infinité de possibilités est envisageable. Cependant, plusieurs philosophes indéterministes n'adoptent pas cette définition de premier degré. Ils optent plutôt pour une définition de second ou de troisième degré, si l'on peut me permettre l'expression. Au second degré, le principe de causalité est accepté, mais il n'est pas étendu à tous les phénomènes. Si x est causé par y , il se peut que z se produise sans qu'aucun phénomène ne l'ait créé. Ainsi, les événements présents s'expliquent par le passé, néanmoins, certains peuvent se produire sans qu'il n'y ait de déclencheur. On retrouve ce second degré chez les gens qui voient le «hasard quantique» (mouvement «imprévisible» de particules subatomiques comme les photons) comme du hasard indéterministe réel. Nous y reviendrons.

Finalement, il existe un indéterminisme de troisième degré, qui est par ailleurs très répandu, même dans l'opinion popu-



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

laire. Généralement, celui-ci accepte le principe de causalité en quasi-intégralité, à l'exception près des êtres humains. C'est là qu'entre en jeu le concept du libre arbitre (« *free will* » en anglais). Dans une telle interprétation, l'homme est déterminé par sa volonté, mais cette dite volonté n'est elle-même pas influencée par un phénomène extérieur. Au troisième degré, l'indéterminisme se situe donc précisément dans le concept de volonté (ou d'esprit, de raison... peu importe), qui permet au genre humain d'échapper à la causalité, et ce, au contraire de tout le reste, semble-t-il. La volonté présente est indépendante du passé, et une telle indépendance propose une infinité de possibilités, tout aussi valables les unes que les autres, quant aux actes futurs. Ainsi, un acte de volonté x n'est pas causé par un phénomène y .

Bien qu'à des fins de clarté j'aie bien distingué divers types d'indéterminismes, le but de ces précisions était également de montrer que, peu importe le degré choisi, il existe toujours une forme de négation de la causalité, doublée d'une conception du possible selon laquelle une infinité de possibilités se valent lorsque l'on considère le futur. Je ne saurais assez insister, par précaution, sur la possible faillibilité de ces définitions, même si je les trouve exactes et très rigoureuses. Dans tous les cas, les arguments qui suivront pourront être pris pour eux-mêmes: comme ils défendent mon déterminisme, ils attaqueront forcément ce qui s'y oppose.

L'INDÉTERMINISME EN TANT QU'IGNORANCE

Pour montrer efficacement l'évidence du déterminisme, rien de mieux, à mon sens, que d'étudier le problème de la notion de possibilité. Pour ce faire, notez que j'utiliserai un argumentaire inspiré du Dominateur, idée célèbre provenant du Mégarique Diodore Cronos. À vous de juger la ressemblance de son argumentaire et du mien, car je ne prétends pas être fidèle ou innovateur par rapport à ce raisonnement mégarique, je ne fais qu'exprimer ici mon propre raisonnement. Par ailleurs, il faut souligner que cette section se base, en partie, sur l'acceptation du principe de causalité, dont la défense sera présentée dans la section qui suivra celle-ci. Néanmoins, j'ai préféré exposer d'abord ma conception de la possibilité de façon à présenter clairement le déterminisme que je défends. Donc, pour suivre le raisonnement que j'élabore ici, il faudra temporairement accepter la véracité de la causalité, un peu comme un postulat.

Actuellement, la conception la plus répandue de la possibilité provient d'Aristote. Selon lui, le possible (équivalent plus ou moins à la «puissance» aristotélicienne), c'est tout ce qui peut potentiellement exister. Une œuvre d'art, même si elle n'est pas encore créée, existe «en puissance», donc, potentiellement, elle est possible. Durant la guerre froide, par exemple, la catastrophe nucléaire était possible: certains diraient qu'il suffisait d'appuyer sur des boutons et le tour était joué. Aujourd'hui encore, une possibilité se définit communément comme un phénomène pouvant potentiellement exister, du fait que celui-ci est envisageable.

Or, j'avance le principe suivant: rien n'est possible, mis à part ce qui existe dans la réalité elle-même. On ne peut pas dire d'une chose qu'elle était possible si elle n'est jamais arrivée. Dans les faits, un événement qui ne s'est pas produit n'a pas pu se produire, car la simple observation nous permet de voir que la réalité est différente. Certes, *a priori*, le futur peut sembler avoir diverses possibilités de devenir. Cependant, *a posteriori*, après expérience, un seul devenir était possible, car il n'y en a qu'un qui s'est produit, et cela s'explique par l'observation de phénomènes causaux. Entendons-nous sur le point suivant: un événement «impossible» est une chose qui n'arrive jamais et qui ne peut pas arriver. Or, peu importe les «possibilités» que l'on imagine pour un moment x , une seule est destinée à se produire. Donc, si les «possibilités» imaginées ne se sont pas produites et n'ont pas pu se produire (en vertu du fait qu'il n'y a qu'une réalité), il faut conclure que les prétendues possibilités que nous avons vues étaient *impossibles*, au moment x précis, et cela pour diverses raisons que nous pouvons observer avec le recul. Mais alors, pourquoi appeler «possible» un phénomène qui n'est jamais arrivé et qui n'a pu se produire, qui a donc été rigoureusement impossible? Il y a là une contradiction évidente.

Insistons sur le fait que l'impossibilité de tous les événements autres que la réalité se vérifie par la simple expérience. Prenons un lion chassant un zèbre. Dans notre imaginaire, le lion peut attraper le zèbre, ou pas. Or, après vérification, dans un cas précis, le prédateur a manqué sa proie. Son succès était-il possible? Non, car le lion avait trop mal à une patte, il était trop fatigué, le zèbre était trop rapide et vigoureux, etc. De même, la catastrophe nucléaire durant la guerre froide était-elle possible? Non plus, étant donné, par exemple, que les États se dissuadaient mutuellement par une course à l'armement, et

LA RÉFUTATION DE L'INDÉTERMINISME

PAR JIMMY THIBODEAU

qu'une prise de conscience généralisée a fait naître un grand sentiment de peur un peu partout à travers le monde.

Notez bien que cet état de fait nous conduit à la conclusion suivante: si le possible n'est que ce qui est réel, alors le réel est nécessaire, il devait arriver. Logiquement, si toutes les autres «possibilités» étaient finalement impossibles, alors l'unique possibilité, qui correspond au réel, devait arriver, elle était nécessaire. D'ailleurs, la nécessité du réel est tout aussi vérifiable empiriquement. Il suffit de reprendre les mêmes raisonnements compris dans les exemples cités plus haut. Mais donnons néanmoins un autre exemple, pour mieux convaincre le lecteur. Si je perds à un jeu de dés, cela devait-il arriver? Bien sûr que si: la manière dont les dés ont été lancés, la surface sur laquelle ces dés ont atterri, la position initiale des dés lors de leur lancée... Tous ces facteurs expliquent pourquoi j'ai nécessairement perdu au jeu de dés. La nécessité du réel se vérifie, et ce, grâce à l'explication des phénomènes, grâce à l'invocation d'éléments causaux. De tous les événements passés, il est théoriquement faisable d'expliquer leur nécessité. Je dis «théoriquement», car l'être humain peut avoir certaines limites quant à la recherche des causes de tel ou tel phénomène, ce qui n'empêche pas le monde d'être entièrement soumis à la causalité. Quoi qu'il en soit, à presque n'importe quel phénomène antérieur, trouver une explication semble demeurer humainement réalisable, voire très facile. Demandez-moi si ce verre aurait pu ne pas se casser en tombant et je vous dirai que c'était impossible étant donné la hauteur de la chute, la fragilité du verre, la solidité du sol, etc.

Malgré tout, ce raisonnement, indépendamment de sa véracité, peut sembler contre-intuitif. S'il me semble facile d'accepter que les événements passés étaient les seuls possibles, en vertu de l'état de la réalité, la question devient plus sensible lorsque vient le temps de parler des événements futurs, qui ne sont pas connus. En effet, on reprocherait aisément à cette vision d'être fataliste. Mais cette objection, nous le verrons, constitue une sorte de préjugé. Néanmoins, plusieurs personnes l'ont faite, et elle devient très forte lorsque vient le temps de parler des choix que nous faisons. Car, du moins pour les êtres humains, le sentiment et l'exercice du libre arbitre ne pourraient être écartés, car autrement on aurait affaire à des situations absurdes. John Searle en illustre un exemple plutôt éloquent: «Ainsi, si vous dites au serveur: "Écoutez, je suis déterministe – *che sera sera* – je vais juste attendre et voir ce que je com-

mande", cela n'est intelligible, pour vous, en tant que refus d'exercer votre libre arbitre, que si vous y voyez l'exercice de votre libre arbitre.»²

Comment concilier ce sentiment indéniable de libre arbitre avec le raisonnement déterministe que j'ai établi plus haut? Pour ce faire, il m'apparaît essentiel d'établir d'abord la clarification suivante: la doctrine déterministe tend à expliquer le monde, elle ne le change pas elle-même. Ce n'est donc pas parce que quelqu'un se dit déterministe qu'il doit nécessairement agir comme un idiot qui ne réfléchit ni ne choisit quoi que ce soit.

Si le client hésite, puis s'arrête sur une soupe aux pois, on peut invoquer divers facteurs pour expliquer son choix et son hésitation (traits de personnalité, goûts, désirs immédiats, intensité de la faim, publicité de soupe aux pois jouant dans son inconscient, etc.). À l'inverse, si le client attend simplement qu'une envie vienne le frapper fatalement, cela peut s'expliquer, d'un point de vue déterministe, par sa propre conception arriérée et fataliste du déterminisme, par exemple. Par ailleurs, comme l'a bien dit Searle, on ne peut échapper à une forme de choix: même s'abandonner au fatalisme est une décision active. Toujours est-il que cette décision s'explique causalement. Ainsi, il n'est pas question d'exclure une forme de volonté ou de choix. Cependant, nos choix ont une cause et une explication. Nous sommes alors toujours poussés vers un choix, mais la part active de la personne qui décide est elle aussi déterminante dans l'explication déterministe d'un phénomène; on ne peut rester assis, les bras croisés, en attendant ce qui va nous arriver (enfin, si, mais ce serait plutôt ridicule).

Toutefois, comment dire que le déterminisme est compatible avec les concepts de volonté et de choix? Si à chaque instant il n'y a qu'une avenue possible, comment peut-on oser dire que l'on *choisit* nos actions? En fait, même si le déterminisme est vrai, une personne ne peut aliéner son obligation de faire des choix. La raison en est que l'on *ignore* la nature de l'avenir, et qu'il est impossible de savoir à l'avance notre prochain mouvement, à moins de faire un choix. De même, dans le monde en général, il est impossible de savoir à l'avance ce qui sera possible (donc réel, ou nécessaire). En effet, le futur n'existe pas encore et, par conséquent, il n'est pas possible de le connaître

² SEARLE, John. Op. cit., p.19



avec certitude, sauf peut-être si nous étions dotés d'un sens divin de la prédiction, ou d'une omniscience nous permettant de connaître toutes les causes régissant le monde. *A priori*, il y a bel et bien plusieurs «possibilités», en tant que scénarios envisageables, selon le point de vue de l'être humain. Je peux acheter une pomme plutôt qu'une poire, mais je ne sais rien à l'avance, quant à mon choix. Pourrait-on connaître et prédire à l'avance le résultat d'un lancer de dés en calculant tous les facteurs physiques? Bien sûr que non; nous sommes alors plongés dans une sorte d'*ignorance a priori*. Là est justement l'origine de notre «libre arbitre» et de notre impression de choix. En l'absence de certitude quant à l'avenir, nous réfléchissons à la prochaine action, en entrant en contact (mentalement ou physiquement) avec des éléments extérieurs influençant notre décision. Reste qu'au final, un seul résultat pouvait survenir, mais ça, nous ne le savions pas avant d'avoir agi.

Une conclusion s'impose: le libre arbitre, de même que la conception des possibilités multiples, sont le fruit de l'ignorance. Car si, *a posteriori*, une seule possibilité s'avère à chaque fois, nous ne pouvons pas la connaître *a priori* et hors de tout doute. D'où l'illusion des «multiples possibilités potentielles». Si nous concevons plusieurs scénarios dans notre tête, il ne faut pas se leurrer: un seul d'entre eux est possible, conformément au réel.

Nous touchons là une limite de l'entendement humain. Dans l'impossibilité d'appréhender tous les facteurs présents du monde pour prédire l'avenir, l'homme s'est parfois borné à se représenter la réalité de façon indéterministe en intégrant, par exemple, la notion de hasard. Est-ce une paresse intellectuelle, une tentative manquée de percevoir le monde, ou autre chose? Quoi qu'il en soit, ce piège indéterministe est très tenace et redoutable, car il est incrusté au cœur même de notre langage. Nous n'avons qu'à penser au terme de «possibilité» qui ne fait, au final, aucun sens, sauf si on lui accorde une signification réduite au réel et au nécessaire. Le soupçon jeté sur le possible s'applique aussi à d'autres concepts, comme le pouvoir, la liberté ou le potentiel, lorsque leur sens donné découle d'une conception préalable des possibilités multiples.

Néanmoins, on peut «sauver» la notion de possibilité en lui donnant un sens très restreint. Dans l'imaginaire populaire, on pense que toutes les possibilités «peuvent arriver», alors

que cette position est intenable en ce sens que la réalité doit forcément aboutir à une seule manière d'être. Dans une telle conception du possible, en effet, il n'y a vraiment qu'une possibilité, qui représente la réalité. Or, nous pouvons définir les possibilités comme des interprétations imaginaires et plausibles du futur, en gardant à l'esprit que seule une réalité est réalisable. Cependant, il faudra insister sur le caractère illusoire de ces interprétations, sauf si l'interprétation est conforme à la réalité. Ainsi, les possibilités seraient le propre de l'esprit, bien plus que le propre du monde réel. Et pourtant, imaginer diverses possibilités nous semble nécessaire, car justement, nous ignorons complètement ce que sera effectivement le futur. Cette situation est particulièrement frappante lorsque l'on considère le calcul des probabilités, en mathématiques. En effet, les calculs probabilistes donnent l'impression que «plusieurs possibilités sont possibles», si l'on peut me permettre cette façon de parler. Pourtant, il n'y a qu'un résultat qui ressort à chaque fois, inmanquablement et en raison de diverses causes. Les probabilités, en elles-mêmes, sont un aveu d'ignorance quant à la prédiction d'un résultat. Elles ne sont qu'un outil permettant de déterminer quel scénario mentalement créé est le plus susceptible de s'avérer, selon le calcul de divers facteurs mathématiques.

LA CAUSALITÉ COMME FONDEMENT DU MONDE ET DU DÉTERMINISME

La section suivante sera consacrée à la défense de la causalité. Mais, en préambule, je tiens à établir clairement (même si cela avait déjà été fait dans l'esprit du lecteur ou chez la plupart) qu'une explication absolument causale du monde, et des humains, aboutit nécessairement à un déterminisme refusant les possibilités multiples.

La causalité, c'est le principe selon lequel, de tout être (objet, force, mouvement, entité, état abstrait, etc.), on peut trouver un phénomène pouvant justifier son existence. Bref, selon la causalité, il est possible, en principe, d'expliquer *pourquoi* existe ceci ou cela. Pour être plus exact, on peut expliquer le «pourquoi» au sens de «comment cela se fait-il?» et non de «quel en est le sens, la finalité?». Ainsi, toute chose a une cause, un élément à l'origine de son existence. Mais cela ne veut pas nécessairement dire que chaque chose à une fin propre.

LA RÉFUTATION DE L'INDÉTERMINISME

PAR JIMMY THIBODEAU

Nous disions plus haut, lors de la définition du déterminisme, que les événements présents s'expliquent par les événements passés. Forcément, si la causalité existe, les événements présents ont des phénomènes qui les causent, et ces phénomènes, inéluctablement, se trouvent dans le passé, car une action à l'origine d'une autre doit *précéder* cette dernière. Autrement, l'effet se produirait sans la cause, et l'on ne pourrait alors parler de cause, si l'effet arrive indépendamment de la cause. De plus, si un événement *x* s'explique par un phénomène déjà présent dans le monde, il en résulte que l'état dans lequel le monde se retrouvait devait *nécessairement* aboutir à l'événement en question, puisque cet événement n'est que le résultat du phénomène déjà présent (cette situation sera réexpliquée en détail plus bas). Voilà en quoi le déterminisme va de pair avec la causalité. Je crois d'ailleurs qu'on aurait presque pu se passer d'un tel éclaircissement, tellement le déterminisme, par définition, n'est que l'application au monde du principe de la causalité.

Passons maintenant à la défense de la causalité. À mon sens, celle-ci est particulièrement remise en question en épistémologie. En effet, dans plusieurs cas concrets, on remet en question les liens causaux établis entre deux éléments (par la science ou par la société en général). Ces critiques sont tout à fait fondées. Néanmoins, si elles impliquent que nous faisons de faux liens de causalité, et même qu'en établir hors de tout doute est difficile, cela n'implique pas que le principe de causalité, en lui-même, est défaillant. La critique vaut plutôt pour la raison humaine, ou encore pour la méthodologie des scientifiques.

Il existe cependant une version plus forte et acerbe de cette critique, celle que l'on retrouve chez David Hume, expert en critique de la causalité, s'il en est. Pour lui, tout lien causal que l'on établit est incertain, car chaque lien causal est inventé par une association de deux phénomènes distincts qui, par induction, semblent toujours se succéder. Or, l'induction est faillible: il ne suffit que d'un contre-exemple pour la détruire. La glace produit le froid, mais cette croyance pourrait être démolie si nous trouvions un glaçon qui produit de la chaleur. Le matin amène le soleil, mais nous serions bien embêtés si le soleil ne se levait pas lors d'une journée quelconque. Encore une fois, cette critique est louable, mais elle touche les liens causaux établis par l'humain, pas le principe causal en tant que tel. Elle interroge la capacité de l'humanité à accéder rationnellement à un lien causal certain. Or, le principe de causalité se défend en soi, et je tâcherai de le démontrer.

En tout cas, pour défendre quelque peu la science contre ces critiques redoutables, j'aimerais ajouter que le domaine scientifique tente néanmoins d'accéder à des causes sûres. Il se peut qu'il ait (je dirais même que c'est probable, mais cela est subjectif) déjà trouvé des liens véridiques; si c'était impossible à confirmer, ce serait tout aussi impossible de le nier. La science fait des liens établis rationnellement *jusqu'à preuve du contraire*, donc son perpétuel perfectionnement la rend à la fois rigoureuse et faillible, mais d'une manière positive et toute pratique. Mais je ne m'attarderai pas plus à cette question, j'irai plutôt au vif du sujet initial, pour des raisons d'espace.

Déjà, il me semble que la définition elle-même de la causalité constitue un argument en soi contre ceux qui rejettent imprudemment ce principe. La causalité, en tant que justification des êtres, est un pilier fondamental de la connaissance. Elle est aussi le leitmotiv de toute la science, du moment où son but est de comprendre le *pourquoi* et le *comment* du monde. La foi en la causalité, c'est le fondement le plus primordial de l'esprit scientifique, car la science est désintégréée ou du moins incroyablement réduite (au descriptif, par exemple), si l'on ne peut expliquer quoi que ce soit. La causalité est la seule manière de rendre le monde compréhensible. Autrement, l'indéterminisme, de par la forme aléatoire qu'il donne au monde, rend complètement imprévisible ou inexplicable quelque phénomène que ce soit. Même lorsque l'on réduit l'indéterminisme à la notion de libre arbitre pour l'homme, il s'ensuit que les tentatives d'explication du fonctionnement de l'esprit humain sont vouées à l'échec. La psychologie ne consiste qu'en cela: expliquer *pourquoi* nous faisons ce que nous faisons, dans le but d'expliquer les comportements humains passés et prévoir les comportements à venir. Or, une pensée rigoureusement indéterministe considère que l'homme peut très bien agir d'une façon ou d'une autre, toutes les possibilités se valent et se valaient à chaque action, donc tenter de trouver la cause d'un comportement est une perte de temps. Le constat est donc clair: l'indéterminisme s'oppose radicalement à l'esprit scientifique, il remet fondamentalement en question le sens de sa démarche, soit de trouver comment il se fait que telle ou telle chose se produise.

Je profiterais de cette parenthèse sur la science pour m'attaquer à une récente perversion scientifique, que l'on retrouve en physique quantique. J'ai d'abord eu la puce à l'oreille en lisant *Liberté et neurobiologie* de John Searle, qui écrivit can-



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

didement: «Au début du XX^e siècle, un changement intéressant est toutefois intervenu. Au niveau le plus fondamental de la physique, on découvrait que la nature n'était pas déterministe en ce sens [en parlant de la causalité]. Nous en sommes alors venus à accepter, au niveau que vise la mécanique quantique, des explications non déterministes.»³ Notez que Searle n'expliquera pas davantage ce point dans son texte, et qu'il osera s'en servir pour essayer de «sauver» le libre arbitre de la neurobiologie, même si, fait intéressant, son essai se termine par une sorte d'aveu d'échec, en disant que la discussion «est loin d'être close»⁴.

Il est clair que, si cette méprise n'est pas attaquée, d'autres indéterministes opportunistes se serviront de la physique quantique pour faire mousser leurs théories. Or, Searle a fait là une grave erreur sur deux plans. Je m'explique. En physique quantique, où l'on étudie de près les particules subatomiques comme les électrons ou les photons, le mouvement de certaines particules semble si «aléatoire» et imprévisible que l'on a introduit la notion de «hasard quantique». D'abord, il est important de mentionner que cette notion est extrêmement controversée, contrairement à ce que John Searle dit, en la faisant passer pour une vérité établie. «L'indétermination quantique» a ses partisans, dont Niels Bohr et Werner Heisenberg, et ses détracteurs, dont Albert Einstein et Erwin Schrödinger. D'ailleurs, ce prétendu indéterminisme faisait bondir Einstein, qui, en réaction, a fait la célèbre déclaration suivante: «Dieu ne joue pas aux dés», en plus d'essayer de trouver les problèmes de l'indétermination quantique. Schrödinger, de son côté, a élaboré le fameux paradoxe du chat de Schrödinger, que je vous présenterai de manière simplifiée.

Celui-ci met en scène un chat enfermé dans une boîte, avec un dispositif qui libère un gaz mortel, mais à la condition qu'une certaine particule subatomique, contenue dans le dispositif, bouge d'une certaine façon plutôt qu'une autre. Or, cette particule, supposément soumise au hasard quantique, enclenchera ou non le dispositif. Pourtant, dans la mécanique quantique acceptant une forme de hasard, ladite particule peut être dans deux états simultanés, tant que l'on n'observe pas de changement (donc tant que la boîte n'est pas ouverte pour que l'on regarde). Donc, le chat serait... à la fois mort et vivant, étant donné que la particule peut avoir bougé «dans un sens comme

dans l'autre»⁵, et ce, tant que la boîte n'est pas ouverte pour confirmer quoi que ce soit. Pourtant, le bon sens nous suggère que le chat doit forcément mourir ou bien rester en vie, même lorsque personne n'est là pour regarder le résultat. Le paradoxe veut donc montrer que le hasard quantique n'en est pas un et que chaque particule subatomique va nécessairement vers un état plutôt qu'un autre.

À la lumière de ce paradoxe, ma réflexion est la suivante: le «hasard quantique», en réalité, n'est qu'un aveu d'ignorance par rapport à l'explication de tel ou tel mouvement de particule. Ce concept, malgré son côté pratique, ne sert qu'à passer outre l'ignorance des scientifiques quant aux causes amenant une particule à bouger de telle ou telle façon. Il est bien dit qu'on ne trouve pas de cause à certains de ces mouvements; on va jusqu'à dire que les causes de ces mouvements sont complètement introuvables pour l'homme ou le milieu scientifique. Mais qu'importe: il n'empêche pas qu'elles peuvent être là, entre deux observations, aussi rapprochées soient-elles. Dire qu'il n'existe aucun lien causal relève du sophisme, celui de l'appel à l'ignorance. En effet, ce n'est pas parce qu'on ne peut prouver quelque chose que cette chose n'existe pas. L'inverse est aussi vrai: ce n'est pas parce qu'on ne peut pas prouver la non-existence d'une chose que cette chose existe. Or, j'ai un argument purement *logique* qui soutient la thèse de la causalité, outre ce que j'ai déjà avancé jusqu'à présent. Présentons-le sans plus tarder.

Selon le principe de causalité, derrière chaque élément du monde se trouve quelque chose d'autre, à son origine. Derrière le mouvement de la feuille se trouve le vent, derrière l'assemblage d'une automobile se cachent des machines, derrière de l'énergie cinétique peut se cacher de l'énergie potentielle, derrière ce texte se cache un auteur, etc. De même, derrière un événement présent se cache un événement passé, ou plusieurs. Or, l'indéterminisme postule que quelque chose (une pensée, un objet, un geste...) peut très bien arriver sans cause, donc de lui-même. Ainsi, une chose peut ne provenir de rien. Insistons sur le point suivant: dire que quelque chose provient de lui-même équivaut *exactement* à dire qu'une chose ne provient de rien. Car il faut se confronter à l'évidence: du moment qu'un être apparaît à un moment donné, il ne peut provenir

⁵ Le paradoxe de Schrödinger fait plutôt appel au hasard quantique admis en radioactivité: la vraie question était plutôt de savoir si une particule soumise au hasard se désintégrerait ou pas, libérant ou non le poison. L'expression mise entre guillemets est donc passablement simpliste, même si elle traduit quand même le principe du paradoxe.

³ SEARLE, John. Op. cit., p.21

⁴ Ibid. p. 74

LA RÉFUTATION DE L'INDÉTERMINISME

PAR JIMMY THIBODEAU

«de lui-même» puisque «lui-même» n'existait pas, sinon il ne serait pas *apparu*. Croire autrement est logiquement absurde.

Le raisonnement indéterministe amène alors la thèse suivante: l'être peut provenir du non-être. Il me semble pourtant que cette situation problématique a été écartée depuis Parménide et les présocratiques. Le non-être ne peut pas engendrer l'être, car le non-être n'existe pas, par définition. Du néant ne peut provenir que le néant. En effet, dire que le non-être peut devenir de l'être serait aberrant, voire contradictoire: le non-être ne peut ni se transformer ni devenir quoi que ce soit, s'il n'existe pas. D'ailleurs, si l'être provenait du non-être, nous serions confrontés à ce problème absurde et paradoxal: l'être existe-t-il, s'il est issu du néant? Or, comme le néant n'engendre que le néant, il faudrait conclure que l'être (ce qui existe) n'existe pas, chose contradictoire et irrationnelle. Il faut donc admettre que de l'être provient l'être, ce qui implique que chaque chose a une origine qui existe, donc une cause. En effet, nous avons vu que la causalité stipule que chaque élément est produit par un autre, ce qui est conforme avec la conclusion précédente. «Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme», disait Antoine Lavoisier, philosophe et père de la chimie moderne. Chaque situation, dans le monde, est ainsi engendrée par une situation précédente. Si ce n'était pas le cas, une situation x ne proviendrait... de rien.

Pour défendre plus en profondeur le principe de causalité, il me faut réfuter une autre thèse tordue: qu'un monde dans un état x puisse engendrer plus d'un autre état. On retrouve une telle idée farfelue notamment dans la théorie, en physique quantique, des mondes multiples ou parallèles. Cette théorie controversée, inventée par Everett, stipule que le monde se divise en une infinité de mondes correspondant à l'infinité des possibilités. Donc, si le monde, dans une forme x , se transforme sous une forme y , se peut-il qu'il puisse également se transformer sous une forme z ? Bien sûr que non, un monde sous une forme x ne peut pas à la fois produire une forme y et ne pas la produire (au profit de la forme z). Cette vue de l'esprit, elle est fautive en vertu du principe de non-contradiction: on ne peut à la fois créer y et *non-y*. Il en résulte que tel ou tel être, sous une forme donnée, ne peut que produire un certain résultat. Le chat de Schrödinger, dans une situation donnée, meurt ou ne meurt pas. En présence d'un certain contexte, un certain phénomène se produit nécessairement. Si le principe de causalité est vrai, il est nécessaire que la cause engendre

son effet. Il est tout aussi nécessaire que la cause engendre un effet *en particulier*, car si la cause pouvait provoquer plusieurs possibilités d'effets, ou une infinité, il ne s'agirait pas d'une cause, étant donné qu'elle n'expliquerait pas, à elle seule, l'effet produit (on parlerait plutôt d'un facteur, ou d'une donnée impertinente). En raison du contact avec ma main, la glace se réchauffe et fond nécessairement: celle-ci ne pourrait avoir la possibilité de se refroidir, de devenir verte, de se transformer en or, etc. Et si jamais elle se transformait en or, ce phénomène aurait une explication causale, ce qui le rend nécessaire.

Lorsque l'on additionne la critique des possibilités multiples, la défense de la causalité et la démonstration logique du principe de causalité, la preuve contre l'indéterminisme est déjà très lourde. Néanmoins, la prochaine section ajoutera un autre argumentaire à notre arsenal.

L'INDÉTERMINISME ET LE LIBRE ARBITRE EN TANT QUE NON-SENS, LITTÉRALEMENT

Au fil de ce texte, nous avons démolé la thèse indéterministe générale, qui touchait autant n'importe quel degré. Dans la présente section, je m'attarderai à une critique qui, non pas sans être liée à l'indéterminisme en général, touche tout de même plus durement la question du libre arbitre, un sujet qui a intéressé Searle, que je citerai encore une fois.

Le problème avec le libre arbitre, on peut le déterrer à l'aide du passage suivant, dans *Liberté et neurobiologie*: «Nous devons supposer que nos actions ont des antécédents causaux. La question est alors: Ces antécédents causaux sont-ils toujours suffisants pour déterminer l'action, ou bien y a-t-il des cas où ils ne le sont pas?»⁶

Bien qu'il y ait ici une concession au déterminisme, Searle répondra à sa question en supposant que, non, les antécédents causaux ne sont pas toujours suffisants. Mais est-ce vraiment possible qu'une action n'ait pas suffisamment d'antécédents causaux? Évidemment, à la lumière des précédentes sections, nous serions amenés à penser qu'il y a forcément une cause suffisante à chaque action, sans quoi l'action proviendrait d'elle-même, donc de rien. Néanmoins, laissons de côté ces arguments et demandons-nous quelles seraient les consé-

⁶ SEARLE, John. Op. cit., p.23



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

quences d'une absence d'antécédents causaux suffisants, bref, d'une absence de véritable lien causal. Je pense que nous ne perdrons rien de moins que le sens de nos actes. Attention: je ne parle pas de «sens» en tant que finalité de la vie ou des choses, comme on peut le voir dans la phrase «quel est le sens de la vie?». Je parle ici du sens en tant que signification ou justification des gestes. De plus, par «action justifiée», je n'entends pas forcément une action objectivement raisonnable. Ainsi, est «justifiée» toute action possédant un motif ou une explication.

Si le partisan du libre arbitre est cohérent avec lui-même, l'homme fait face à une grande quantité de possibilités, parfois une infinité, et il n'est poussé vers aucune de ces possibilités, de l'extérieur. Chaque choix devient valable. Or, comment justifier ou donner un sens à une action en particulier, si chaque option a la même valeur? C'est-à-dire: accorder une égale valeur à toute action, n'est-ce pas nier l'intérêt d'une quelconque action en particulier? Quel est l'intérêt de tel ou tel geste, si un tout autre geste avait eu la même pertinence et la même faisabilité? Pourquoi faire ceci plutôt que cela, si notre décision est complètement arbitraire? Pour justifier un geste, celui-ci ne doit-il pas avoir une certaine pertinence supplémentaire par rapport aux autres gestes prétendument possibles? Car au fond, qu'est-ce «qu'avoir de la valeur», sinon se démarquer d'autres choses moins valeureuses? Or, si toutes choses se valent, rien n'a de valeur.

Le libre arbitre, surtout dans ses formes plus rigoureuses telles que l'existentialisme sartrien, tend ainsi à saper les fondements de nos actions. En effet, comment celles-ci peuvent être justifiées, si ce n'est par le contexte et la réalité? Pour avoir un sens, toute action doit se fonder sur son contexte. Autrement dit, on doit justifier nos actes à l'aide d'une *raison*, et cette raison est fournie nécessairement par les éléments extérieurs (ou intérieurs, auquel cas ces «éléments intérieurs» s'expliquent éventuellement par des éléments extérieurs, comme la génétique, l'éducation, l'environnement, etc.). Lorsque l'on cherche le meilleur moyen pour arriver à nos fins, on évalue les diverses opportunités et, en raison de facteurs extérieurs dont on a conscience, on arrive à trouver ce moyen que l'on cherche. Dans un tel exemple, c'est bel et bien l'environnement qui conditionne notre choix. Et cela est tout à fait positif, puisque l'adaptation à l'environnement est ce qui nous rend finalement efficace et justifié d'agir de telle ou telle façon. Même le partisan du libre arbitre serait bien bête de choisir une action qu'il

croit moins justifiée dans le simple but d'affirmer son libre arbitre. D'ailleurs, en un sens, on dira que son amour du libre arbitre, implanté en lui pour différentes raisons, aura déterminé et justifié son action... Bref, une action devient sensée si elle correspond, selon l'état du monde réel, à la manière d'atteindre nos objectifs, manière que l'on a trouvée à l'aide de notre jugement immédiat (affecté par divers facteurs), une quantité de connaissances donnée, etc. C'est par le contexte (psychologique, physique, social, environnemental) qu'un geste ou une pensée est donc justifié.

Notons d'ailleurs que, dans un tel état de fait, tout geste est nécessairement justifié d'une façon ou d'une autre. Même dans le cas où le geste d'autrui peut sembler complètement ridicule, tout s'explique néanmoins par diverses raisons. Ainsi, la maladie mentale, l'ignorance, différents phénomènes trompeurs, l'émotivité... tous ces facteurs et bien d'autres peuvent faire croire à une personne qu'elle est justifiée à agir d'une façon pourtant jugée aberrante par d'autres.

J'affirmais, dans la section sur les possibilités, que la notion de choix est inaliénable pour tout individu. Justement, toute forme de choix implique une certaine préférence pour une action plutôt qu'une autre. Or, cette préférence a nécessairement une raison d'être, qu'elle se trouve dans des motifs contextuels raisonnables ou des explications causales pures et simples. Même la neutralité ou l'indécision constituent des choix motivés d'une certaine manière.

Avec une telle théorie, comment penser les conséquences du libre arbitre? D'une part, on serait tenté de dire que la justification nécessaire des actions coupe court à une quelconque conception du libre arbitre. Toutefois, on peut imaginer que, si le libre arbitre était vrai, il faudrait éliminer toute justification extérieure de nos actions. En effet, si nous avons une raison suffisante d'aller dans une direction plutôt qu'une autre, il s'ensuit qu'il fallait aller dans cette direction, et non pas dans une autre. Ainsi, le choix n'est pas *indéterminé*: il était plutôt proprement *déterminé* par la raison qui nous motive à prendre une telle direction. Pour qu'un choix soit véritablement indéterministe, il faudrait donc qu'une personne n'ait absolument aucune raison d'agir d'une façon plutôt qu'une autre, ce qui créerait des choix insensés, littéralement. Le cas de l'indécision n'est pas un contre-exemple à cette analyse. Comme nous

LA RÉFUTATION DE L'INDÉTERMINISME

PAR JIMMY THIBODEAU

venons de le voir plus haut, l'indécision est un choix comme les autres. Donc, il est motivé par une forme de raison, même si cette raison consiste en l'absence de motifs permettant de choisir *A* ou *B*, ce qui amène à *choisir* l'indécision, soit l'option *C*.

Passons maintenant aux objections de ce que j'avance. En premier lieu, écartons un contre-argument plutôt ridicule qui ne fait que déplacer le problème. L'idée est la suivante : pourquoi ne pas «justifier» mon action en invoquant simplement ma volonté? Cette intuition passablement grossière ne résout en rien ce qui a été énoncé précédemment. Plutôt que de demander ce qui motive l'individu, on demandera alors ce qui motive la volonté... En tout cas, certains penseurs plutôt «compatibilistes» pourraient tenter de sauver le libre arbitre en affirmant que ce concept est tout à fait possible même en présence de justifications de nos actions. Ainsi, je peux tout à fait agir sur la base de ma volonté seule, déterminée par mes «raisons intérieures»: personnalité, goûts, intelligence, etc. Soulignons d'abord que cette objection n'est pas purement indéterministe, si des justifications intérieures expliquent causalement des actions. Que ces justifications soient internes ou externes ne change rien au caractère déterminé d'un choix. Quoi qu'il en soit, il est difficile d'imaginer quelqu'un prendre une décision sans se justifier, explicitement ou implicitement, à l'aide du monde extérieur, comme s'il vivait isolé dans le noir, sans besoin d'interagir avec quoi que ce soit. Mais admettons qu'il soit possible de prendre une décision avec exclusivement des motifs intérieurs. Dans ce cas, il faudrait interroger l'origine de ces motifs intérieurs. D'où viennent-ils? Évidemment, on ne peut que remonter à une origine extérieure à nous, pour expliquer notre condition. Autrement, ce serait comme dire, par exemple, que différents traits en nous se créent... d'eux-mêmes, donc à partir de rien. Or, cette conclusion est inacceptable logiquement.

Néanmoins, une autre objection mérite notre attention, et elle est utilisée par John Searle. Malgré les nombreuses concessions de ce dernier, il finit par dire, dans son essai, que les explications de nos décisions ne peuvent être déterministes, car les «processus rationnels de décision» marquent un «écart» entre les phénomènes influents extérieurs et la décision elle-même. Ainsi, on ne pourrait dire, en parlant des facteurs extérieurs et de la décision personnelle, que «*A* a causé *B*», mais qu'un «moi *S* a accompli un acte *A* et, en vue de cette action, s'est basé sur une raison *R*.»⁷

⁷ SEARLE, John. Op. cit., p.35

Fait intéressant à noter: Searle avoue laisser de côté les considérations psychologiques venant affecter ces fameux processus rationnels de décision. Il affirme parler d'une sorte de «situation idéale» où le sujet effectue vraiment une sorte de réflexion «libre»⁸. Ces propos dénotent une étrange naïveté. Existe-t-il vraiment un état où le moi oublie son inconscient, ses émotions, ses pulsions ou ses désirs subjectifs? La question se pose et, même si c'était le cas, si le moi pouvait se détacher de tout cela, d'où tiendrait-il sa personnalité, ses traits, ses idées, ses doctrines, sa façon de penser? Ou encore: que sont les «processus rationnels de prise de décision», sinon des épisodes où l'on cherche une décision, en se laissant influencer par les idées du moment (comment sont-elles apparues?) et les données sensorielles immédiates? En fait, l'origine extérieure des choses rend invraisemblable l'idée d'un processus de réflexion vraiment «libre», comme Searle l'entend.

Mais oublions toutes ces critiques, prenons la proposition de Searle telle qu'elle se présente: un «moi *S* a accompli un acte *A* et, en vue de cette action, s'est basé sur une raison *R*». N'est-ce pas mettre la charrue devant les bœufs? L'homme choisit-il vraiment une action et se base ensuite sur une raison *x*? Ne prend-il pas plutôt en compte tel ou tel facteur, pour ensuite arriver à la décision adéquate? Si l'on dit, dans le langage courant, que l'on prend une décision et que l'on y apporte une raison, dans la réalité, on perçoit plutôt un argument ou une idée et il en résulte, *par la suite*, une certaine réaction et une décision. Ce n'est qu'après coup que l'on peut qualifier cet argument ou cette idée de «raison» de notre décision. Dans un tel contexte, nul mal à voir un lien causal entre la raison invoquée et la prise de décision. Ainsi, telle ou telle circonstance amène tel ou tel choix, chez un sujet.

CONCLUSION

Ainsi donc, l'indéterminisme est un résultat de l'ignorance, une source de non-sens et une incohérence avec la réalité, qui est conforme au principe de causalité. Du moment qu'un tel constat est donné, la question de Searle, que j'ai citée en tout début de texte, mérite d'être reposée: pourquoi si peu de progrès sur la question du déterminisme, si cette notion devait être aussi évidente? En effet, si l'on se tourne vers les religions, on remarque que le déterminisme y est patent, que ce soit à travers des dieux rancuniers, un dieu unique et providentiel,

⁸ Ibid. p.36



le karma, etc. Le même constat s'applique aux sciences, étant donné que leur démarche suppose un déterminisme. Alors, pourquoi autant d'ardeur à défendre l'indéterminisme, en particulier le libre arbitre? Serait-ce une volonté de nier le rôle de l'inconscient, comme l'a suspecté Freud? Serait-ce plutôt une volonté de «dépasser les contraintes du monde», conformément au principe humaniste de la Renaissance où l'humanité est la valeur suprême? Serait-ce aussi, selon Nietzsche, une illusion proprement religieuse rendant l'homme responsable du mal et ainsi disposé à ressentir la «mauvaise conscience» et le ressentiment? Ces hypothèses me semblent toutes intéressantes, et il y en a évidemment bien d'autres.

En revanche, une chose est certaine. Si l'origine de l'indéterminisme n'est pas claire, il est évident qu'il s'est faufilé dans la structure de notre langage. Même pour ceux qui sont sensibilisés par rapport au phénomène, on sous-entend très souvent, volontairement ou pas, une forme d'indéterminisme dans plusieurs expressions. On le voit lorsque l'on dit que quelque chose «peut arriver», «est possible», «se produit de façon aléatoire», «est le fruit du hasard», etc. On peut aussi observer cela lorsque l'on définit des concepts. Prenons la liberté, par exemple. Si celle-ci est parfois synonyme de pouvoir, de statut légal, de non-engagement, etc., elle est souvent synonyme «d'absence de contrainte», alors que le déterminisme suggère que le monde n'est que cause et effet, donc contrainte.

BIBLIOGRAPHIE:

- SEARLE, John. *Liberté et neurobiologie*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, Paris, Grasset, collection «Nouveau Collège de Philosophie», 2004, 106 pages.

L'INFLUENCE DE SCHOPENHAUER SUR WITTGENSTEIN

NATHANAËL GILBERT

AVANT PROPOS

Je me propose d'analyser l'influence qu'a eue le philosophe allemand Arthur Schopenhauer sur Ludwig Wittgenstein. Ouvrons tout d'abord sur un extrait tiré de l'ouvrage d'Anscombe *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*:

À l'âge de seize ans, Wittgenstein avait lu Schopenhauer et avait été grandement impressionné par sa théorie du monde comme représentation¹ [...] [il] lui a semblé qu'il avait fondamentalement raison, si seulement quelques ajustements et clarifications étaient faites. [...] Si nous cherchons un ancêtre philosophique chez Wittgenstein, nous devrions [...] regarder [en direction de] Schopenhauer.² [Ma traduction.]

Il semble donc qu'il existe un lien entre Schopenhauer et Wittgenstein, du moins en ce qui concerne le volet de la représentation chez Schopenhauer. Cependant, cette question s'est vue traitée de façon très sommaire, autant chez Anscombe que chez d'autres³. On note bien que les sections 5.6 à 5.641 du *Tractatus logico-philosophicus* reflètent l'héritage schopenhauerien de Wittgenstein, sans toutefois donner plus de détails sur le sujet. Or, il est de mon avis qu'il existe une beaucoup plus grande influence de Schopenhauer sur Wittgenstein qu'il peut le sembler au sein du *Tractatus*, notamment au sein des *Notebooks*⁴ [Cahiers de notes]. Je crois important de mentionner qu'il n'est nullement dans mon intention de dire que Wittgenstein et Schopenhauer ont une plus grande similitude idéologique qu'il n'y paraît; ces deux philosophes ont une philosophie fondamentalement distincte. Ce que je cherche à montrer ici, c'est que Wittgenstein a sincèrement réfléchi à la philosophie de Schopenhauer, particulièrement dans les *Notebooks*.

1 Anscombe utilise le mot anglais *idea* pour rendre compte de l'allemand *vorstellung* (qui est le terme utilisé par Schopenhauer). On notera qu'autant dans l'édition française récente que dans l'anglaise (de Christopher Janaway) le mot est traduit par *représentation*. Il ne m'est pas possible de traiter de cette question ici, mais je dirais que si Wittgenstein référait à Schopenhauer lorsqu'il usait ce mot, il serait mieux traduit par *représentation*, puisque Schopenhauer parle d'Idées d'une manière très distincte.

2 G.E.M. ANSCOMBE. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, South Bend, St. Augustine's Press, 1971, p. 11-12.

3 Il ne m'a pas été donné de trouver quoique ce soit de très élaboré sur le sujet, outre ce qui est traité par Anscombe.

4 Il s'agit un peu de l'ébauche du *Tractatus*.

SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer est un philosophe allemand né le 22 février 1788 à Dantzig⁵. Son œuvre majeure *Le monde comme volonté et comme représentation* [*Die Welt als Wille und Vorstellung*] paraîtra en 1819 pour la première fois⁶. Le livre s'ouvre sur la phrase suivante: «Le monde est ma représentation⁷.» Schopenhauer dit que tout objet existe seulement pour un sujet. C'est une forme classique d'idéalisme. En fait, si l'on désire en quelque sorte simplifier la vision du philosophe sur le sujet, nous pouvons y voir des similitudes avec l'esthétique transcendantale kantienne⁸. Le monde réel est perçu par nous selon l'espace et le temps, selon la loi de la causalité; la réalité empirique de ce monde est une représentation soumise à la loi de la causalité⁹. Nous ne nous attarderons pas à cet aspect particulier de la philosophie de Schopenhauer, puisque ce qui nous intéresse est plutôt l'aspect du sujet qui a une représentation. Dans son ouvrage *De La Quadruple Racine: Du Principe De La Raison Suffisante*, Schopenhauer nous dit ceci: «la dernière classe d'objets pour la faculté de représentation [...] ne comprend pour chaque individu qu'un seul objet; c'est l'objet immédiat du sens intime, le sujet de la volition qui est objet pour le sujet connaissant [...] il n'apparaît pas dans l'espace, mais seulement dans le temps¹⁰».

Le sujet, pour Schopenhauer, étant d'abord volonté, ne se connaît pas comme étant un sujet connaissant, mais seulement comme étant *voulant*. Il est la condition même de la représentation (puisque la représentation ne peut être sans sujet). Ainsi, il ne peut pas lui-même faire partie d'une représentation¹¹. Il s'ensuit que ce sujet voulant ne peut pas être connu¹². En fait, la volonté, pour Schopenhauer, ce n'est rien d'autre que le substitut à ce que Kant avait désigné comme étant *la chose en soi*¹³. Le monde ne se rapporte donc qu'à la représentation du sujet, ou à la volonté du sujet, il n'y a pas de réalité contenant des *objets en soi*¹⁴. Il dira même un peu plus

5 Christophe BOURIAU. *Schopenhauer*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p.17.

6 *Ibid.*, p.15.

7 Arthur SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction de A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, 3e éd., Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2014, p.25.

8 Il ne faut cependant pas réduire Schopenhauer à Kant; je ne fais qu'une analogie ici.

9 *Ibid.*, p.39.

10 Arthur SCHOPENHAUER. *De La Quadruple Racine: Du Principe De La Raison Suffisante* (1882), traduction de J.-A. Cantacuzène, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1882, p.215.

[Reproduction par Kessinger Publishing]

11 *Idem. Op cit.*, 2014, p.216.

12 *Ibid.*, p.219.

13 *Ibid.*, p.27.

14 *Ibid.*



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca.philo

loin: «nous ne sommes pas seulement le sujet qui connaît, mais [nous] appartenons nous-mêmes à la catégorie des choses à connaître, [nous] sommes nous-mêmes la chose en soi¹⁵». Cependant, même si en tant que sujet nous sommes volonté, nous restons tout de même un corps, qui lui-même est représentation. La volonté elle-même est en fait la source de toutes nos actions. Schopenhauer dira même que l'acte de volonté et l'acte du corps ne sont qu'une seule et même chose, qu'en fait l'acte du corps est la représentation de l'acte de la volonté¹⁶. Cette force de volonté qui nous meut peut être connue grâce à la perception intime [*innere Wahrnehmung*]¹⁷, c'est-à-dire la capacité de sentir les impulsions qui sont la source de nos manifestations corporelles. Toutefois, il reste que cette volonté est en quelque sorte aveugle, puisqu'elle n'est pas objet de connaissance. Nous sommes donc menés par cette volonté inconsciente¹⁸. Celle-ci est donc la force cachée derrière tout phénomène,¹⁹ mais elle est aussi fondamentalement porteuse de souffrance. Schopenhauer est loin d'être un optimiste en ce qui concerne le monde, comme le montre le passage suivant:

La vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui; ce sont là les deux éléments dont elle est faite, en somme. De là ce fait bien significatif par son étrangeté même: les hommes ayant placé toutes les douleurs, toutes les souffrances dans l'enfer; pour remplir le ciel n'ont plus trouvé que l'ennui.²⁰

Je me permettrais d'expliquer le pourquoi de cette souffrance en donnant un exemple similaire à celui donné par Schopenhauer, qui va essentiellement comme suit: une graine se nourrit de nutriments pour devenir une plante, par un effort de volonté. La plante, elle, se fait manger par un animal, qui a besoin de se nourrir (il est mû par sa volonté). Ensuite, l'animal se fait manger par un autre, ainsi de suite. Face à un obstacle, nous devons faire un effort, et cet effort, selon Schopenhauer, se traduit par la souffrance²¹. Non seulement cela, mais si la volonté se trouve incarnée dans un phénomène plus complexe, par exemple un animal plutôt qu'une plante, la souffrance est plus

15 *Ibid.*, p.890. Notice: Il n'y a pas de choses en soi chez Schopenhauer. La chose en soi c'est la volonté, c'est ce qui est derrière toutes les représentations; cette volonté n'est pas un objet.

16 *Ibid.*, p.141.

17 Christophe BOURIAU. *Schopenhauer*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p.40.

18 *Ibid.*, p.100.

19 Derrière tout phénomène, pas seulement chez les êtres vivants, la Volonté ne leur est pas exclusive.

20 Arthur SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction de A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, 3e éd., Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2014, p.394.

21 *Ibid.*, p.391.

grande. Schopenhauer dira même que «c'est dans l'homme qu'elle atteint son plus haut degré²²». Cependant, il ne nous laisse pas sans aucun outil pour combattre cette souffrance, puisqu'il propose bien des voies pour se libérer de notre volonté. Je n'irai pas dans les détails de ces voies, puisqu'elles n'ont pas de lien direct avec mon travail.

Je m'arrêterai ici en ce qui concerne la pensée de Schopenhauer. Bien que je croie que l'image que j'en ai donnée ici ne lui fait pas totalement justice, cela devrait être plus que suffisant pour comprendre son influence sur Wittgenstein.

L'INFLUENCE DE SCHOPENHAUER SUR WITTGENSTEIN

I: LES NOTEBOOKS

C'est ici que je propose de démontrer ma thèse centrale à propos de l'influence schopenhauerienne chez Wittgenstein. Je pose que les pages soixante-treize à quatre-vingt-neuf contiennent dans leur ensemble une réflexion au sujet de la philosophie de Schopenhauer. Je tiens à dire que je ne noterai pas absolument tous les passages qui me semblent intéressants, mais seulement ceux desquels il me semble être possible de tirer un lien probant avec Schopenhauer.

C'est à la fin de la page soixante-treize et au début de la page suivante que nous assistons à la première instance d'un passage rappelant étrangement Schopenhauer:

Que sais-je de Dieu et de la raison de la vie? Je sais que le monde existe. Que je suis placé à l'intérieur comme l'œil dans son champ visuel. [...] Que la vie est le monde. Que ma volonté pénètre le monde. Que ma volonté est bonne ou mauvaise. Par conséquent, que le bien et le mal sont d'une certaine façon connectés avec la signification du monde. La signification de la vie, c'est-à-dire la signification du monde, nous pouvons l'appeler Dieu. [...] Je ne peux plier les événements²³ du monde à ma volonté: je suis complètement impuissant.²⁴ [Ma traduction. Je souligne.]

22 *Ibid.*, p.392.

23 Ma traduction du terme anglais «bappenings».

24 Ludwig WITTGENSTEIN. *Notebooks 1914~1916*, édité par G.H. von Wright et G.E.M. Anscombe, traduction anglaise de G.E.M. Anscombe, 2e éd., Chicago, The University of Chicago Press, 1984 [1979], p.72-73.

L'INFLUENCE DE SCHOPENHAUER SUR WITTGENSTEIN

NATHANAËL GILBERT

Tout d'abord, Schopenhauer était athée²⁵, donc toute mention de Dieu ici n'a rien à voir avec lui. Notons toutefois deux éléments qui valent la peine d'être mentionnés dans ce premier passage: I) Remarquons ici la présence de l'image de l'œil qui reviendra dans le *Tractatus* en proposition 5.633 et 5.6331, qui est, selon Anscombe, d'héritage schopenhauerien (la question du solipsisme)²⁶, sur laquelle je reviendrai un peu plus loin (dans la section sur le *Tractatus*). Considérons, pour l'instant, que cette phrase elle-même est un indicateur de l'influence de Schopenhauer. II) Le mot *volonté* est prononcé plusieurs fois dans cet extrait, et est connecté au mot *monde*.

Or, à peine quelques lignes plus loin, Wittgenstein déclare assez clairement que «le monde est indépendant de ma volonté²⁷», ce qui nous porterait à croire qu'il n'a pas considéré la philosophie de Schopenhauer plus que cela. Après tout, cette remarque est même dans le *Tractatus* (proposition 6.373)²⁸. Or, comme nous le verrons un peu plus loin, la réflexion de Wittgenstein ne s'est point arrêtée là, bien qu'il ait rejeté ici même le lien émis par Schopenhauer entre volonté et monde. Déjà dans cette même entrée des *Notebooks*, nous avons un passage étrangement schopenhauerien qui dit que dans la mort le monde ne change pas, mais cesse d'exister²⁹. Un peu plus tard, Wittgenstein dira même que «le sujet n'est pas une partie du monde, mais une présupposition de son existence³⁰». Ceci est en accord avec l'interprétation de Schopenhauer du monde, d'après laquelle il est *notre* représentation. Le passage suivant du *monde comme volonté et comme représentation* l'indique assez clairement:

*Il s'ensuit qu'un seul sujet, plus l'objet, suffirait à constituer le monde considéré comme représentation, aussi complètement que les millions de sujets qui existent; mais que cet unique sujet percevant disparaît, et, du même coup, le monde conçu comme représentation disparaît aussi.*³¹

On note ensuite quelques remarques sur la volonté en page suivante, où l'on dit même que l'on ne sait pas ce qu'est notre

volonté, bien que le monde, lui, nous soit donné³². Cela semble rejoindre le fait que notre volonté est aveugle, qu'elle constitue notre inconscient, comme le pensait Schopenhauer³³. Toutefois, la question de la volonté n'est reprise qu'en page soixante-seize, où l'on assiste à plusieurs passages nous rappelant Schopenhauer:

Imaginons un homme qui ne pourrait utiliser aucun de ses membres, et donc ne pourrait, au sens courant, pas exercer sa volonté. [...] Maintenant, y a-t-il une différence entre le principe entre la volonté et celui qui met le corps humain en mouvement? Ou l'erreur est-elle ceci: même vouloir (penser) est une activité de la volonté? Mais pouvons-nous concevoir un être qui n'est pas capable de Volonté du tout, mais seulement de représentation [vorstellen³⁴] (comme voir; par exemple)?³⁵ [Ma traduction.]

L'on ne peut s'empêcher ici de remarquer l'étrange lien que possède ce questionnement par rapport à ce que Schopenhauer avait dit à propos du fait que la volonté était source de tout phénomène corporel. Il semble bien que le questionnement porte précisément sur ce sujet³⁶. On pourrait toutefois dire qu'il ne s'agit ici peut-être que d'une coïncidence. Cependant, si l'on regarde le passage qui suit, le lien semble de plus en plus évident, car on utilise de façon précise le terme *vorstellen*, terme utilisé par Schopenhauer pour désigner la représentation. Non seulement cela, mais ce mot est aussi utilisé avec le mot *volonté*. Wittgenstein se pose clairement une question de l'ordre de la philosophie schopenhauerienne, puisqu'il fait référence implicitement au fait qu'un sujet est à la fois un sujet *voulant* et *capable de représentation*, ce qui est exactement la façon dont Schopenhauer définit le sujet. Nous avons aussi un bref passage disant: «Ou est-il heureux seulement celui qui ne *veut* pas³⁷?» [ma traduction], qui me semble être possiblement un lien avec le fait que Schopenhauer considérait la volonté comme source de la souffrance³⁸.

25 Christophe BOURIAU. *Op. cit.*, p.89.

26 G.E.M. ANSCOMBE. *Op. cit.*, p.168.

27 *Notebooks*. *Op. cit.*, p.73.

28 Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*, traduction de Gilles-Gaston Granger, Paris, Éditions Gallimard, 1993 [1922], p.109.

29 *Notebooks*. *Op. cit.*, p.73.

30 *Ibid.*, p.79.

31 Arthur SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction de A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, 3e éd., Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2014, p.28.

32 *Notebooks*. *Op. cit.*, p.74.

33 Christophe BOURIAU. *Op. cit.*, p.100.

34 Anscombe utilise encore *Idea* pour traduire ici. J'utilise représentation.

35 *Notebooks*. *Op. cit.*, p.76-77.

36 Arthur SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction de A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, 3e éd., Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2014, p.141.

37 *Notebooks*. *Op. cit.*, p.77.

38 Arthur SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction de A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, 3e éd., Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2014, p.391.



Si tout cela ne nous convainc pas encore, Wittgenstein mentionne directement Schopenhauer en page soixante-dix-neuf:

Il serait possible de dire (à la Schopenhauer): Ce n'est pas le monde de la représentation [Vorstellung] qui est bon ou mauvais; mais plutôt le sujet voulant.³⁹ [Ma traduction. Je souligne.]

Je sauterai volontairement la page quatre-vingt, puisqu'elle porte essentiellement sur la question de l'œil et du champ visuel du sujet. Le fait est qu'il s'agit d'un des rares éléments qui se rapprochent de Schopenhauer se trouvant dans le *Tractatus*. Je garderai cependant l'analyse de cette partie pour la prochaine section, ainsi que l'analyse de toute autre page concernant cette question (notons cependant des instances en pages 82, 84, 85, 86⁴⁰). En page suivante, nous avons encore quelques passages intéressants:

Supposons que l'homme ne puisse exercer sa volonté, mais devait souffrir toute la misère du monde, alors qu'est-ce qui pourrait le rendre heureux? Comment l'homme peut-il être heureux, puisqu'il ne peut chasser la misère du monde? Au travers de la vie de connaissance [Leben der Erkenntnis]. La bonne conscience est le bonheur que la vie de la connaissance préserve. La vie de la connaissance est la vie heureuse malgré la misère du monde. La seule vie heureuse est la vie qui peut renoncer aux aménités du monde.⁴¹ [Ma traduction.]

Nous observons d'abord ici, encore une fois, le lien exprimé entre volonté et souffrance. Mais encore, nous pourrions poser que Wittgenstein cherche ici à lancer une objection à Schopenhauer, si nous nous rappelons bien que Schopenhauer considère que la vie humaine est celle qui apporte le plus de souffrance, mais la raison qu'il évoque pour cette souffrance accrue (que je n'ai pas clairement énoncée tout à l'heure) est le niveau de connaissance que l'homme peut atteindre par rapport aux autres; on dira même que c'est le génie qui souffre le plus, puisque son intelligence est accrue⁴². Schopenhauer cite même la phrase: «*Qui auget scientiam, auget et dolorem.*

³⁹ *Notebooks. Op. cit.*, p.79.

⁴⁰ Je tiens à souligner le très grand nombre d'instances au travers de la section étudiée de ces éléments de réflexions. Il est important de les garder à l'esprit pour pouvoir rendre compte de l'ampleur de la présence de Schopenhauer dans cette partie des *Notebooks*.

⁴¹ *Notebooks. Op. cit.*, p.81.

⁴² Arthur SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction de A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, 3e éd., Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2014, p.392.

[Qui accroît sa science accroît aussi sa douleur.]⁴³ Si on considère le nombre de références à Schopenhauer depuis le début de notre analyse et que nous observons ensuite le questionnement de Wittgenstein dans l'extrait, nous voyons qu'il semble bien réfléchir sur cette question du lien entre la souffrance et la connaissance.

Par la suite, Wittgenstein nous écrit un passage assez particulier en ce qui concerne le lien entre esprit et corps:

Une conception: comme je peux inférer mon esprit (caractère, volonté) de ma physiognomonie, je peux aussi inférer mon esprit (volonté) de chaque élément de sa physiognomonie. Mais, puis-je inférer mon esprit de ma physiognomonie? [...] Est-ce que mon corps exprime réellement quelque chose? Est-ce en soi une expression interne de quelque chose?⁴⁴ [Ma traduction.]

Rappelons-nous que Schopenhauer croit en un lien entre volonté et corps physique. J'ajoute maintenant le fait qu'il croyait non seulement cela, mais que la volonté elle-même s'objective dans l'organisme⁴⁵. En fait, l'on dit même que les corps sont à l'image de la volonté. Schopenhauer dit aussi que la volonté ne dépend d'aucun organe. Après tout, avons-nous déjà entendu dire qu'un homme ayant subi un grave accident «soit devenu moralement meilleur ou plus mauvais, qu'il ait perdu certaines inclinations ou passions et qu'il en ait adopté d'autres⁴⁶»? Une telle chose ne semble pas pouvoir arriver, puisque la volonté n'a pas de siège dans le cerveau ou ailleurs, mais elle s'objective dans l'ensemble du corps⁴⁷. Si nous observons le passage de Wittgenstein à la lumière de cela, il semble bien qu'il réfléchit exactement à cette conception, en se demandant s'il est possible d'inférer l'esprit (qui renferme le caractère et la volonté) du corps. Wittgenstein poursuivra sur ce sujet, mais je n'en parlerai pas plus, puisque l'on en revient généralement au même point que j'ai souligné.

Il est intéressant de noter que Wittgenstein semble ensuite s'attaquer directement à l'identité que Schopenhauer pose

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Notebooks. Op. cit.*, p.84.

⁴⁵ Arthur SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction de A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, 3e éd., Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2014, p.952.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Je ne dis pas ici que cette thèse est vraie, je ne fais que la présenter de la façon dont Schopenhauer l'aurait fait.

L'INFLUENCE DE SCHOPENHAUER SUR WITTGENSTEIN

NATHANAËL GILBERT

entre acte volonté et acte corporel. L'exemple de Wittgenstein va comme suit: supposons que je *veuille* bouger mon bras, mais que je n'y arrive pas puisqu'un tendon est déchiré; nous pouvons supposer bien sûr que le tendon bouge en un certain sens, mais si l'on pousse l'exemple plus loin en supposant que le tendon ne bouge pas, ni ce qui meut le tendon et ainsi de suite nous en arrivons à montrer, selon Wittgenstein, qu'un acte de volonté n'est pas nécessairement lié à un acte corporel et que, pour cette raison, il n'y a pas vraiment d'acte de volonté⁴⁸. Bien que l'on voie ici que Wittgenstein ne suit pas Schopenhauer dans son raisonnement, il semble clair que Wittgenstein parle de lui et semble réfléchir à sa conception. On pourrait croire que Wittgenstein s'arrêterait ici, pourtant il poursuit:

*La volonté est-elle une attitude envers le monde? La volonté aura toujours à se relier à une représentation [Vorstellung]. Nous ne pouvons pas imaginer, par exemple, avoir commis un acte de volonté sans avoir détecté ce que nous avons commis.*⁴⁹ [Ma traduction.]

S'ensuivra une partie quelque peu étrange, où Wittgenstein semble reconsidérer l'importance de l'acte de volonté, bien qu'il ait dit auparavant qu'il n'y en avait pas au sens ordinaire du terme. Il finit par dire que «l'acte de volonté n'est pas la cause de l'action, mais que c'est l'action elle-même⁵⁰». Il semble bien que Wittgenstein n'ait pas encore réglé le problème de la volonté dans sa philosophie au moment où il a écrit ce passage.

Je passerai maintenant assez rapidement sur les deux dernières pages (88-89) des *Notebooks*. Elles ne sont pas en soi inintéressantes, mais leur contenu ne nous permet pas de faire de nouveaux liens. La page quatre-vingt-huit parle du lien qui existe entre la volonté et le *souhaiter*⁵¹. Le seul lien qui m'apparaît ici est la poursuite de la réflexion sur la volonté, qui je le signale dure depuis plusieurs pages déjà. La dernière instance que l'on pourrait attribuer à une influence schopenhauerienne chez Wittgenstein est celle-ci: «*Quel genre de raison y a-t-il pour le postulat d'un sujet voulant? Mon monde n'est-il pas adéquat à l'individuation*⁵²?» [Ma traduction.]

48 *Notebooks. Op. cit., p.86.*

49 *Ibid.*

50 *Ibid., p.87.*

51 Schopenhauer a opéré une distinction entre les deux aussi, mais je n'en traiterai pas ici. Voir son *Essai sur le libre-arbitre*. Une bonne traduction anglaise contenant aussi l'ouvrage *Le fondement de la morale* est la suivante: Arthur SCHOPENHAUER. «Prize essay on the freedom of the will» dans *The Two Fundamental Problems of Ethics*, édité et traduit par Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

52 *Notebooks. Op. cit., p.89.*

Il semble pour Wittgenstein que cette remarque ferme la réflexion sur Schopenhauer. Comme nous avons pu le voir dès le premier passage cité,⁵³ bien que Wittgenstein semble rejeter la conception de la volonté propre à Schopenhauer, il en a parlé à profusion jusqu'en page quatre-vingt-neuf. Je tiens à signaler que j'ai parcouru rapidement dans les *Notebooks*, que bien d'autres passages renferment des liens qui deviennent plus apparents avec ce que j'ai souligné ici. Je propose au lecteur d'aller lire par lui-même le texte de Wittgenstein à la lumière de mes propos, car l'espace me manque malheureusement ici. Désormais, nous nous occuperons de ce qui est resté chez Wittgenstein de Schopenhauer dans le *Tractatus*.

II: LE TRACTATUS

Cette section se veut succincte, puisque dans les faits, qu'importe la quantité de références à Schopenhauer que l'on puisse trouver dans les *Notebooks*, le *Tractatus* lui-même ne renferme qu'un nombre extrêmement restreint d'éléments intéressants dans le cadre de l'étude, autres que les remarques mentionnées dans la section précédente. En fait, il n'y a que la partie sur l'œil et le champ visuel (le «solipsisme») qui semble clairement schopenhauerienne. Les remarques du *Tractatus* nous intéressant sont celles de 5.61 à 5.641.

Pour Wittgenstein, le solipsisme est quelque chose qui se montre, mais ne se dit pas⁵⁴. Par solipsisme, on entend le fait que l'homme est son monde. Il est dit dans la proposition 5.63 du *Tractatus*: «Je suis mon monde. (Le microcosme).» Remarque qui est aussi présente dans les *Notebooks*: «Cela est vrai: l'homme est le microcosme: je suis mon monde⁵⁵.» Ces passages sont en soi très révélateurs lorsque l'on voit que chez Schopenhauer on rencontre la formulation suivante: «Tout individu [...] voit en lui l'en-soi du monde, et aussi la condition dernière qui achève de rendre possible le monde en tant qu'objet de représentation, bref un *microcosme* parfaitement équivalent au macrocosme⁵⁶.» [Je souligne.] Je crois ici que le lien se fait assez bien entre Wittgenstein et Schopenhauer. Wittgenstein entend aussi, par solipsisme, le fait qu'il n'existe qu'un seul «je» dans le monde, puisque tous les autres «je»

53 *Notebooks. Op. cit., p.73.*

54 G.E.M. ANSCOMBE. *Op. cit., p.166.*

55 *Notebooks. Op. cit., p.84.*

56 Arthur SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction de A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, 3e éd., Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2014, p.418.



sont des objets de l'expérience.⁵⁷ À la lumière de la conception schopenhauerienne, on pourrait reformuler ainsi: je suis le seul sujet voulant du monde, puisque je ne peux connaître aucun autre sujet autre que comme représentation.

Si l'on poursuit avec la question du champ visuel et de l'œil, on peut voir aussi une grande similitude entre les deux philosophes. En proposition 5.633 et 5.6331 Wittgenstein écrit ceci:

*Où dans le monde, un sujet métaphysique peut-il être discerné? Tu réponds qu'il en est ici tout à fait comme de l'œil et du champ visuel. Mais l'œil, en réalité, tu ne le vois pas. Et rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil.*⁵⁸

Les pages quatre-vingt et quatre-vingt-six des *Notebooks* renvoient à cette proposition. Ces passages ne sont pas sans nous rappeler la vision que Schopenhauer avait du monde, c'est-à-dire que le sujet lui-même est le monde, et qu'il ne se voit pas lui-même comme sujet, mais bien comme corps. Dans ce sens, si nous faisons le parallèle avec le champ visuel de Wittgenstein, l'œil est en quelque sorte le sujet comme *voulant* (la volonté est aveugle) et le champ visuel est la représentation. En effet, chez Schopenhauer, le sujet se perçoit comme corps, pas comme volonté. Le parallèle ici peut être dangereux à faire avec Wittgenstein, puisque, rappelons-nous, il rejette le rôle de la volonté sur le monde⁵⁹.

Il nous faut toutefois être prudent avec les conclusions que l'on pourra tirer du lien apparent qui existe entre les conceptions de Wittgenstein et Schopenhauer, car elles sont radicalement différentes, d'autant plus que Wittgenstein entend le solipsisme d'une manière particulière. Je terminerai avec cette distinction. Lorsque Wittgenstein parle des limites du monde faites par l'individu, il l'entend au sens où c'est *mon* langage qui délimite ce monde, *mon* langage qui est le seul que je comprends. Puisque les langages n'ont qu'une logique commune, sachant que cette logique est la délimitation du monde, les limites de *mon* monde deviennent les limites *du* monde. Le monde, en ce sens, est *mon monde*, et c'est ainsi que l'entend

⁵⁷ G.E.M. ANSCOMBE. *Op. cit.*, p.166.

⁵⁸ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*, traduction de Gilles-Gaston Granger, Paris, Éditions Gallimard, 1993 [1922], p.94.

⁵⁹ *Ibid.*, p.109.

Wittgenstein⁶⁰. Il ne semble pas que de tels éléments relatifs à la langue soient présents chez Schopenhauer.

CONCLUSION

Je crois que l'ensemble des points que j'ai soulevés au sein des *Notebooks*, combinés avec les éléments qui ont persistés dans le *Tractatus*, prouvent qu'il y a une influence de la part de Schopenhauer sur Wittgenstein. Bien que l'on remarque qu'au sein de ces deux ouvrages Wittgenstein rejette ou s'oppose à de nombreuses thèses soutenues par Schopenhauer, mon point reste le même: il y a tout de même une influence. Plus encore, il y a un processus de réflexion évident sur de nombreuses thèses de Schopenhauer au sein des *Notebooks*, qu'importe ce qui en est resté dans le *Tractatus*.

BIBLIOGRAPHIE

- ANSCOMBE, G.E.M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, South Bend, St. Augustine's Press, 1971.
- BOURIAU, Christophe. *Schopenhauer*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *De La Quadruple Racine: Du Principe De La Raison Suffisante (1882)*, traduction de J.-A. Cantacuzène, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1882. [Reproduction par Kessinger Publishing]
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction de A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, 3e éd., Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2014.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Notebooks 1914--1916*, édité par G.H. von Wright et G.E.M. Anscombe, traduction anglaise de G.E.M. Anscombe, 2e éd., Chicago, The University of Chicago Press, 1984 [1979].
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, traduction de Gilles-Gaston Granger, Paris, Éditions Gallimard, 1993 [1922].

⁶⁰ G.E.M. ANSCOMBE. *Op. cit.*, p.167.

ART ET MISÈRE. ALBERT CAMUS ET LA FONCTION MORALE DE L'ART

JEAN-FRANÇOIS HOULE

Nous autres, écrivains du XXe siècle, ne serons plus jamais seuls. Nous devons savoir au contraire que nous ne pouvons nous évader de la misère commune, et que notre seule justification, s'il en est une, est de parler; dans la mesure de nos moyens, pour ceux qui ne peuvent le faire. Mais nous devons le faire pour tous ceux, en effet, qui souffrent en ce moment...¹ – Albert Camus

La question de l'autonomie de l'art est au cœur de la philosophie de l'art. L'art doit-il jouir d'une totale autonomie? Doit-il au contraire n'en avoir aucune et être, de ce fait, entièrement soumis à des impératifs qui lui sont étrangers? Le plus souvent, c'est en pareils termes qu'est posé le problème de l'autonomie de l'art, à savoir sous la forme de dilemmes. On affirme ainsi que l'art doit être *ou bien* totalement autonome, *ou bien* totalement asservi. Les plus radicaux défenseurs de ce que l'on a appelé «la théorie de l'art pour l'art» considèrent que l'art ne saurait être à la fois libre et servir une «cause» quelconque. Ils reprennent en cela le schème de réflexion que l'on applique régulièrement à la question métaphysique de la liberté, schème d'après lequel nous sommes *ou bien* totalement libres, *ou bien* totalement déterminés.

Parmi le flot de réflexions que suscite cette problématique de l'autonomie de l'art, il y en a néanmoins quelques-unes qui font preuve de plus de nuances. Il en est ainsi de la pensée esthétique d'Albert Camus (1913-1960), penseur de la mesure. Dans un nombre considérable d'écrits – allocutions, articles de journaux, chapitres de livre, etc. –, ce philosophe et Nobel de littérature (1957) se fait le défenseur d'une conception à la fois franche et nuancée du rôle et de l'autonomie de l'art. Nous aimerions présenter cette position. Pour le dire d'emblée sommairement, elle consiste à dire qu'au XXe siècle, l'art, *pour être libre*, doit se mettre au service de la souffrance des hommes – faire entendre leur misère – et alimenter leur révolte vis-à-vis du désordre mondain ou de l'absurdité du monde.

Nous entendons montrer que cette philosophie de l'art constitue une forme d'éthicisme au sein de laquelle, d'une part, la préoccupation morale pour la souffrance des hommes est placée au premier plan des motifs de la création authentique et, d'autre part, la grille d'appréciation esthétique comprend un critère moral axé sur la prise en considération ou non, par les œuvres d'art évaluées, de la souffrance humaine.

¹ CAMUS, Albert. «Conférence du 14 décembre 1957», Œuvres complètes, T. IV, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», p. 261.

Pour y parvenir, nous aimerions, dans un premier temps, exposer fort brièvement la philosophie de Camus, puis, dans un deuxième temps, présenter deux textes qui permettent à la fois de saisir la conception camusienne du rôle et de l'autonomie de l'art et de comprendre quelle forme d'éthicisme défend cet auteur: le premier s'intitule «L'artiste en prison» et le second, la «Conférence du 10 décembre 1957». Le portrait que nous allons présenter de l'esthétique camusienne sera construit autour du lien qu'établit Camus entre *art et misère* (ou *art et douleur*).

La philosophie d'Albert Camus, et de ce fait son esthétique, repose sur un constat que partage plusieurs penseurs du XXe siècle: le monde dans lequel nous vivons est *désenchanté*. Les chants antiques se sont tus qui assuraient depuis toujours l'unité du monde, qui donnaient à l'homme l'impression de vivre dans un monde où chaque chose avait une place et une signification propre. Aujourd'hui que l'immémoriale illusion est tombée, l'homme sait que le monde ne peut que le décevoir, qu'il n'a nul égard pour ses désirs, qu'il est insensible à ses aspirations. Le choc du silence du monde et des aspirations humaines, et au premier chef du désir humain d'unité, – ce heurt que Camus appelle *l'absurde* constitue la condition de l'homme du XXe siècle. L'avenir de l'homme, affirme notre auteur, ne réside plus que dans la révolte face à cette insensée condition, révolte qui, loin d'être un refus absolu du réel, doit prendre la forme d'un maintien permanent dans la conscience de l'absurde.

Quel art est-il possible et légitime dans ce contexte? Nombreux sont ceux qui, parmi les contemporains de Camus et les nôtres, perçoivent l'artiste comme un être «frivole» dont les productions sont vaines et superflues. Cette perception négative du domaine artistique est en expansion à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Camus en mesure la portée et s'inquiète de ce qu'elle puisse ouvrir le chemin à la «mort de l'art». Il a lui-même le sentiment que l'art ne peut demeurer le même, qu'il doit s'adapter à la réalité du monde et que l'artiste doit trouver une nouvelle légitimité s'il veut subsister dans un monde marqué par l'absurde et la misère. Prenant acte des bouleversements sociaux qui affectent la sphère artistique, le philosophe veut asseoir la légitimité de l'artiste sur une base



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

nouvelle. En vérité, et pour être plus précis, il constate que cette légitimité ne peut maintenant être fondée que sur la mise en lumière de l'absurdité du monde. L'art ne saurait conserver son statut de divertissement mondain. Il doit assumer une fonction morale pour mériter sa place dans le monde. Cette fonction qui incombe à l'artiste est de «relayer» les cris de détresse des hommes pour briser leur isolement.

Pour comprendre les racines profondes de la conception camusienne de la fonction et de l'autonomie de l'art et saisir quelle forme d'«éthicisme»² il défend, il faut d'abord se rapporter à un texte de 1952, intitulé «L'artiste en prison», au sein duquel Camus élabore une critique de l'œuvre d'Oscar Wilde. Dans ce court texte, notre philosophe se montre dans un premier temps très sévère à l'égard de Wilde. Il affirme brutalement que ce dernier fut d'abord un artiste médiocre: «Personne n'est allé aussi loin que lui dans l'exaltation de l'art, écrit Camus, et personne [...] ne fut moins artiste.³» En vérité, comme on le voit, notre auteur remet en question le fait même que Wilde ait mérité le statut d'artiste à ses débuts, tant son œuvre n'était alors qu'une pernicieuse et vaine tentative d'évasion du réel. Le philosophe qualifie de superficielle la démarche du «premier» Wilde, qui consistait à tout sacrifier au nom d'une prétendue beauté abstraite, et de «frivole et sans portée⁴» la vie qui a nourrit pareille œuvre.

Camus n'en reste toutefois pas à cette virulente critique de la démarche du premier Wilde, car l'œuvre de cet écrivain a subi un tournant profond et décisif après qu'il ait été condamné à deux ans de prison en raison de son homosexualité. Ce séjour en prison fut pour cet auteur l'occasion d'une profonde remise en question. Le fait de vivre aux côtés d'indigents, de condamnés à mort et de malheureux prisonniers de toutes sortes, raconte Camus, a fait prendre conscience à Wilde de la superficialité de la vie qu'il menait jusqu'alors. Il a alors développé un sentiment de profonde fraternité vis-à-vis des hommes qu'il a rencontrés en prison, – sentiment qu'il n'avait jamais connu auparavant, lui qui avait toujours vécu dans les asiles délirants et atomisants de «la beauté abstraite». C'est la prise de conscience de la finitude de l'existence ou du fait que «l'homme n'est pas fait pour mourir»⁵, par l'expérience de la

mort de certains de ses nouveaux frères – condamnés à mort de tout acabit –, qui a poussé Wilde à se remettre en question. En vérité, c'est l'expérience de la souffrance – le malheur personnel et les tourments d'êtres chers – qui a conduit Wilde à apprécier la vie d'une façon nouvelle. Au moment de ce tournant, il «choisit de vivre, quoique dans la souffrance, parce que dans la souffrance même il découvre des raisons de durer⁶», lui dont la chute l'avait brièvement entraîné dans un moment de désespoir infini, désespoir qui fut vite relativisé par l'impression de partager une condition malheureuse avec d'autres hommes, de ne pas souffrir seul.

Ce bouleversement dans l'existence de Wilde, provoqué par un enracinement nouveau et forcé dans la *réalité*, a engendré un tournant fondamental dans son œuvre, qui était jusqu'alors superficielle et abstraite. Le problème de Wilde – et il en a pris conscience lors de son séjour en prison – fut d'avoir d'abord «voulu faire [de l'art] sa vie exclusive.⁷» Or l'art, et c'est là la thèse de Camus, ne peut guère être séparé de la douleur et ne saurait avoir quelque valeur sans être enraciné dans la condition humaine. Beauté et douleur s'unissent dans l'art et ne sauraient être séparées sans tribut. «Pourquoi créer, demande Camus, si ce n'est pour donner un sens à la souffrance, fût-ce en disant qu'elle est inadmissible⁸?» Un temps prisonnier des geôles de la froide réalité, Wilde décida un jour de consacrer ce qui devait rester du temps de sa vie d'artiste à soutenir les plus délaissés des hommes par son art. Cette nouvelle démarche artistique lui a permis d'enrichir son œuvre et d'en faire une grande réussite. Ainsi, ce qui a sauvé l'œuvre de Wilde, c'est de s'être fait à lui-même la promesse, au moment de son incarcération, d'«identifier [...] l'art et la douleur⁹».

Comme on le voit, la vie et l'œuvre de Wilde constituent une image privilégiée de la façon dont Camus envisage le rapport entre l'art et la morale, et plus spécifiquement le lien entre l'art et la souffrance. Elle lui sert d'exemple concret et clarifie d'une certaine façon sa position, selon laquelle «la fin suprême de l'art est [...] de confondre les juges¹⁰». Pour Camus, ce qui donne un sens à la création artistique, c'est un peu le fait de favoriser ce que Matthew Kieran, dans un texte intitulé «L'art, l'imagination et le développement de la morale¹¹», appelle le

² Bien entendu, Camus n'a jamais utilisé le terme «d'éthicisme». Nous l'utilisons ici de façon anachronique et, d'ailleurs, en un sens plutôt large.

³ CAMUS, Albert. «L'artiste en prison», dans *Œuvres complètes*, T. III, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2008, p. 900.

⁴ *Ibid.*, p. 901.

⁵ *Ibid.*, p. 902.

⁶ *Ibid.*, p. 902.

⁷ *Ibid.*, p. 903.

⁸ *Ibid.*, p. 903.

⁹ *Ibid.*, p. 904.

¹⁰ *Ibid.*, p. 903.

¹¹ KIERAN, Matthew. «L'art, l'imagination et la morale», dans Caroles Talon-Hugon (dir.), *Art et*

ART ET MISÈRE. ALBERT CAMUS ET LA FONCTION MORALE DE L'ART

JEAN-FRANÇOIS HOULE

développement de la compréhension morale par l'expansion de la sensibilité et de la «compréhension imaginative». Dans ce texte, Kieran affirme en effet, un peu à l'instar de Camus, que l'art a une fonction morale. Elle consiste dans le fait de favoriser le développement de la capacité qu'ont les gens de comprendre autrui et le monde: «l'art peut contribuer à notre réflexion morale et à notre compréhension morale des choses¹²».

L'art, aux yeux de Camus, mais surtout le roman trouve en effet sa signification propre dans le fait de favoriser le développement de la compréhension morale et l'ouverture à l'autre, plutôt que le jugement et la condamnation rapide d'autrui. En relayant la douleur des hommes, il doit permettre aux gens de prendre conscience du caractère pénible de la condition humaine et élever ainsi la capacité d'empathie des hommes.

Revenons toutefois un instant au cas d'Oscar Wilde, pour qui la fréquentation de la misère humaine fut l'élément déclencheur qui lui permit de prendre conscience de la superficialité de sa vie et de son œuvre, puis d'effectuer un tournant drastique. Ce tournant, comme nous l'avons vu, fut axé sur la mise de l'art au service de la souffrance humaine, par l'«identifi[cation de] l'art et la douleur¹³». Pour Camus, ce changement est à l'origine de la *réussite* artistique de Wilde. Cependant, ce fut aussi – hélas! – ce qui le fit sombrer dans un profond nihilisme. «Alors, peut-être, écrit Camus, commence une autre folie qui, sous le choc de la découverte, identifie aveuglément toute vie avec la douleur¹⁴». Notre auteur, on le voit, considère certes que l'art doit permettre de faire entendre la souffrance des malheureux, mais non que toute vie est forcément malheureuse. Si la souffrance est un élément fondamental de la condition humaine, elle n'est guère indépassable. Le *bonheur lucide* (par opposition au candide bonheur des inconscients) est possible ; c'est le bonheur tragique de «l'homme révolté», de l'homme conscient de l'absurdité du monde, mais qui n'en reste pas à cette primaire perception – qui, donc, tout en acceptant le «silence» du monde, s'engage néanmoins, dans un effort fraternel, à lutter pour le bonheur des hommes. À l'opposé du drame de l'homme malheureux existe donc aussi une forme lucide et, par conséquent, profondément tragique de bonheur. «Une seule chose est plus tragique que la souffrance, affirme

éthique. *Perspectives anglo-saxonnes*, PUF, 2011, pp. 83-114.

¹² *Ibid.*, p. 86.

¹³ CAMUS, Albert. «L'artiste en prison», *Op. cit.*, p. 904.

¹⁴ *Ibid.*, p. 904.

ainsi Camus, et c'est la vie d'un homme heureux¹⁵. Il eut été possible pour Wilde d'achever son cheminement artistique à ce stade tragique du bonheur lucide, où il eut pu être heureux tout en demeurant conscient de l'absurdité du monde et en continuant de se révolter face à elle. Selon Camus, la seule faille du second Wilde fut donc de n'avoir pas su s'élever «à ce fier bonheur qu'il lui restait à trouver au-delà du malheur¹⁶».

Reprenons cependant notre problème et attachons-nous à l'analyse d'un autre texte d'Albert Camus: la «Conférence du 14 décembre 1957¹⁷». Dans cette conférence, Camus reprend le même thème et les mêmes idées qu'il avait mobilisés dans «L'artiste en prison» pour faire la critique de la vie et de l'œuvre d'Oscar Wilde, mais pousse son raisonnement théorique un peu plus loin.

Dès les premiers mots de la conférence, le Nobel pose un élément central de sa position à l'égard de l'autonomie de l'art: «À partir du moment où l'abstention elle-même est considérée comme un choix [...], l'artiste, qu'il le veuille ou non, est *embarqué*¹⁸.» Aujourd'hui que «le silence même prend un sens redoutable¹⁹», l'artiste ne peut plus ne pas se prononcer sur les enjeux fondamentaux – sociaux, politiques et moraux – auxquels sont confrontés ses contemporains.

Notre philosophe se montre très critique de «la théorie de l'art pour l'art²⁰». Il considère qu'elle «n'est que la revendication de [l']irresponsabilité, [...] le divertissement d'un artiste solitaire, [...] l'art artificiel d'une société factice et abstraite²¹.» L'artiste, qui s'était selon lui égaré dans le «luxue mensonger», a aujourd'hui perdu son «droit à la solitude». Son nouvel objet, «la réalité vécue et soufferte par tous²²», lui interdit cette réclusion. Aussi l'art ne peut-il plus être «un monologue» ; il ne peut désormais être qu'un *dialogue* avec autrui. Ce caractère dialogique de l'œuvre d'art impute d'emblée au créateur

¹⁵ *Ibid.*, p. 905, note 10 (p. 1424) ; Camus, Albert, *Noces*, dans *Œuvres complètes*, T. I, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2006, p. 125.

¹⁶ *Ibid.*, p. 905.

¹⁷ CAMUS, Albert. «Conférence du 14 décembre 1957», *Op. cit.*, pp. 245-265.

¹⁸ *Ibid.*, p. 247. C'est moi qui souligne.

¹⁹ *Ibid.*, p. 247.

²⁰ Il est aussi très critique à l'égard l'art réaliste (en particulier du réalisme socialiste). Nous ne nous intéresserons toutefois pas au réalisme.

²¹ CAMUS, Albert. «Conférence du 14 décembre 1957», *Op. cit.*, p. 251.

²² *Ibid.*, p. 254.



une responsabilité d'ordre moral. Ainsi, la principale faute de «la théorie de l'art pour l'art» est qu'en faisant «mine d'ignorer le mal [elle...] en prenait ainsi la responsabilité²³». Par ces quelques mots, l'on comprend qu'aux yeux de Camus le créateur qui, comme le premier Wilde, refuse d'alimenter la révolte à l'égard du monde en devient complice.

Camus considère que c'est le XX^e siècle lui-même, siècle par excellence du désenchantement, qui force l'artiste à «s'embarquer»: «devant son siècle, écrit-il, l'artiste ne peut ni s'en détourner ni s'y perdre²⁴.» Ce nécessaire engagement de l'artiste ne doit pas prendre n'importe quelle forme, car il doit s'aligner sur la finalité spécifique de l'art, que Camus résume comme suit:

Le but de l'art [...] n'est pas de légiférer ou de régner, il est d'abord de comprendre. [...] C'est pourquoi l'artiste, au terme de son cheminement, absout au lieu de condamner. Il n'est pas juge, mais justificateur. Il est l'avocat perpétuel de la créature vivante, parce qu'elle est vivante²⁵.

Dans un monde – celui du XX^e siècle – où règnent les antagonismes les plus fermes, où s'opposent des idéologies et des systèmes tout à fait incompatibles (le communisme et le capitalisme, etc.), l'artiste a donc un rôle bien précis à jouer. Ce rôle, Matthew Kieran l'a bien identifié: favoriser la «compréhension morale» par le biais du développement de la «compréhension imaginative».²⁶

Selon notre philosophe, le rôle bien défini du créateur est plus précisément de «confondre tous les juges²⁷», c'est-à-dire de rendre plus difficile le fait de juger autrui en favorisant la compréhension morale des autres et la conscience de leur humanité. Mais, et cela est primordial, il n'en perd pas pour autant sa liberté. Tout ici est question d'équilibre et de «mode» d'engagement. Ainsi l'artiste ne doit-il servir aucun groupe spécifique. Son engagement, aussi paradoxal que cela puisse *a priori* paraître, doit être neutre. Il ne défend que la vie contre les puissances qui l'étouffent, «ne sert [...] que la douleur ou

la liberté des hommes²⁸», non une idéologie particulière. Son engagement ne doit donc jamais prendre la forme d'une soumission à l'égard d'un parti spécifique, fut-ce même celui du «bien», car il ne saurait déterminer de quel côté se trouvent, précisément, le Bien et la Vérité.

Camus va encore plus loin et affirme que «le seul artiste engagé est celui qui, sans rien refuser du combat, refuse du moins de rejoindre les armées régulières, je veux dire le franc-tireur²⁹.» Cet engagement, pourrait-on dire, est donc à la fois *obligatoire et libre*. Obligatoire, car l'artiste n'a pas le choix: il est *embarqué*. Libre, parce qu'il n'est asservi à aucune doctrine spécifique. Cette situation ambiguë fait la difficulté de la vie de l'artiste engagé.

Le danger qui menace l'artiste est ainsi de finir par croire que pour servir la vie humaine il faille servir une idéologie. Car pourtant, s'il veut préserver sa liberté, le créateur doit se garder d'incliner d'un côté ou de l'autre; il doit conserver la neutralité dont sa liberté dépend. Cela dit, comme on le voit, il y a donc chez Camus une liberté de l'art et de l'artiste, mais au contraire de ce que croient les défenseurs de «la théorie de l'art pour l'art», elle ne réside pas dans le refus du réel, ni d'ailleurs dans son acceptation totale. Ces deux positions extrêmes sont au contraire des dangers pour la survie même de l'art. La liberté est plutôt à chercher dans la révolte, qui est «à la fois refus et consentement».

La liberté de l'artiste ne se situe pas du côté de la confortable irresponsabilité, mais de celui de l'angoissante responsabilité. Cette liberté, d'ailleurs, n'est pas inutile. Son but n'est pas de soulager l'artiste de tout fardeau, mais de lui permettre de bien accomplir sa fonction qui est «réuni[r], là où la tyrannie sépare³⁰.» Ainsi Camus peut-il écrire que «chaque grande œuvre rend plus admirable et plus riche la face humaine³¹». La fonction de l'œuvre d'art – en particulier du roman – est ainsi de *faire comprendre*. Ce rôle, l'art ne peut le jouer que s'il demeure libre, c'est-à-dire *indépendant*.

23 *Ibid.*, p. 258.

24 *Ibid.*, p. 260.

25 *Ibid.*, p. 261.

26 Matthew Kieran soutient cette thèse dans «L'art, l'imagination et le développement de la morale», *Op. cit.*

27 CAMUS, Albert. «Conférence du 14 décembre 1957», *Op. cit.*, p. 261.

28 *Ibid.*, p. 261.

29 *Ibid.*, p. 261.

30 *Ibid.*, p. 263.

31 *Ibid.*, p. 263.

ART ET MISÈRE. ALBERT CAMUS ET LA FONCTION MORALE DE L'ART

JEAN-FRANÇOIS HOULE

Le premier pas vers l'acquisition de cette liberté de l'artiste dont parle Camus, c'est la «lucidité en face de l'existence³²», c'est-à-dire le maintien dans «la conscience de l'absurde». «Car tout commence par la conscience, écrivait-il dans *Le mythe de Sisyphe*, et rien ne vaut que par elle³³.» Pour notre auteur, il est nécessaire que les artistes soient «arrachés au sommeil et à la surdité, maintenus de force devant la misère, les prisons, le sang³⁴», comme le fut Oscar Wilde. Car ce «sommeil» et cette «surdité» constituaient la cause de leur ancienne irresponsabilité. Or, les artistes ne peuvent jouer leur rôle de médiateur que s'ils sont conscients des problèmes qui affectent leur époque. Bien sûr, ils auraient préféré pouvoir continuer à vivre dans l'insouciance. Nous les comprenons, concède Camus, mais l'époque (le XX^e siècle du moins) n'y est plus propice – hélas!

C'est à peu près sur ces mots que s'achève la «Conférence du 14 décembre 1957». La présentation qui vient d'être faite de la conception camusienne du rapport entre l'art et la douleur nous permet de penser qu'Albert Camus soutient effectivement une forme d'éthicisme parce qu'«il refusait de sacrifier les valeurs d'humanité à celles de la créativité³⁵.» Notons dans un premier temps que Camus a une conception tout à fait singulière de la fonction et de l'autonomie de l'art ou de l'artiste. Il défend un art engagé, mais indépendant. Il croit donc que l'artiste a un rôle, mais qu'il doit malgré tout demeurer autonome, indépendant, c'est-à-dire libre.

L'analyse que nous avons proposée de la conception camusienne du lien entre l'art et la souffrance met en lumière l'attachement de Camus à la tradition moraliste. D'ailleurs, Sartre lui-même écrivit quelque part que les thèmes propres à la pensée de cet auteur étaient similaires à ceux des moralistes français, affirmant plus précisément qu'ils «servirent de lieux communs au pessimisme classique. N'est-ce pas Pascal qui insiste sur “le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près” ?³⁶» Cette affirmation prend effectivement

32 CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, «folio/essais», 1942, p. 19.

33 *Ibid.*, p. 29.

34 CAMUS, Albert. «Conférence du 14 décembre 1957», *Op. cit.*, p. 264.

35 DRELL RECK, Rima. «Albert Camus: The artist and his time», in *Modern Language Quarterly*, Jun62, Vol. 23 Issue 2, p. 133. Ma traduction.

36 SARTRE, Jean-Paul. «Explication de L'Étranger», *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010, p. 126. Retranscrit dans *Albert Camus: La pensée révoltée*, Paris, Philosophie magazine, «Hors-série», p. 47.

tout son sens suite au portait que nous venons de dresser, bien que, comme nous l'avons vu, Camus a toujours cherché à proposer une sorte de dépassement du pessimisme. Sans doute notre insistance sur le lien entre l'art et la misère humaine dans l'esthétique camusienne, dont le but était de montrer l'importance de la portée morale de l'œuvre d'art, a-t-elle favorisé l'émergence – d'ailleurs imprévue – de ce lien maintenant évident entre la philosophie d'Albert Camus et la tradition moraliste.

Au sortir de cette étude, un autre élément doit être clarifié: la philosophie de l'art d'Albert Camus fut vraisemblablement développée autour d'une réflexion sur un art spécifique: la littérature. C'est l'art romanesque qui lui fournit tous ses exemples. Pour cette raison, son esthétique s'applique beaucoup mieux à cet art. À tout le moins, c'est appliqué à lui qu'elle a le plus de sens. Sans doute faut-il y voir un défaut d'universalité. Toutefois, à y regarder de près, la plupart des philosophes de l'art accordent plus d'importance à un art qu'aux autres (comme chez Camus, il s'agit d'ailleurs souvent de la littérature). Mais cela n'innocente pas notre auteur. Nous sommes forcés de concéder que sa philosophie de l'art est plutôt une philosophie de l'art romanesque, car il n'a cherché à définir que le rôle du roman et de l'écrivain plutôt que celui de l'art et de l'artiste en général. Notons au passage qu'il est vraisemblable que le rôle de l'art varie en fonction du type de création.

Cela dit, et pour finir, il convient encore de noter que la définition de la fonction de l'art que nous avons mis en lumière – l'idée d'identifier l'art à la douleur et de «confondre les juges» en favorisant la compréhension – peut servir de critère d'évaluation pour l'appréciation esthétique. Camus lui-même l'a fait dans «L'artiste en prison» en critiquant la vie et l'œuvre d'Oscar Wilde. En ce sens, à l'instar des défenseurs de ce que l'on appelle aujourd'hui l'éthicisme, Camus est d'avis que l'appréciation esthétique inclut en elle-même une évaluation morale des œuvres. Une création est ainsi esthétiquement réussie, selon lui, si elle propose des représentations qui sont fidèles à la condition humaine et qui, en même temps, témoignent d'une révolte contre ses aspects les plus bouleversants. Or cette condition, affirmait Camus, c'est l'absurde. Face à un monde absurde dont la souffrance est un élément constitutif naît un besoin de révolte. Cette révolte exige une forme de fraternité des hommes face à la misère, une lutte commune contre le sort absurde qui nous est réservé à tous, et plus par-



ticulièrement encore contre le destin plus lourd à porter des plus malheureux d'entre nous. L'artiste doit faire sa part dans cette nécessaire révolte. Cette révolte que doit soutenir le créateur est dirigée contre le fait banal mais dramatique suivant, vérité toute simple qu'énonce Caligula : «Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux³⁷.»

BIBLIOGRAPHIE

- CAMUS, Albert. *L'homme révolté*, «Révolte et art», dans *Œuvres complètes*, T. IV, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2008, pp. 278-299.
- «Le témoin de la liberté», dans *Actuelles I. Écrits politiques (Chroniques de 1944-1948)*, Paris, Gallimard, «Folio/Essais», 1972 [1950], version numérique des Classiques des sciences sociales, pp. 161-170 [203-216].
- «La création absurde», dans *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, «Folio/Essais», 1942, pp. 127-159.
- «Amour de vivre», dans *L'Envers et l'Endroit*, Paris, Gallimard, «Folio/Essais», 1958, p. 97-109.
- «L'artiste et son temps», dans *Œuvres complètes*, T. III, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2008, pp. 451-455.
- «L'artiste en prison», dans *Œuvres complètes*, T. III, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2008, pp. 900-906.
- «La vie d'artiste», dans *Œuvres complètes*, T. III, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2008, pp. 1062-1064.
- *Discours de Suède*, «Discours du 10 décembre 1957», dans *Œuvres complètes*, T. IV, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», pp. 237-243.
- *Discours de Suède*, «Conférence du 14 décembre 1957», dans *Œuvres complètes*, T. IV, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2008, pp. 245-265.
- *Caligula*, dans *Œuvres complètes*, T. I, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2006, p. 332.
- DRELL RECK, Rima. «Albert Camus: The artist and his time», in *Modern Language Quarterly*, Jun62, Vol. 23 Issue 2, pp. 129-134.
- KIERAN, Matthew. «L'art, l'imagination et la morale», dans Caroles Talon-Hugon (dir.), *Art et éthique. Perspectives anglo-saxonnes*, PUF, 2011, pp. 83-114.
- ROTH, Leon. «A Contemporary Moralizer: Albert Camus», *Philosophy*, Vol. 30, No 115 (Oct., 1955), pp. 291-303.
- SARTRE, Jean-Paul. «Explication de L'Étranger», *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010, p. 126. Retranscrit dans *Albert Camus: La pensée révoltée*, Paris, Philosophie magazine, «Hors-série», pp. 47-48.

³⁷ CAMUS, Albert. *Caligula*, dans *Œuvres complètes*, T. I, *Op. cit.*, p. 332.

LES AMÉRINDIENS ET LE RÉGIME BRITANNIQUE (1760-1867)

PAR CAROLINE MOTAIS ET CAMILLE TRUDEL

Depuis les débuts de la colonisation en Amérique du Nord, les peuples amérindiens ont occupé une place prépondérante dans le développement économique, social, diplomatique et politique du territoire de la Nouvelle-France, d'abord, puis du Canada. En ce sens, « les premiers jalons de la “politique officielle” française furent définis par Samuel de Champlain et François Dupont-Gravé, lors d'une rencontre avec des Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent, le 27 mai 1603 à Tadoussac. »¹ Au vu des tensions existantes entre les nations de la vallée du Saint-Laurent (Hurons, Algonquins et Montagnais) et les Iroquois, les administrateurs coloniaux durent pratiquer une politique de médiation dans le but de conserver le contrôle économique et géostratégique de la traite des fourrures, déjà sous le monopole du supérieur de Champlain et Dupont-Gravé, Pierre Du Gua de Monts.

Or, cette politique de médiation avait des visées plus larges que strictement économiques. En effet, « dans la culture politique de l'Ancien Régime, la pratique de la médiation était considérée comme une importante source de “prestige” pour un monarque, lui permettant d'établir une certaine domination auprès de ses alliés. »² Cette domination était un moyen stratégique d'asseoir une certaine hégémonie territoriale. Profitant de la loyauté des Amérindiens, les autorités françaises ont forgé des alliances reposant « [...] sur la complémentarité et sur les besoins réciproques liés au commerce des fourrures, aux stratégies militaires, à l'adaptation du pays. »³ L'objectif était ultimement d'inciter les Amérindiens à prendre les armes et à participer à la défense des intérêts français en Amérique, et ce, jusqu'au déclenchement de la guerre de Conquête, que l'historiographie nomme aussi la *French and Indian War*.

Hors de tout doute, le passage d'une gouvernance française à une gouvernance anglaise a eu de nombreuses conséquences non négligeables sur les peuples amérindiens de la colonie nouvellement britannique. Or, ces conséquences ne seront pas perceptibles d'entrée de jeu. En effet, « l'arrivée des Britanniques ne met pas non plus un terme à la logique d'alliance présente sous le Régime français. Cette logique se maintient pendant quelques décennies après la conquête de la Nouvelle-France. En 1760, les Amérindiens domiciles avaient né-

1 Maxime Gohier, « Les politiques coloniales et anglaises à l'égard des Autochtones », dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec, des premiers contacts au Plan Nord*. Montréal, PUM, 2013, p. 115.

2 Ibid., p. 117.

3 Denys Delage et Jean-Pierre Sawaya, *Les traités des Sept-Feux avec les Britanniques*, Sillery, Septentrion, 2001, p. 15.

gocier eux-mêmes les termes d'une alliance avec les nouveaux maîtres des lieux.⁴ À cet égard, la notion d'alliance est au cœur des relations entre les peuples amérindiens et les colonisateurs non seulement sous le Régime français, mais aussi pendant les premières décennies du Régime britannique. Pendant de nombreuses années, l'équilibre des forces entre les Premières Nations et les autorités coloniales permet les rapprochements et les compromis. Mais cet équilibre fragile est facilement brisé par la logique coloniale qu'affiche de plus en plus ouvertement Londres pendant le XIX^e siècle pour asseoir sa souveraineté sur le territoire nord-américain. En plus de subir un déclin de leur influence militaire et économique, les Amérindiens doivent aussi conjuguer avec une nouvelle réalité : « La tutelle britannique remplace peu à peu la diplomatie et les alliances, favorisant un enfermement à la fois physique et culturel des peuples autochtones dans un carcan colonial de plus en plus rigide. »⁵

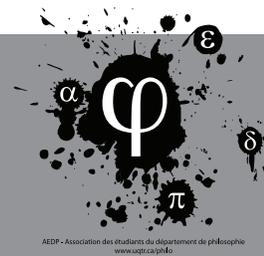
Dans cette optique, il serait pertinent de tenter de comprendre non seulement la nature, mais aussi la portée des modifications des rapports de force entre les Amérindiens et les Britanniques, ainsi que leurs impacts sur les peuples amérindiens pendant le siècle qui s'écoule entre la Conquête et la Confédération. Pour ce faire, l'analyse portera d'abord sur les lendemains de la Conquête (1760-1774) en abordant, successivement, les prémices des relations avec les Britanniques, la coalition militaire et les conflits territoriaux. Finalement, dans la seconde partie de ce travail, il sera question du territoire et du déclin de l'importance stratégique des Amérindiens entre 1774 et 1867. Il s'agira ici d'observer les conflits militaires et les enjeux territoriaux qui s'y rattachent ainsi que la politique et l'administration des affaires indiennes.

1. LES SEPT-NATIONS ET LES LENDEMAINS DE LA CONQUÊTE (1760-1774)

Jusqu'à la Conquête, les relations, les accords et les traités entre Autochtones et colons français étaient nombreux, notamment dans la vallée du St-Laurent. La région des Grands Lacs laissait les Amérindiens dans une situation de non-assujettissement, il s'agissait davantage de relations entre nations elles-mêmes. Si on reprend les idées des historiens comme Fernand Ouel-

4 Alain Beaulieu, *Les Autochtones du Québec : des premières alliances aux revendications contemporaines*, Montréal, Fides, 1997, p. 59.

5 Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec, des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, PUM, 2013, p. 17.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

let, pour qui la Conquête est une rupture socio-économique, il n'est pas étonnant de constater que cette dernière, et par la suite la Proclamation royale de 1763, mettent «fin au pouvoir d'éteindre unilatéralement les droits territoriaux des Autochtones en Amérique du Nord.⁶» En soi, la Conquête modifie profondément les rapports de force entre les Autochtones et les autorités coloniales. Jusqu'à la guerre de Sept-Ans, les politiques à l'égard des Amérindiens étaient inexistantes. William Johnson, qui avait été très engagé avec les Amérindiens dès son arrivée dans les colonies, comprit rapidement que dans l'intérêt de la Grande-Bretagne, il fallait défendre les territoires indiens. En effet, dès 1754, «il préconisa l'augmentation des dépenses pour entretenir des garnisons chez les Indiens en des points stratégiques et exigea une véritable politique de paiement pour les services que rendaient les Indiens.⁷» En 1755, il fut nommé premier des deux surintendants aux Affaires indiennes et un an plus tard, «Johnson reçut une commission royale le nommant "Colonel des [...] Six Nations unies d'Indiens, et de leurs confédérés, dans les parties septentrionales de l'Amérique du Nord", et "unique agent et surintendant des-dits Indiens".⁸» Johnson occupera ce poste jusqu'à sa mort en 1774.

LA CONQUÊTE ET LES PRÉMICES DES RELATIONS (1760-1762)

A. LE TRAITÉ D'OSWEGATCHIE

Johnson s'assura que les Amérindiens restèrent neutres en 1759-1760. Il voulait couper les relations privilégiées que les Français avaient avec eux. En échange de cette neutralité, la Grande-Bretagne, après sa victoire, leur assurait la conservation de leurs terres de chasse. C'est ainsi qu'entre la prise de Québec et la capitulation de Montréal, le traité d'Oswegatchie fut signé le 30 août 1760⁹.

La fédération des Sept-Nations du Canada avait pour capitale le village des Iroquois de Kahnawake. Elle regroupait les Amérindiens dits «domiciliés» et était une organisation politique qui regroupait «les Amérindiens chrétiens des missions catho-

liques de la vallée du St-Laurent, les Iroquois, les Algonquins, les Nipissingues, les Abénaquis et les Hurons des villages d'Akwesasne, de Kahnawake, de Kanesatake, de Pointe-du-Lac, d'Odanak, de Wolinak et de Wendake.¹⁰» L'historiographie ne permet de déterminer si chaque nation de la fédération était représentée par un émissaire lors de ce traité dans la mesure où aucun document officiel n'a été retrouvé. Cependant, «à travers des allusions ou des références postérieures dans les archives¹¹» ainsi qu'à travers les legs écrits de William Johnson, lui-même signataire de ce traité, il fut possible d'en reconstituer les ententes. Les principales sources écrites, permettant de reconstituer ce qui a été déterminé au cours de ce traité, émergent de la correspondance entre Johnson et l'officier militaire Daniel Claus, «l'agent que Johnson posta à Montréal en 1760 et qui fut chargé des Affaires indiennes pour la province de Québec jusqu'en 1774¹²» mais aussi dans la correspondance entre chefs Indiens et les autorités coloniales. D'un point de vue politique, le traité d'Oswegatchie revient constamment comme une entente clé entre les peuples autochtones et les autorités britanniques. Denys Delâge et Jean-Pierre Sawaya retracent des extraits de ces multiples correspondances, datant de 1761 à 1828¹³, qui permettent de comprendre les enjeux de ce traité. C'est ainsi, grâce aux archives, que nous savons aujourd'hui que Claus, le 3 décembre 1761, dans une lettre à Johnson, assure son amitié aux Sept-Nations dans la mesure où les Indiens travaillent la terre, s'occupent de la chasse sur leurs territoires et restent neutres.¹⁴ De 1763 à 1773, des porte-paroles rappelleront à Johnson les ententes de cette alliance au nom de la Fédération qui implique que le surintendant «a enterré la hache de guerre», qu'il leur a promis la conservation de leurs terres et de la religion en échange de leur neutralité. Johnson passa les quatorze dernières années de sa vie à régler des doléances et renouveler des pactes d'amitié. C'est ainsi, en vertu de ce traité, qu'en 1828, les domiciliés iroquois du Lac-des-Deux-Montagnes s'opposèrent à l'octroi de leurs terres aux Sulpiciens en s'adressant au gouverneur James Kempt :

Mon frère nous avons des terres dans les différents vilages ou nous habitons, ainsi mon Frère nous désirons les garder. De plus les Chefs ont dit mon Frere, ne change pas notre Religion car

6 Michel Morin, «Des nations libres sans territoire? Les Autochtones et la colonisation de l'Amérique française du XVIe au XVIIIe siècle», *Journal of the History of International Law*, vol. 12, no 1, 2010, p.44.

7 Julian Gwyn, «Johnson, sir William», *Dictionnaire biographique du Canada*, [En ligne], http://www.biographi.ca/fr/bio/johnson_william_4E.html (page consulté le 5 décembre 2014).

8 Ibid.

9 Jean-Pierre Sawaya, *Les Sept-Nations du Canada et les Britanniques, 1759-1774 : alliance et dépendance*. Thèse de Ph.D. (histoire), Université Laval, 2001, p. 2.

10 Jean-Pierre Sawaya, *Alliance et dépendance : comment la couronne britannique a obtenu la collaboration des Indiens de la vallée du Saint-Laurent entre 1760-1774*, Sillery, Septentrion, 2002, p.11-12.

11 Delâge et Sawaya, op.cit., p.48.

12 Sawaya, *Les Sept-Nations du Canada*, p.20.

13 Delâge et Sawaya, op.cit., p.48-54.

14 Ibid.

LES AMÉRINDIENS ET LE RÉGIME BRITANNIQUE (1760-1867)

PAR CAROLINE MOTAIS ET CAMILLE TRUDEL

nous somme accoutumés dans notre manière de prier, de plus nous garderons nos missions c'est ce que les chefs ont dit.

Sir William Johnson a dit mes Frères tous ce que vous me demander vous seras accorder, vous garderez vos terres et votre religion, aussi bien que vos missionnaires¹⁵.

L'article 40 de la capitulation de Montréal, conclu entre les Britanniques et les Français le 8 septembre 1760, garantira aux Amérindiens les revendications accordées lors du traité d'Oswegatchie.

B. DU TRAITÉ DE MURRAY À CELUI DE KAHNAWAKE

Entre le traité d'Oswegatchie et la capitulation de Montréal, James Murray rencontra, sur la rive sud de Montréal, le 5 septembre 1760, un chef de la tribu des Hurons de Lorette. Cette rencontre impromptue fut connue grâce au témoignage d'un vieux Huron en 1828, alors présent sur les lieux, ainsi que grâce au journal de Murray. Ce qui fut au départ une simple rencontre consacrée entre Murray et le chef des Hurons sera considéré comme un traité «dans l'arrêt Siou du 24 mai 1990¹⁶» par la Cour Suprême du Canada. L'historien Denis Vaugeois¹⁷ dira de cette entente qu'elle est «un sauf-conduit analogue à une capitulation de soldats français». ¹⁸ Il appuie son argumentation sur le fait qu'il manque plusieurs éléments accompagnant la normalité d'un traité : des négociations, un décorum et les signatures des parties concernées. Ce qui est connu de ce traité est la volonté d'une paix et la soumission des Hurons à Sa Majesté :

These are to certify that the chief of the Huron tribe of Indians, having come to me in the name of his Nation to submit to His Britannick Majesty and make Peace, has been received under my protection with his whole Tribe, and henceforth no English Officer or party is to molest or interrupt them in returning to their settlement at Lorette and they are received upon the same terms with the Canadians, being allowed the free Exercise of their Religion, their Customs and liberty of trading with the English Garrisons recommending it to the officers commanding the posts to treat them kindly¹⁹.

15 Delage et Sawaya, op.cit., p.53.

16 Ibid., p.56.

17 Dans son ouvrage La fin des alliances franco-indiennes, ibid.

18 Ibid., p.57.

19 Ibid., p.56.

Les Hurons s'appuieront sur ce traité pour revendiquer la Seigneurie de Sillery comme territoire de chasse et de pêche en 1824 devant le comité de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada. Bien que ce traité n'abordait pas clairement les garanties pour la propriété des terres, comme le faisait celui d'Oswegatchie, les Hurons se sont soumis à l'autorité britannique, comprenant que la domination et l'hégémonie venaient désormais des Britanniques. Il convient de noter la différence entre le traitement accordé aux Français comparativement à celui des Amérindiens qui ne capitulent pas devant l'ennemi, mais choisissent de se soumettre et d'enterrer la hache de guerre. Lorsque Montréal capitula, le 8 septembre de la même année, l'acte signé entre les Français et les Britanniques comprenait un article relatif aux Amérindiens dictant des conditions qui n'apparaissaient pas dans l'acte de capitulation de Québec. L'article 40 reconnaissait aux Amérindiens le droit de rester sur leurs terres, «la liberté religieuse et le droit de garder leurs missionnaires dont la relève pour l'avenir n'était cependant pas garantie.²⁰» Cet article fait une transition entre le traité d'Oswegatchie et celui de Kahnawake. Ce dernier renforce le premier dans le sens où son but est de faire d'un traité de neutralité un traité d'alliance. Ce second traité est l'issue d'une conférence tenue à Kahnawake, les 15 et 16 septembre 1760, entre les ambassadeurs des Sept-Nations, «ceux de la ligue iroquoise et les autorités britanniques représentées par William Johnson et Jeffrey Amherst.²¹ Ratifié par Johnson, «ce traité est à la base de l'alliance politique et militaire entre les Indiens et les Anglais [et] constitue l'acte de fondation entre les Amérindiens catholiques de la Vallée du St-Laurent et la Couronne d'Angleterre.²²» Les clauses principales de ce traité peuvent se synthétiser comme telles :

1. L'engagement des domiciliés de ne plus s'allier militairement aux Français;
2. Le renouvellement et le renforcement de la Chaîne du Covenant [...], une alliance militaire, un pacte anglo-iroquois d'assistance mutuelle; [...]
3. La libre circulation des domiciliés entre le Canada et la colonie de New-York;
4. La régulation du commerce;

20 Denys Delage, «Les premières nations et la guerre de Conquête», Les Cahiers des dix, no 63, 2009, p.61.

21 Jean Tanguay, La liberté d'errer et de vaquer : les Hurons de Lorette et l'occupation du territoire : XVIIe-XIXe siècles, Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1998, p.94.

22 Sawaya, Alliance et dépendances, p.23-24.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

5. [...]
6. La liberté de religion et le soutien matériel et financier du clergé catholique romain par les Anglais;
7. La libération des prisonniers anglais;
8. La possession territoriale des espaces occupés par les domiciliés;²³

La clause d'assistance mutuelle (2^e) permettra à Johnson d'inciter les Sept-Nations à prendre les armes lors de la révolte de Pontiac. Malgré toutes ces clauses qui définissaient dès lors les relations réciproques entre les Amérindiens et les Britanniques et devaient assurer l'amitié et l'alliance entre eux, les premières embûches débutèrent rapidement. Le gouverneur général de Montréal, Thomas Gage, refusait la libre circulation entre le Canada et la colonie de New York sans possession de laissez-passer. Le général Amherst refusa les dépenses supplémentaires imposées par la clause numéro 6 et ne fit aucun compromis tant que la 7^e clause n'était pas respectée. William Johnson s'indigna de ces agissements et craignait que des tensions mettent en péril la situation, d'autant plus que les chefs indiens doutaient «de la sincérité des Anglais et de la valeur de leur amitié.²⁴» C'est dans ce contexte de tensions et malgré les efforts diplomatiques de Johnson qu'en 1762, «le mécontentement atteignit un paroxysme.²⁵»

COALITION MILITAIRE (1763-1766)

Bien que les alliances et les traités avec les Britanniques se firent avec les Indiens de la vallée du Saint-Laurent, ceux de la région des Grands Lacs n'étaient pas prêts à se soumettre à la nouvelle autorité coloniale. Ainsi, «Pontiac galvanisa les nations des Grands Lacs et de l'Ohio qui se résistèrent à l'occupation britannique des Grands Lacs et du Mississippi jusqu'en 1765.²⁶»

La politique austère menée par Amherst à l'égard des Amérindiens provoqua une réaction contestataire de la part des Autochtones de la région des Grands Lacs, à l'instar des domiciliés de la vallée du Saint-Laurent. Ces derniers étaient cependant liés aux autorités coloniales par le traité de Kahnawake. Aller à l'encontre de ses clauses revenait à se mettre à dos les Britan-

niques et risquer de se faire anéantir. Par conséquent, la survie des domiciliés dépendait d'une non-conspiration contre les Britanniques d'autant plus face à cette menace grandissante, la stratégie de Johnson se voulait de «la manipulation diplomatique avec menace de destruction.²⁷» La puissance militaire britannique était sans cesse rappelée aux chefs autochtones par Christian Daniel Claus, relevant à la fois de Johnson et du gouvernement militaire local, ainsi que les engagements que ces derniers avaient pris lors du traité de Kahnawake :

I like wise enjoin the m frequentlyth at if they kept firmly the Engagem^{te} of Friendship entered into with you , & would mind diligently their Hunting and P lanting there would not be abappier People than they , assuring them at the same time in the strongest Terms of the Continuation of our Friend ship on the former condition. The are sensible of it and the Sachems pleased to tell me several times that if it was not for my clearing up now & then some Points to them they should be uneasy & suspect their New Friends of intending to break their Promises.²⁸

La révolte qui grondait dans la région des Grands Lacs relevait essentiellement d'une insatisfaction de l'expansion territoriale des Britanniques alors dans les esprits des domiciliés, il s'agissait davantage du fait qu'ils ne pouvaient être fournis en armes et munitions comme au temps des Français. William Johnson, toujours dans une politique diplomatique, se servit du traité de Kahnawake comme d'un instrument qui «devait ultimement servir à s'assurer de la soumission définitive de toutes les nations amérindiennes du Canada.²⁹» Dans ce contexte et à la suite d'une rumeur de rencontre pan amérindienne, Johnson reconduisit le traité de Kahnawake en juin 1762 et incluait dans les clauses que toutes tentatives de complot seraient sévèrement punies³⁰. L'événement qui mit le feu aux poudres dans les Grands Lacs fut la fin de la guerre de Sept-Ans, la signature du traité de Paris le 10 février 1763 qui assurait la cessation du Canada par la France à la Grande-Bretagne. Les chefs autochtones de la région des Grands Lacs accusèrent la France de céder des territoires qui ne lui appartenaient pas. C'est ainsi qu'au printemps 1763, «des Amérindiens des Grands Lacs, des Outaouais et des Chippewas du lac Érié, des Delawares, des Miamis, des Potéouatamis, des Wyandots et des Tsonnontouans [...] sous la gouverne de Pontiac, commencèrent à attaquer des colons

²³ Ibid., p.23.

²⁴ Ibid., p.29.

²⁵ Sawaya, Les Sept-Nations du Canada, p.133.

²⁶ Delâge, loc.cit., p.64.

²⁷ Sawaya, Les Sept-Nations du Canada, p.141.

²⁸ Ibid., p.142-143.

²⁹ Ibid., p.152.

³⁰ Ibid., p.153.

LES AMÉRINDIENS ET LE RÉGIME BRITANNIQUE (1760-1867)

PAR CAROLINE MOTAIS ET CAMILLE TRUDEL

anglais et à s'en prendre aux fortifications britanniques.³¹ À plusieurs reprises, entre le printemps et l'automne 1763, les domiciliés de la vallée du Saint-Laurent s'efforcèrent de maintenir la paix avec les nations des Grands Lacs. Ils leur firent porter des messages par des colliers, leur rappelant que désormais, l'autorité était britannique, que les Français avaient perdu la guerre et qu'un traité de paix avait été signé avec les Britanniques. Ils ajoutèrent, dans leurs dépêches, qu'eux-mêmes avaient signé un traité avec la Couronne et que les nations domiciliées étaient tenues de le respecter. Par l'intermédiaire de ces colliers, les nations domiciliées encourageaient celles des Grands Lacs à enterrer la hache de guerre et revenaient sur «les conditions de la paix» en spécifiant à propos du roi d'Angleterre que :

*He does not mean to Claim your Lands as His Property; and desires no more Priveledges than the King of France had, which is, to carry on the Trade among You, for your own Good, and Welfare*³².

Lorsque le siège de Détroit fut levé à l'automne 1763, beaucoup des nations des Grands Lacs ont maintenu leur position quant à l'état d'insurrection contre les Britanniques. C'est ainsi que William Johnson fit appel au traité de Kahnawake et obligea les domiciliés à prendre les armes contre les insurgés, «à titre d'alliés militaires représentant la confédération des Sept-Nations du Canada.³³» Le titre de confédération des Sept-Nations au sens politique et militaire en revient à cette date du 7 septembre 1763. Jusqu'alors, elle n'était qu'une alliance de nations en vue de protéger leur territoire et assurer un consentement mutuel de solidarité. Tout au long de l'année 1764, les domiciliés firent partie intégrante des marches et des expéditions contre les insurgés de Pontiac. Cette lutte et ces engagements, qu'ils prirent au bénéfice des Britanniques, furent utilisés en 1828 par les chefs de Kahnawake «pour protester contre la perte de leurs terres aux mains des Jésuites.³⁴» Ces derniers rappelèrent au gouverneur Dalhousie que lors de la révolte de Pontiac, lors de la révolution américaine et de la guerre de 1812, ils restèrent fidèles à leurs engagements militaires en vertu du traité signé le 16 septembre 1760. La ruse de la diplomatie britannique permit de faire des domiciliés des alliés militaires dont ils pouvaient disposer à leur guise et tracer ainsi «la voie de l'empire britannique.³⁵»

31 Ibid., p.159.

32 Delâge et Sawaya, op.cit., p. 92.

33 Ibid., p.93.

34 Ibid., p.95.

35 Ibid., p.97.

CONFLITS TERRITORIAUX (1765-1774)

A. LA PROCLAMATION ROYALE ET SES CONSÉQUENCES

Un mois après la prise des armes des domiciliés contre les insurgés de Pontiac, la Proclamation royale fut officiellement adoptée. Elle créait un territoire indien à l'ouest des Appalaches et «est certainement le document le plus important en histoire des autochtones du Canada [puisqu'elle] crée une frontière entre le territoire colonial et un territoire indien à l'intérieur du continent.³⁶» Elle est invoquée depuis dans de nombreux cas de protection du territoire, notamment pour faire «arrêter les travaux en vue de la construction des barrages à la Baie-James en novembre 1973 [de même qu'elle servit] en 1975 [pour] la convention de la Baie-James et du Nord québécois.³⁷» Les revendications autochtones concernant les droits sur des territoires font appel à ce texte et bien qu'«[...] abolie par l'Acte de Québec en 1774, la politique de protection élaborée par Johnson³⁸ fut maintenue jusqu'à la fin des années 1820, notamment en raison du déclenchement de la guerre de l'Indépendance américaine et des tensions anglo-américaines qui perdurèrent jusqu'en 1815.³⁹» Il existe des restrictions et des limites à cette proclamation :

1. Un droit autochtone n'est reconnu sur le territoire que par le bon vouloir du roi et non en vertu du droit des gens ou des peuples;
2. Le droit reconnu aux autochtones ne l'est que pour un temps;
3. Ce qui est reconnu, c'est un droit d'usage, jamais n'est-il fait mention de propriété autochtone;
4. Les autochtones sont tous censés vivre de la chasse. Le fait qu'un grand nombre vivent de l'agriculture est occulté. Implicitement cela signifie qu'un jour les chasseurs autochtones devront faire place aux agriculteurs venus des colonies britanniques;
5. La *Proclamation royale* prévoit un mode formel et officiel de transfert de terres des autochtones aux colons. L'hypothèse d'un refus des autochtones n'est pas reconnue.⁴⁰

Malgré ces restrictions, qui sont une liste restreinte de celles

36 Ibid., p.100-101.

37 Ibid., p.101.

38 Politique qui protégeait les possessions amérindiennes, à savoir, leurs terres et leurs territoires de chasse, Delâge et Sawaya, op.cit., p.100.

39 Gohier, «Les politiques coloniales et anglaises à l'égard des Autochtones», p.123.

40 Sawaya et Delâge, op.cit., p.101.



existantes, la Proclamation fait mention que les autochtones ne peuvent être évincés sans recevoir une compensation et sans entente officielle avec la Couronne. De plus, ce document n'exclut aucune nation, qu'elle fasse partie ou non de la fédération des Sept-Nations, dans la mesure où ces dernières vivent dans la Province de Québec. Guy Carleton affirmera que «les Sauv^s. Abena^s. de S^t. Franc^s. aussi bien que tous les autres Nations & Tribus depd^{es}. [du gouvernement de ?] la Prov^e. de Quebec etant sous la protectⁿ. de sa Maj^e. ainsi qu'il l'a bien voulu declarer par sa Proclamⁿ. du 7^e. Oct^e. 1763 [...]»⁴¹

Les droits territoriaux des Amérindiens sont protégés par plusieurs traités depuis celui d'Oswegatchie en 1760 jusqu'à cette Proclamation de 1763.

B. LES CONSÉQUENCES TERRITORIALES

Depuis 1764, année où les premiers conflits territoriaux apparaissent, les évocations à la Proclamation royale ainsi qu'à l'article 40 de la capitulation de Montréal et des autres traités ne cessent d'être utilisées par les nations amérindiennes dans le but de protéger leurs territoires. C'est ainsi qu'en 1847, le député de Saguenay adresse un mémoire au gouverneur général Elgin au nom « [...] des Montagnais dépossédés de leurs terres par la colonisation [...]»⁴² et vivant dans la misère. Cette affaire fait suite à des revendications adressées à Daniel Claus, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle qui avait dû faire appliquer la Proclamation royale au bénéfice des Montagnais manifestant leur désaccord sur le monopole de marchands de Québec détenteurs de la ferme Kings Domain de Tadoussac. Le domaine faisant partie du territoire indien, le Conseil législatif de Québec, où l'affaire sera débattue, du interdire d'ériger des bâtiments sans autorisation et que ceux qui y fussent construits soient détruits au même titre qu'il fût interdit aux marchands de commercer sur ce territoire sans y être autorisé par la Couronne.

Un autre exemple de ces tractations et de ces conflits territoriaux serait celui de 1773. Les Hurons s'adressent à Daniel Claus en revendiquant le fait qu'il ne leur reste presque plus d'espace pour chasser dans la région de Tadoussac et que les terres leur appartenant sont investies par les «Blancs». En vertu de la Proclamation royale, le commandant général des troupes

⁴¹ Ibid., p.108.

⁴² Ibid., p.112.

britanniques, Frédérick Haldimand, écrit le 10 mars 1774 aux gouverneurs des deux Florides et Québec leur rappelant l'interdiction de céder ou d'acquérir des terres sur les terres des Amérindiens⁴³.

En 1791, Lord Dorchester reçoit une pétition signée par quatre chefs hurons. Ces derniers dénoncent la concession de leurs terres aux Jésuites par le Général Jeune Lorette. En s'appuyant une fois de plus sur la Proclamation royale, ils demandent que les colons installés sur les terres indiennes se retirent. Il ne s'agit pas d'un cas isolé puisque le 12 janvier 1798, «les Hurons adressaient à nouveau une pétition à Robert Prescott, lieutenant-gouverneur de la province du Bas-Canada, pour récupérer leur seigneurie. Ils estimaient s'en être injustement fait déposséder par les Jésuites, dont ils dénonçaient les ambitions et les fourberies [...]»⁴⁴ La fédération des Sept-Nations soutenait les revendications huronnes qui s'apparentaient de près à celles des Iroquois de Kahnawake dont l'obtention de la pleine possession de leurs terres leur avait été accordée, au détriment des Jésuites en vertu des accords signés avec les autorités coloniales.

La liste des réclamations, des pétitions et des revendications à l'égard des autorités coloniales ne s'arrête pas là. L'énumération de celles-ci ne fait pas l'objet de cette partie de la recherche et pour cette raison, l'évolution de cette liste ne sera pas abordée. Mais ce qu'il faut retenir concerne bien le fait que les Amérindiens croyaient à la loyauté des Britanniques qui ne respectèrent que dans certains cas les promesses faites aux nations autochtones, et notamment lorsque l'enjeu était de taille comme lors de la guerre d'Indépendance des États-Unis, de la guerre de 1812 ou encore des Rébellions de 1837-1838. En réalité, «cette ambiguïté entre discours et pratique s'explique en grande partie par le fait que l'objectif du Département des Affaires indiennes était moins de «protéger» réellement les Amérindiens que d'assurer le maintien de son autorité auprès d'eux.»⁴⁵

2. LE TERRITOIRE ET LE DÉCLIN DE L'IMPORTANCE STRATÉGIQUE DES AUTOCHTONES (1774-1867)

2.1 CONFLITS MILITAIRES ET ENJEUX TERRITORIAUX (1774-1838)

⁴³ Ibid., p. 122.

⁴⁴ Ibid., p.127.

⁴⁵ Gohier, op.cit., 124.

LES AMÉRINDIENS ET LE RÉGIME BRITANNIQUE (1760-1867)

PAR CAROLINE MOTAIS ET CAMILLE TRUDEL

L'Acte de Québec, approuvé le 22 juin 1774, apporte de nombreuses modifications au régime mis en place en 1763 par la Proclamation royale. Un aspect non négligeable de ce remodelage de la colonie implique un nouveau découpage territorial. Désormais, la province de Québec, en plus d'englober le Labrador, s'étend jusqu'aux Grands Lacs et la vallée de l'Ohio. En plus de vouloir couper l'élan expansionniste des treize colonies américaines vers l'Ouest, on souhaite que ce territoire passe sous la coupe directe de Londres (par opposition à une gestion par les Amérindiens eux-mêmes). À ce titre, « en raison de leur lien avec la géopolitique nord-américaine, l'année 1774 est aussi significative pour les Sept-Nations du Canada car elle se termine sur un nouveau chapitre de l'histoire coloniale, celui de la rupture du monopole de la Couronne britannique en Amérique du Nord, provoquée par le projet d'émancipation des colonies américaines.⁴⁶ » À bien des égards, les Amérindiens auront un rôle actif dans ce nouveau chapitre de l'histoire de la colonie, que ce soit d'un point de vue militaire ou pour la défense de leur souveraineté sur leurs propres territoires.

A. LA GUERRE D'INDÉPENDANCE AMÉRICAINE ET LA PARTICIPATION DES AMÉRINDIENS

Les Amérindiens des Sept-Nations sont des combattants de l'Empire britannique depuis le traité de Kahnawake de 1760. Pour s'assurer l'entière collaboration des Amérindiens en cas de conflits militaires, les autorités britanniques ont dû faire un certain nombre de concessions, du moins en théorie : lorsqu'on les appela à combattre, les autorités britanniques leur ont renouvelé les promesses concernant la protection de leurs terres⁴⁷. À cet égard, la guerre d'Indépendance américaine (1775-1783) aura une influence certaine sur les relations entre les Britanniques et les Amérindiens, en particulier ceux des Grands Lacs et de la Nouvelle-Écosse. Contrairement aux Américains, « *the British were more eager for Indian support in the early stages of the war and they placed much pressure on the Indians of Canada to declare themselves for the British and to provide warriors to repulse the American invasion of Canada.*⁴⁸ »

En 1779, les Micmacs, qui appuyaient au commencement du conflit la cause américaine, signent finalement un traité de neutralité en échange du respect de leurs droits de chasse et

de pêche. Cependant, le non-respect des promesses faites par les autorités britanniques n'a pas tardé à soulever la colère des Amérindiens. En effet, en 1781, les Iroquois du Lac-des-deux-Montagnes protestent vivement contre l'usurpation de leurs terres : « Les Iroquois voulaient louer leurs terres à des habitants pour qu'ils y fassent paître leurs troupeaux, mais ne s'entendaient pas avec ceux-ci sur les prix. On soumit le différend à l'arbitrage du missionnaire sulpicien dont la décision fut défavorable aux Amérindiens auxquels il niait la possession de ces terres.⁴⁹ » À bien des égards, les Amérindiens se sentent lésés, et à juste titre puisqu'ils ont l'impression d'avoir combattu en vain aux côtés des Britanniques pour défendre des terres qui, en fin de compte, ne leur appartiennent pas réellement.

Lorsque la Révolution américaine prend finalement fin, les autorités britanniques sont bien loin de s'empresser à tenir leurs promesses quant à la protection des terres amérindiennes. Ainsi, « bon nombre d'autres groupes combattirent aux côtés des Britanniques et on ne tint malgré cela aucun compte de leurs droits lors des négociations du traité de Paris en 1783, lorsqu'on céda les terres indiennes dans la vallée de l'Ohio aux Américains.⁵⁰ » Si les Amérindiens ne sont pas inclus dans le traité, ils constituent un facteur de négociation important entre les parties. Pour calmer la colère des Amérindiens, le commandant Frederick Haldimand offre des terres du Haut-Canada aux Iroquois alliés des Britanniques.

Malgré la fin de la guerre d'Indépendance, les relations entre les Américains et les Britanniques au sujet des Amérindiens demeurent tout de même tendues. En ce sens, les Britanniques n'hésitent pas à exploiter des postes du côté américain de la frontière, notamment à Niagara et à Détroit. La manœuvre avait pour objectif de créer une zone tampon occupée par les Autochtones entre l'Amérique du Nord britannique et les colonies américaines. Les Américains n'ont cependant pas tardé à répliquer et « [...] entreprirent de déloger les tribus vivant dans la vallée de l'Ohio, qui se défendirent contre l'intrusion, jusqu'à ce que les Britanniques ne les abandonnent à nouveau en 1794, lors de la bataille de Fallen Timbers.⁵¹ » Le traité de Jay de 1796 rend finalement les postes de l'Ouest aux Américains,

46 Sawaya, Les Sept-Nations du Canada, p. 3.

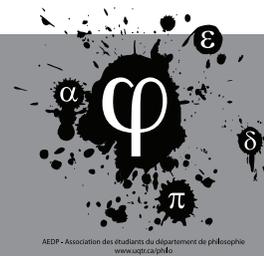
47 Delâge et Sawaya, Les traités des Sept-Feux avec les Britanniques, p. 197.

48 J.R. Miller, Sweet Promises : A Reader on Indian-White Relations in Canada. Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 94.

49 Delâge et Sawaya, op. cit., p. 197.

50 Archives nationales du Canada, Peuples autochtones et archives : Bref historique des relations entre Autochtones et Européens au Canada, Ottawa, Archives nationale du Canada, 1997, p. 10.

51 Ibid.



avec la garantie pour les Britanniques que les Amérindiens auront le droit de traverser librement la frontière internationale.

Pendant un temps, la gestion des terres supplante les objectifs militaires comme question prioritaire dans les affaires indiennes. En ce sens, dès 1800, on transfère les responsabilités concernant les affaires indiennes des militaires aux dirigeants civils. Mais cette période de paix postrévolutionnaire n'est cependant pas synonyme d'un retour au calme pour l'ensemble des Amérindiens. En effet, « *with the coming of peace, the Iroquois painstakingly tried to recapture and rebuild what they had once known. They succeeded only partially, for peace brought also land speculators and white settlers in droves, gobbling up Iroquoia by the millions of acres. The White man's gain was, inevitably, the Indian's loss.* »⁵²

B. LA GUERRE DE 1812 ET LA FIN DES GRANDES ALLIANCES MILITAIRES

Le début des guerres napoléoniennes en Europe met en branle une nouvelle vague de tensions entre les Britanniques et les Américains dans le Nouveau Monde, tensions qui auront des conséquences néfastes sur les Amérindiens. Lorsque la guerre de 1812 éclate, le Département des affaires indiennes a atteint son sommet d'activité; « on comptait alors une centaine d'employés pour le Haut et le Bas-Canada, et le coût des présents annuels dépassait les 325 000 livres par an. »⁵³ Plus que jamais, le Département joue un rôle primordial d'intermédiaire entre les Amérindiens et les autorités coloniales.

Lorsque vint le temps de recruter les Amérindiens pour combattre contre les Américains, les Britanniques eurent, dans une certaine mesure, la tâche facile. En effet, « *the western tribes, in particular, had never ceased to hate the Americans. They had refused to lay down their arms when the white men had stopped fighting in 1783, preferring to carry on an unequal struggle to preserve the Ohio as the boundary of the Indian territory until they were finally defeated [...] in 1795.* »⁵⁴ C'est dans cette même optique que certaines tribus américaines, sous les ordres de Tecumseh, ont pris les armes pour combattre aux côtés des Américains⁵⁵. Cet enthousiasme n'est toutefois pas partagé par l'ensemble des tribus amérindiennes, largement

réticentes à l'idée de s'impliquer dans les hostilités. Pour les Britanniques, cependant, prendre les armes avec les Amérindiens n'est pas toujours chose facile. En ce sens, bon nombre de Britanniques considèrent que les Amérindiens, bien que leurs services aient été utiles à Michillimakinac, Browstown et Detroit, étaient des soldats largement insatisfaisants, dépourvus de discipline, manquant de ténacité et très facilement découragés par l'échec⁵⁶. Les Britanniques s'associent donc aux Amérindiens davantage par nécessité que par plaisir.

Une réalité importante ne peut être passée sous silence : « Après la guerre de 1812-1814, l'importance stratégique des Autochtones décline rapidement sur la scène nord-américaine. Les relations entre la Grande-Bretagne et les États-Unis entrent dans une phase moins agitée. Pour les Autochtones du Québec, une nouvelle ère pointe à l'horizon. »⁵⁷ En effet, il résulte de la fin de la guerre une diminution de la portée des alliances militaires entre les Amérindiens et les Britanniques. À bien des égards, la hausse démographique du Haut-Canada entraîne un empiètement sur les terres occupées par les Amérindiens, qui sont de plus en plus considérés comme un obstacle à la colonisation européenne⁵⁸. Désormais, on souhaite plus que tout civiliser les Amérindiens par l'apprentissage de l'agriculture et du christianisme. Dans ce domaine, la politique américaine eut une grande influence sur la politique canadienne : on permet l'acquisition de terres par les Amérindiens en échange des avantages réputés de la civilisation et de la religion européenne⁵⁹.

C. LES RÉBELLIONS DE 1837-1838 ET LA LOYAUTÉ DES AMÉRINDIENS

Le climat de tensions qui règne dans le Bas-Canada pendant la décennie 1830 ne sera pas sans répercussions pour les peuples amérindiens. De prime abord, lorsque les Rébellions patriotes de 1837-1838 éclatent, les Amérindiens sont considérés comme foncièrement loyaux à la Couronne britannique. En ce sens, l'historiographie traditionnelle a longtemps qualifié cette coopération de naturelle, estimant que les autochtones s'étaient « loyalement » rangés du côté des plus forts⁶⁰. Du fait

52 Miller, op. cit., p. 103.

53 Gohier, « Les politiques coloniales et anglaises à l'égard des Autochtones », p. 125.

54 Miller, op. cit., p. 106.

55 Archives nationales du Canada, op.cit., p. 10.

56 Miller, op. cit., p. 111.

57 Alain Beaulieu, Les Autochtones du Québec, p. 60.

58 Archives nationales du Canada, op. cit., p. 10.

59 Ibid.

60 David Dumouchel, « Au temps de la rébellion – les Iroquois se sont alliés à l'armée britannique », Le Devoir, [En ligne], 22 mai 2010, <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/289401/au-temps-de-la-rebellion-les-iroquois-se-sont-allies-a-l-armee-britannique> (page consultée le 3 décembre 2014).

LES AMÉRINDIENS ET LE RÉGIME BRITANNIQUE (1760-1867)

PAR CAROLINE MOTAIS ET CAMILLE TRUDEL

que leur discours comporte une tangente antimonarchique, une victoire des Patriotes entraînerait inévitablement la fin des liens entre les Amérindiens et le gouvernement de Londres. Le spectre d'une éventuelle annexion aux États-Unis, où la situation des Amérindiens n'est guère enviable, est aussi de très mauvais augure pour les Amérindiens qui résident sur le territoire du Bas-Canada.

Cependant, il ne faut pas surestimer la profondeur de l'attachement des Amérindiens à la Couronne britannique. En effet, « à cette époque, les Iroquois du Bas-Canada étaient en effet beaucoup « plus proches des francophones que des anglophones », raconte Pierre Trudel : « Les missionnaires parlaient français, plusieurs autochtones étaient mariés à des francophones et des liens importants — quoique souvent tendus — existaient entre les différentes communautés. »⁶¹ On ne peut toutefois nier qu'un certain nombre de tensions existent entre les francophones et les tribus amérindiennes, notamment à ce qui a trait à la gestion du territoire. Aussi, le discours égalitaire des Patriotes, largement semblable à celui de la campagne d'indépendance américaine, rappelle aux Amérindiens que l'appétit des colons pour la terre est beaucoup plus grand que celui de la monarchie britannique.⁶²

Lorsque les confrontations armées débutent en 1837, bon nombre d'Amérindiens, notamment les Iroquois, de Kahnawake (Mission Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis fondée en 1667 en face de Montréal) semblent montrer un intérêt restreint pour le conflit qui se profile entre les Patriotes et les Britanniques. À bien des égards, « *in the fall of 1837, the people of Kahnawake seemed to be concerned hardly with the start of the "Troubles": sources seem to indicate that they were mostly interested in their harvests as well as their upcoming winter hunting trips.* »⁶³ Les Iroquois de Kahnawake ne ressentent pas l'urgence de prêter main-forte aux troupes britanniques, préférant plutôt continuer les préparatifs en prévision de l'hiver. Certains chefs iroquois refusent même de prendre parti dans le conflit, bien que les Patriotes cherchent sans cesse à avoir leur appui. Comme le soulève David Dumouchel dans son article « Au temps de la rébellion — Les Iroquois se sont alliés à l'armée britannique » :

61 Ibid.

62 Ibid.

63 Matthieu Sossoyan, *The Kahnawake Iroquois and the Lower-Canadian Rebellions, 1837-1838*, Thèse de Ph.D. (anthropologie), Université McGill, 1999 p. 32.

« Le message est alors clair : nous ne prenons ni pour les uns ni pour les autres, mais nous répondrons si vous nous attaquez, analyse Matthieu Sossoyan. Kanesatake ne veut pas participer au conflit; je crois qu'il en va de même à Kahnawake. » Toutefois, l'automne de 1837 connaît une multiplication des rumeurs d'attaque, ce qui contribue à renforcer « la perception selon laquelle les « gens de Papineau » sont dangereux. Certains Iroquois pensent même que les Patriotes viendront tout raser, chiens, vaches et cochons inclus! »⁶⁴

Malgré le désir des Iroquois de demeurer relativement neutres dans le conflit, il n'en reste pas moins que leur crainte des Patriotes est bien réelle et vient compliquer la donne. Au fil des développements, il devient clair que les relations entre les Iroquois et les Patriotes sont tendues. De surcroît, le contexte de suspicion et de peur à partir duquel les gens de Kahnawake sont venus à être plus conscients des Rébellions a conduit à la formation d'un climat de profonde méfiance entre les habitants de Kahnawake et les Patriotes.⁶⁵

Si la répression britannique entraîne une défaite des partisans des Rébellions en décembre 1837, le mouvement patriote, loin d'être complètement éteint, se soulève pour une seconde fois à l'automne 1838. En effet, « *on 3 November 1838, Patriote leader Robert Nelson arrived in Napierville and issued a declaration of independence. In an attempt to obtain Native support, Nelson claimed that the "Indians shall no longer be under any civil disqualification, but shall enjoy the same rights as all other citizens of Lower Canada."* »⁶⁶ Ainsi, les Patriotes cherchent toujours l'appui des Amérindiens dans leur bataille contre les Britanniques, allant même jusqu'à faire miroiter l'idée de leur donner les mêmes droits que les autres citoyens blancs de la colonie.

Cela dit, d'un côté comme de l'autre, il existe un certain nombre de réticences, certes justifiables, à s'associer à l'autre partie : « *With many Iroquois men gone on their annual winter hunting trips, the people of Kahnawake became exposed to threats and this rapidly damaged their trust for the Patriotes. Possibly fearing that Indians might be employed against them by the government, the threatening insurgents may have simply intended to frighten the Iroquois into staying out of*

64 Dumouchel, loc. cit.

65 Ibid., p. 34.

66 Ibid., p. 43.



the insurrections.⁶⁷ Or, bon gré, mal gré, les Amérindiens ont joué un rôle prépondérant dans le mouvement patriote. Bien que les Iroquois, et plus largement les Amérindiens, du Bas-Canada aient majoritairement refusé de prendre les armes aux côtés des Patriotes, il faut néanmoins souligner que leur loyauté envers les autorités britanniques est davantage stratégique qu'autre chose. Une fois de plus, la question du territoire se trouve à l'épicentre des décisions prises par les tribus amérindiennes de la province. Avant d'être loyaux envers la Couronne britannique, les Amérindiens sont d'abord et avant tout loyaux envers eux-mêmes; ils ont des terres à protéger⁶⁸ et, entre deux maux, ils ont choisi le moindre.

2.2 LA POLITIQUE ET L'ADMINISTRATION DES AFFAIRES INDIENNES (1820-1867)

Les années 1820 marquent le début d'une nouvelle vision des rapports avec les Amérindiens. Si les peuples amérindiens étaient auparavant considérés comme une force guerrière fort utile en cas de conflits, on souhaite désormais leur protection. Ce désir de protection a cependant pour but de civiliser les Amérindiens, d'en faire des gens moralement plus évolués. Cependant, à cette époque, et ce jusqu'en 1860, « les politiques étaient davantage négociées qu'imposées les chefs et les conseils de bande, et pas seulement les responsables du gouvernement, déterminaient l'ampleur et le rythme des changements.⁶⁹ Mais si le Département des Affaires indiennes s'intéresse tant au sort des Amérindiens, c'est d'abord et avant tout pour des raisons pragmatiques : « Régulièrement menacé d'être aboli ou fusionné avec l'armée, le Département devait constamment justifier son existence en invoquant la "particularité" des Amérindiens : leur besoin d'être protégés à titre d'alliés ou en tant que sujets incapables de défendre leurs intérêts.⁷⁰ En 1828, le surintendant général des Affaires indiennes, le colonel Henry Charles Darling, va même jusqu'à affirmer qu'il est du devoir de la Couronne britannique de la protéger et de mettre sur pied des mesures pour accroître non seulement leur condition morale, mais aussi pour leur permettre d'acquérir les mêmes droits que les citoyens britanniques de la colonie⁷¹.

À cette nouvelle mentalité s'ajoute l'expansion coloniale sans cesse grandissante. La rareté des bonnes terres agricoles dans la vallée du Saint-Laurent, causée par la pression démographique, occasionne un empiètement sur les lots octroyés aux XVII^e et XVIII^e siècles pour l'établissement des missions indiennes⁷². Pour tenter de contrer le phénomène, les Amérindiens du Bas-Canada, avec les Algonquins et les Népissingues de la mission du Lac-des-Deux-Montagnes, se lancent dans un mouvement pétitionnaire d'envergure. Dans les premières pétitions, « [...] ils demandent surtout la protection de leurs terres de chasse et des compensations pour celles qu'ils ont perdues au profit des colons et de l'industrie forestière.⁷³ Les Amérindiens tiendront un discours semblable jusqu'au milieu des années 1830. Mais dès la fin de la décennie, les Amérindiens prennent conscience de la nécessité de modifier leur propre discours pour se coller au discours colonial. De ce fait, en 1839, pour la première fois, les Algonquins et les Népissingues sont prêts à renoncer à l'ensemble de leurs territoires de chasse (excluant un site pour s'établir) en échange d'une compensation annuelle semblable à celle versée aux nations du Haut-Canada qui avaient cédé leurs territoires de chasse au gouvernement.⁷⁴ À bien des égards, les Amérindiens voient dans la sédentarisation une manière de préserver leur culture, du moins en partie.

Dans les années 1840, l'image stéréotypée de l'Amérindien « non civilisé » devient de plus en plus répandue. Ce phénomène est en grande partie dû aux commissions d'enquête menée par le Département des Affaires indiennes. En ce sens, la commission Bagot (1845) conclut que les Amérindiens du Bas-Canada « [...] qui étaient pourtant en contact avec des missionnaires catholiques depuis plus de 200 ans, n'étaient encore qu'"à demi civilisés", ce qui les rendait "indolents à l'excès, intempérants, soupçonneux, artificieux, avides et adonnés aux mensonges et à la fraude".⁷⁵ Par le biais de ces commissions, le Département cherche toujours à justifier son existence auprès du gouvernement de Londres. Le passage d'un gouvernement tory à un gouvernement whig à Londres en 1846 marque cependant un tournant significatif dans l'environnement politique colonial. Avec la mise en place du gouvernement respon

67 Ibid., p. 62.

68 Dumouchel, loc. cit.

69 Archives nationales du Canada, op. cit., p. 11.

70 Gohier, op. cit., p. 124.

71 Ibid., p. 126.

72 Alain Beaulieu, «La création des réserves indiennes au Québec», dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec, des premiers contacts au Plan Nord*. Montréal, PUM, 2013, p. 137.

73 Ibid., p. 139.

74 Ibid., p. 140.

75 Gohier, op. cit., p. 128-129.

LES AMÉRINDIENS ET LE RÉGIME BRITANNIQUE (1760-1867)

PAR CAROLINE MOTAIS ET CAMILLE TRUDEL

sable en 1848, la colonie dispose désormais d'une plus grande latitude sur la question des affaires indiennes.

Dès 1850, le pouvoir colonial n'hésite pas à préciser les contours de sa politique indienne en adoptant l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Sauvages dans le Bas-Canada*. Cette nouvelle politique avait pour objectif principal de lever l'ambiguïté quant au statut légal des terres concédées aux Amérindiens pendant le Régime français. Cependant, « au lieu de leur donner les moyens d'assumer directement leur défense devant les tribunaux, la loi de 1850 officialisait plutôt leur statut de mineurs aux yeux de loi, les privant de tout rôle dans l'administration de leurs terres.⁷⁶» L'Acte donnait aussi une première ébauche de l'identité juridique indienne, c'est-à-dire qu'il donnait une série de critères permettant de distinguer les « Sauvages » (ceux qui peuvent vivre dans les réserves) des autres.

En 1851, pour répondre aux nombreuses pétitions des Amérindiens, le Parlement du Canada-Uni adopte l'*Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada*. Cette nouvelle loi, qui réservait 230 000 acres de territoires à l'usage exclusif des Amérindiens, avait pour objectif, entre autres, de favoriser la sédentarisation et le développement d'une économie agricole.⁷⁷ Le partage officiel des terres eut lieu en 1853 : les Algonquins, les Népissingues, les Atikamekw et les Montagnais du Saguenay-Lac-Saint-Jean et de la Haute-Côte-Nord héritent de 65 % de territoire et le reste est partagé entre les Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent⁷⁸. À bien des égards, les lois de 1850 et 1851 marquent non seulement l'acte de naissance des réserves modernes au Québec, « elles sont l'expression d'un déplacement de la logique coloniale, qui ne s'exerce plus à partir de Londres sur un territoire éloigné, mais à partir de l'intérieur de la colonie sur des populations qui sont marginalisées dans le nouvel ordre juridique et politique.⁷⁹»

En 1857, la Commission Pannetier met en lumière la contradiction qui existait entre une politique visant à installer les Amérindiens dans des réserves éloignées et l'objectif avoué de les convertir aux usages de la civilisation européenne⁸⁰.

76 Beaulieu, «La création des réserves indiennes au Québec», p. 144.

77 Beaulieu, *Les Autochtones du Québec*, p. 66.

78 Ibid.

79 Beaulieu, «La création des réserves indiennes au Québec», p. 146.

80 Archives nationales du Canada, op. cit., p. 15.

De cette constatation découle l'adoption d'une nouvelle loi : l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages dans les Canadas*. En plus de marquer la volonté des autorités coloniales d'étendre leur champ de compétence dans les affaires indiennes, « elle officialisait et formalisait, pour la première fois, le statut juridique inférieur des Autochtones, qui, pour s'émanciper, devaient prouver leur capacité à s'intégrer dans la société coloniale.⁸¹» Désormais, les Amérindiens, devenus des citoyens « semi-étrangers », ne se définissent plus par les présents reçus de Londres annuellement, mais par la tutelle légale que le gouvernement colonial exerce sur eux. Chez les Amérindiens, cette nouvelle loi est perçue comme une attaque en règle contre leur culture, voire une tentative de « subversion » destinée à faire éclater leurs communautés de l'intérieur⁸².

En mettant sur pied toutes ces mesures pour civiliser les « Sauvages », le gouvernement colonial avait un but ultime : montrer à Londres qu'il pouvait gérer lui-même l'ensemble de ses affaires internes. L'objectif est finalement atteint en 1860, année où le Canada-Uni se voit confier officiellement l'entière gestion des affaires indiennes dans la colonie. Pendant la décennie 1860 et même au-delà, libéré des entraves de la métropole anglaise, « le gouvernement allait se charger de parfaire les mécanismes d'assimilation mis en œuvre avant la Confédération, réduisant considérablement ainsi la capacité des peuples autochtones à gérer leurs propres affaires.⁸³»

Les rapports de tension qui existaient au sein des nations amérindiennes avant la Conquête ont eu des répercussions minimes, certes, dans les relations entretenues avec les autorités coloniales tout au long du régime britannique. Pour mener à bien leur rêve d'empire, les Britanniques ont considéré les Amérindiens comme « [...] les principaux intermédiaires dans le commerce des fourrures, de plus ils pouvaient représenter un appui militaire de taille lors des conflits entre puissances coloniales rivales.⁸⁴» Dans la logique de l'*indirect rule*, les autorités britanniques ont cherché, par divers stratagèmes, à obtenir la loyauté et la confiance des Amérindiens. Cependant, la stratégie politique des occupants à leur égard ne fut pas toujours à leur avantage. En ce sens, la vision unilatéraliste des alliances conclues a eu des répercussions draconiennes

81 Beaulieu, «La création des réserves indiennes au Québec», p. 147.

82 Beaulieu, *Les Autochtones du Québec*, p. 71-72.

83 Archives nationales du Canada, op. cit., p. 15.

84 Tanguay, op. cit., p. 108.



sur l'occupation territoriale de ces peuples. Si les Amérindiens souhaitaient s'allier aux dirigeants, c'était d'abord et avant tout pour légitimer et protéger leur liberté de religion et leurs droits de possession sur les terres des villages et territoires de chasse. En effet, « que ce soit à travers la négociation d'alliances ou de traités [...] les politiques coloniales européennes, puis canadiennes, ont façonné l'identité et le rapport au territoire des peuples autochtones.⁸⁵»

Pendant le siècle qui s'écoule entre la Conquête et la Confédération, il est indéniable que les rapports de force entre les Amérindiens et les Britanniques ont considérablement changé, au désavantage des nations, et que les impacts qui en découlent ont mené à des revendications territoriales contemporaines. Ces dernières ont mené, entre autres, le gouvernement à adopter la loi sur les Indiens en 1876 reflétant l'importance accordée à la gestion des terres, à l'appartenance aux Premières nations, à l'administration locale et, enfin, à l'assimilation des Autochtones du Canada. Le statut d'Indien, l'appartenance aux bandes et leur administration, la fiscalité, les terres et les ressources, la gestion de l'argent des Indiens, les testaments et les successions et, enfin, l'éducation sont régis par cette loi⁸⁶.

Les droits accordés par cette loi, aussi imparfaits soient-ils, ne sont pas toujours facilement compréhensibles et justifiables aux yeux de la société non autochtone contemporaine. Au Québec, plus particulièrement, le mythe de l'Autochtone qui vit grassement aux crochets de l'État est tenace et doit être dénoncé⁸⁷.

BIBLIOGRAPHIE

- ARCHIVES NATIONALES DU CANADA. *Peuples autochtones et archives : Bref historique des relations entre Autochtones et Européens au Canada*. Ottawa, Archives nationales du Canada, 1997. 27 p.
- BEAULIEU, Alain. *Les Autochtones du Québec : des premières alliances aux revendications contemporaines*. Montréal, Fides, 1997. 183 p.
- BEAULIEU, Alain, Stéphan GERVAIS et Martin PAPIILLON (dir.), *Les Autochtones et le Québec, des premiers contacts au Plan Nord*. Montréal, PUM, 2013. 405 p.
- BEAULIEU, Alain. « La création des réserves indiennes au Québec », dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec, des premiers contacts au Plan Nord*. Montréal, PUM, 2013. p. 135-151.
- DELÂGE, Denys. « Les premières nations et la guerre de Conquête ». *Les Cahiers des dix*, 85 Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec, des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, PUM, 2013, p. 21.
- 86 Mary C Hurley, La Loi sur les Indiens, Direction de la recherche, Division du droit et du gouvernement, 4 octobre 1999, [En ligne], <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPb/LoPb/prb9923-f.htm> (page consultée le 8 décembre 2014).
- 87 Beaulieu, Gervais et Papillon (dir.), op. cit., p. 24.

no 63, 2009 : 1-67.

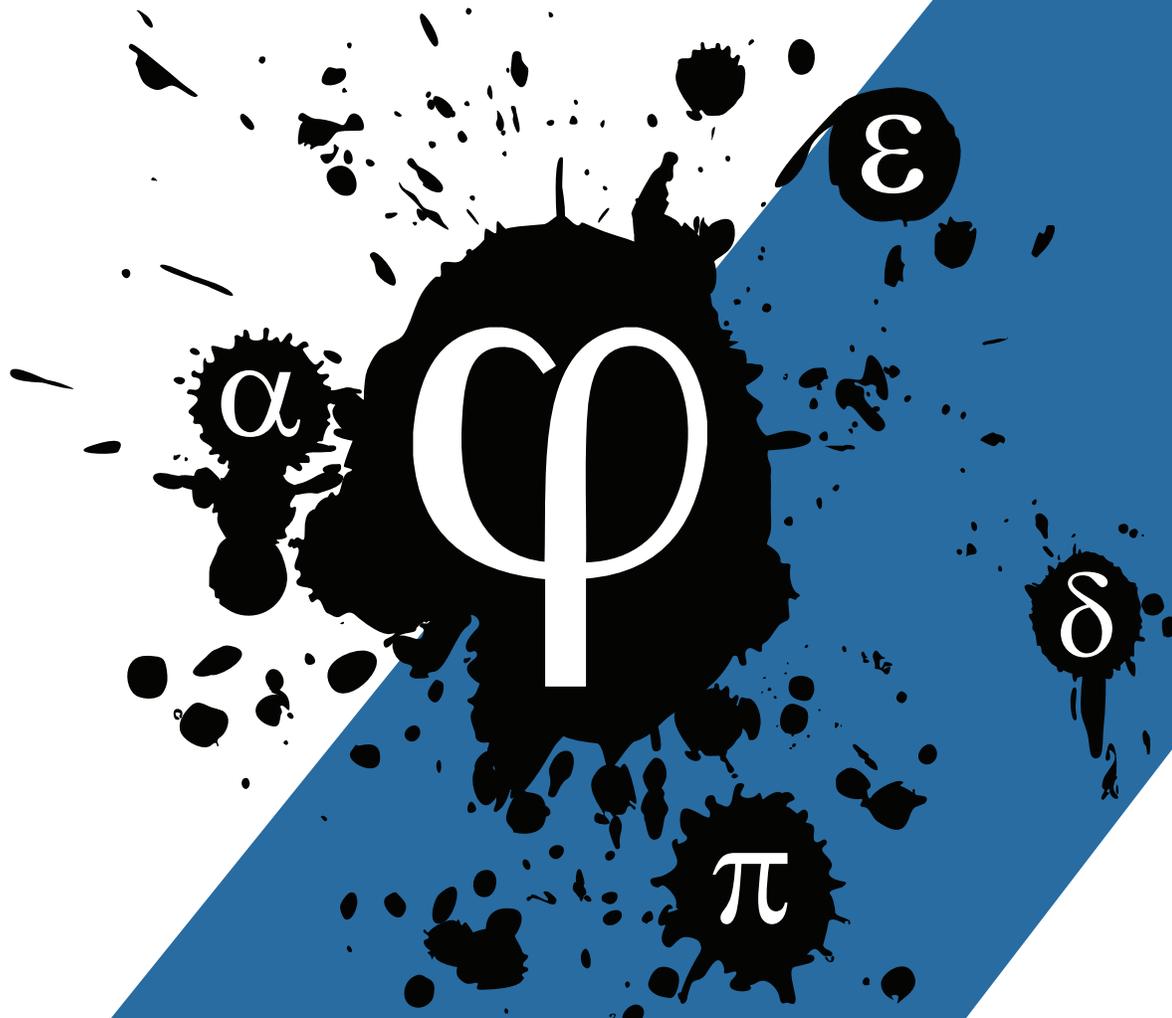
- DELÂGE, Denys et Jean-Pierre SAWAYA. *Les traités des Sept-Feux avec les Britanniques : droits et pièges d'un héritage colonial au Québec*. Sillery, Septentrion, 2001. 292 p.
- DICKASON, P Olive. *Les premières nations du Canada depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*. Sillery, Septentrion, 1996, 511 p.
- DUMOUCHEL, David. « Au temps de la rébellion – les Iroquois se sont alliés à l'armée britannique », *Le Devoir*, [En ligne], 22 mai 2010, <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/289401/au-temps-de-la-rebellion-les-iroquois-se-sont-allies-a-l-armee-britannique> (page consultée le 3 décembre 2014).
- GOHIER, Maxime. « Les politiques coloniales et anglaises à l'égard des Autochtones », dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec, des premiers contacts au Plan Nord*. Montréal, PUM, 2013. p. 113-134.
- GWYN, Julian. « Johnson, sir William ». *Dictionnaire biographique du Canada*. [En ligne], http://www.biographi.ca/fr/bio/johnson_william_4f.html (page consulté le 5 décembre 2014).
- HURLEY, Mary C. *La Loi sur les Indiens. Direction de la recherche, Division du droit et du gouvernement, 4 octobre 1999*, [En ligne], <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPb/LoPb/prb9923-f.htm> (page consultée le 8 décembre 2014).
- MACLEOD, D. Peter. *Les Iroquois et la guerre de sept ans*, Montréal, VLB, 2000. 275 p.
- MILLER, J. R. *Sweet Promises : A Reader on Indian-White Relations in Canada*. Toronto, University of Toronto Press, 1991. 468 p.
- MORIN, Michel. « Des nations libres sans territoire? Les Autochtones et la colonisation de l'Amérique française du XVIe au XVIIIe siècle », *Journal of the History of International Law*, vol. 12, no 1, 2010 : 1-70
- SAWAYA, Jean-Pierre. *Alliance et dépendance : comment la couronne britannique a obtenu la collaboration des Indiens de la vallée du Saint-Laurent entre 1760-1774*. Sillery, Septentrion, 2002. 203 p.
- SAWAYA, Jean-Pierre. *Les Sept-Nations du Canada et les Britanniques, 1759-1774 : alliance et dépendance*. Thèse de Ph.D. (histoire), Université Laval, 2001, 352 p.
- SOSOYAN, Matthieu. *The Kahnawake Iroquois and the Lower-Canadian Rebellions, 1837-1838*. Mémoire de maîtrise (anthropologie), Université McGill, 1999. 131 p.
- TANGUAY, Jean. *La liberté d'errer et de vaquer : les Hurons de Lorette et l'occupation du territoire : XVIIe-XIXe siècles*. Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1998, 142 p.

NOTES ET RÉFLEXIONS PERSONNELLES DU LECTEUR

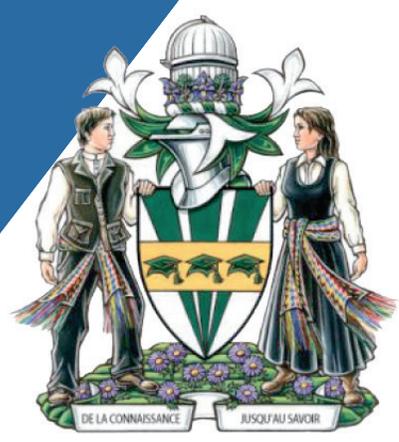
LE LOGOS P.54

COUVERTURE

ADAM ET ÈVE, LUCAS CRANACH



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.uqtr.ca/philo



VOLUME 10
MAI 2015