

LE LOGOS

COLLABORATEURS

JONATHAN BERGERON
MARC BLONDIN
SIMON COUILLARD
CHRISTIAN CYR
MARC LAROCHELLE
JOANIE LUGTIG
JULIE MORIN
SIMON RICARD-GÉLINAS
JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX
ALEXANDRA M. VEILLEUX

COMITÉ DE RÉDACTION

MARC BLONDIN
LÉONIE CINQ-MARS
VÉRONIQUE LEDUC
JOANIE POTHIER
JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

CORRECTION

MARC BLONDIN
LÉONIE CINQ-MARS
JOANIE POTHIER

MISE EN PAGE, ILLUSTRATION
PAGE COUVERTURE ET PAGES
5, 17, 18, 20, 32, 40

VÉRONIQUE LEDUC

ILLUSTRATION PAGES 50, 59, 66

MARC BLONDIN

DISTRIBUTION

JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

ÉTHIQUE ET CULTURE RELIGIEUSE : LE CHOC DES VALEURSP. 2
PAR ALEXANDRA M. VEILLEUX

RÉFLEXIONS QUÉBÉCOISES SUR LE NATIONALISME : TRUDEAU,
AQUIN ET DUMONT.....P. 5
PAR SIMON COUILLARD

MON PAYS CE N'EST PAS UN PAYS C'EST L'HIVER.....P. 18
PAR MARC LAROCHELLE

VERS UNE TRANSFORMATION RORTIENNE DE LA PHILOSOPHIE ET
DE LA SOCIÉTÉ : FAISONS-LE PAR BONTÉ DE COEURP. 21
PAR JOANIE LUGTIG

RÉFLEXIONS SUR LE TAS.....P. 28
PAR CHRISTIAN CYR

EXPLICATION DU § II LE JE PSYCHOLOGIQUE ET LE JE TRANSCEN-
DANTAL. LA TRANSCENDANCE DU MONDE DANS LES MÉDITA-
TIONS CARTÉSIENNES DE HUSSERLP. 40
PAR JONATHAN BERGERON

HEIDEGGER ET L'ORIGINE DE L'ŒUVRE D'ART.....P. 44
PAR SIMON RICARD-GÉLINAS

MAURICE BLANCHOT : TÉMOIN D'UN SIÈCLE, VEILLEUR INVISIBLE
ET PENSEUR DU SENS ABSENT (DEUXIÈME PARTIE).....P. 50
PAR MARC BLONDIN

L'HOMME DÉNATURÉ DANS TOUTE SA SPLENDEUR.....P. 59
PAR JULIE MORIN

LA MUSIQUE MÉTAL : RENAISSANCE DE LA TRAGÉDIE
GRECQUE ?P. 63
PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

SI VOUS DÉSIREZ SOUMETTRE UN TEXTE POUR LE PROCHAIN NUMÉRO, FAIRE
UN COMMENTAIRE OU POSER UNE QUESTION EN LIEN AVEC LE CONTENU DE
LA PRÉSENTE ÉDITION, ÉCRIVEZ-NOUS : lelogos@hotmail.com

LES COMMENTAIRES ADRESSÉS AUX COLLABORATEURS SERONT REDIRIGÉS
PAR L'ENTREMISE DES MEMBRES DU COMITÉ DE RÉDACTION.

ÉTHIQUE ET CULTURE RELIGIEUSE : LE CHOC DES VALEURS

Par Alexandra M. Veilleux

Que l'on pose notre regard sur l'histoire ou sur l'actualité, force est de constater que la controverse semble indissociable du fait religieux autant à travers les époques que de par le monde. Heureusement beaucoup moins sanglante qu'en d'autres temps et lieux, celle entourant le paysage confessionnel québécois n'en demeure pas moins vive et enflammée. Effectivement, depuis le début des années 1960, le Québec demeure la scène d'un important débat social entourant la question de la confessionnalité et de la laïcité à l'école.

La déconfessionnalisation du système scolaire et l'abrogation des clauses dérogatoires des chartes québécoise et canadienne des droits et libertés en ce qui a trait aux lois sur l'éducation ont récemment mené le Ministère de l'éducation, des loisirs et du sport du Québec à mettre en place de manière obligatoire, à compter de septembre 2008, le cours « Éthique et culture religieuse »¹ pour les élèves de la première année au cinquième secondaire. Alors que certains livrent un vibrant plaidoyer en faveur de ce nouveau programme, arguant qu'un système scolaire responsable se doit d'amener les étudiants à constater que la pluralité est une richesse à connaître et à intégrer dans leur vision du monde, d'autres s'insurgent en dénonçant son caractère intrusif et l'atteinte qu'il porte à l'autorité parentale en matière de morale.

Au fil de mes lectures concernant le cours « ÉCR », j'ai réalisé que la problématique qui m'occupe ici est beaucoup plus profonde qu'elle n'y paraît.

Tout d'abord, il convient de mentionner que ce programme s'inscrit dans le cadre du

« renouveau pédagogique », le nom que porte la dernière grande réforme menée au sein du système d'éducation québécois. Le choix d'y parler d'« éthique » plutôt que de « morale » s'accorde avec ce remaniement. En effet, ce renouveau pédagogique met en relief la priorité que l'on accorde à l'examen *par les élèves eux-mêmes* des valeurs et des normes qui sous-tendent, dans diverses situations, les conduites humaines en tenant compte d'éléments de la culture religieuse. On attend des élèves (comme dans toutes les autres matières depuis la réforme) qu'ils fassent preuve d'initiative, d'ouverture, de sens critique et qu'ils cherchent à répondre d'eux-mêmes aux questions qu'ils se posent en émettant des hypothèses, multipliant ces dernières jusqu'à ce qu'ils trouvent le moyen d'en valider une et d'en tirer des conclusions. Cela complexifie le problème : adaptée à l'apprentissage des mathématiques ou du français, par exemple, cette approche socioconstructiviste ou rousseauiste l'est-elle lorsqu'il s'agit d'apprendre aux enfants l'éthique et la culture religieuse? Les enseignants y font office de « passeurs de culture » plus que de professeurs et doivent donc faire preuve d'une neutralité professionnelle irréprochable. Or, nul besoin de se questionner longuement pour réaliser que cette posture peut être difficile à conserver dès que l'on touche à ce qui entoure l'éthique et la religion.

Cela nous mène à une seconde interrogation fondamentale : les exigences du cours « ÉCR » sont-elles réalistes lorsqu'elles sont confrontées aux capacités sociocognitives des enfants? Comme nous l'avons mentionné, le renouveau pédagogique amène les enseignants à encourager le sens critique et la méthode scientifique de réflexion chez leurs élèves. Dans quelle mesure ceux-ci sont-ils outillés pour interroger symboles et rites religieux? Peuvent-ils réellement, dès la première année, identifier et décrire des valeurs et des normes?

Nous sommes dès lors conduits à nous demander quel genre d'individus l'État souhaite façonner au sein de nos écoles. L'identité de chaque futur citoyen étant ici en jeu, il vaut la peine de

¹ Portera dorénavant l'abréviation « ÉCR ».

s'attarder sur les valeurs sous-jacentes au cours « ÉCR » et plus largement au renouveau pédagogique. Nos institutions scolaires se placent-elles au service d'une idéologie travaillant sous l'œil maternel du gouvernement à déconstruire à coup « d'éducation à la tolérance » et de « sensibilisation à la différence » l'identité nationale, le « nous » franco-québécois? Ou tentent-elles, comme d'autres le croient, de dépasser la fragmentation, de construire la culture commune, de faire converger les identités au lieu de les crispier dans leur isolement?

Un dernier point mérite d'être soulevé et il concerne les valeurs que les parents désirent inculquer à leurs enfants. Que faire lorsque celles-ci entrent en conflit avec les valeurs transmises à l'école, valeurs endossées par l'État?

Je me propose, dans le cadre de cet article, d'esquisser une réponse à cette dernière question. Les autres interrogations soulevées se verront accorder la place qui leur revient dans mon mémoire de maîtrise; j'en fais tout de même part ici dans le but de susciter la réflexion chez le lecteur, et toute remarque ou commentaire à leur sujet sera le bienvenu.

Il sera d'abord démontré, à la lumière des exigences du renouveau pédagogique énumérées plus haut, que le cours « ÉCR » encourage les jeunes à voir dans l'autonomie et le sens critique des idéaux compréhensifs. Nous verrons ensuite en quoi cette approche marginalise inévitablement les individus ou les groupes qui ne considèrent pas ces valeurs comme primordiales, ce qui me mènera à défendre le point de vue selon lequel ce cours devrait être optionnel ou du moins, remanié.

Dans le « Libéralisme politique », John Rawls parle des communautés qui souhaitent mener leur vie à l'écart du monde moderne et de ses influences considérées indésirables. Il affirme que « le libéralisme de Kant ou celui de Mill peuvent conduire à imposer des exigences conçues en vue d'encourager les valeurs de l'autonomie et de l'individualité, envisagées comme des idéaux compréhensifs. Le libéralisme politique, lui, [...] demandera simplement que l'enseignement

comporte l'étude des droits civiques et constitutionnels des jeunes afin qu'ils sachent que la liberté de conscience existe dans leur société et que l'apostasie n'est pas un crime aux yeux de la loi [...].² » Cependant, répondant à l'objection suivant laquelle exiger des jeunes qu'ils comprennent ainsi la conception politique revient, même si ce n'est pas intentionnel, à leur inculquer une doctrine libérale compréhensive, Rawls concède « que des exigences pourtant raisonnables en matière d'enseignement aient des conséquences inévitables en matière d'enseignement doit sans doute être accepté, même à regret.³ » Si Rawls critiquait le cours « ÉCR » en se référant à ce qu'il avance dans son écrit, il pourrait, me semble-t-il, prendre deux avenues distinctes. Parcourant la première, il nous dirait que le cours cadre parfaitement avec l'idée qu'il se fait du libéralisme politique, puisqu'il prétend à l'objectivité et à la simple transmission de connaissances utiles et éclairantes sur les « autres ». Il ajouterait que les inquiétudes que ce programme est susceptible de soulever proviennent seulement des « conséquences inévitables que l'on doit accepter à regret. » Empruntant la seconde, il relèverait sûrement le fait que ce programme favorise chez les élèves le développement de l'autonomie et de l'individualité à la sauce kantienne, et que les enseignants inculquent indirectement aux enfants une doctrine libérale compréhensive. À ce propos, je voudrais cependant souligner l'importance que revêt le renouveau pédagogique dans ce débat. En effet, si nous spécifions à Rawls comment les élèves québécois sont invités à examiner par eux-mêmes les valeurs et les normes qui guident les individus dans les décisions qu'ils prennent; que les enseignants les encouragent à faire preuve de sens critique et à tenter de répondre d'eux-mêmes aux questions qu'ils se posent; et que, de surcroît, à la demande du ministère, le corps professoral doit faire preuve d'encore plus de respect et de réserve dans ses propos dans le cours « ÉCR » que dans toutes les autres disciplines, je crois, toujours à la lumière de ce qu'il soutient dans le « Libéralisme politique »,

² Rawls, J., *Libéralisme politique*, p. 243.

³ *Ibid.* p. 244.

qu'il envisagerait d'un œil plutôt méfiant la première avenue.

Bien que pertinent, l'apport de Rawls à ce débat reste difficile à classer. Il peut cependant être enrichi par celui d'un autre auteur, William A. Galston. Dans l'article «*Two Concepts of Liberalism*», celui-ci défend le jugement rendu aux États-Unis sur la cause *Wisconsin v. Yoder* : une communauté *Amish* a poursuivi l'État en réclamant pour ses jeunes, en vertu du fait que l'école secondaire est contraire à leur religion, le droit d'être retirés du système scolaire dès la fin du primaire. Les *Amish* ayant eu gain de cause, Galston veut montrer qu'il s'agissait d'un jugement équitable. Pour l'auteur, Rawls faillit à la tâche lorsqu'il tente de valoriser au maximum la différence au sein de son système, particulièrement dans le cas de la diversité religieuse. Il explique que traditionnellement, nous considérons que l'exercice de l'autonomie (la capacité qui nous est propre de nous remettre en question, de même que les « autres » et les pratiques sociales) nécessite la diversité, alors que celle-ci favorise l'autonomie en retour. Or, Galston considère que ces deux principes font, dans les faits, rarement bon ménage. En effet, plusieurs groupes ou cultures ne voient pas le sens critique et l'autonomie individuelle comme des valeurs prioritaires; ils considèrent par exemple que l'entraide et la générosité sont des valeurs supérieures aux premières. Ainsi, donner à l'État un rôle de promoteur de ces mêmes valeurs risque d'affaiblir et de stigmatiser les individus ou les groupes qui refusent de souscrire à ces principes sous peine de nier leur identité profonde. Dans ce contexte, un gouvernement qui prône la diversité ne peut, du même souffle, valoriser le choix sans ainsi aller à l'encontre de ce qu'il souhaite éradiquer au sein même de la société : l'homogénéisation et le rejet de la véritable différence. Dit autrement, tout argument qui invoque l'autonomie en tant que règle générale aiguillonnant l'action marginalisera inévitablement les individus et les groupes qui refusent, en toute conscience, d'adhérer à ce que l'on peut encore qualifier de projet des Lumières. Voulant illustrer ce qu'impliquerait le *Diversity State* en matière d'éducation, Galston soutient qu'il ne nous faudrait surtout pas inviter les enfants à

tenter de critiquer leur propre mode de vie, car « [l]a conception libérale doit laisser place aux Lumières comme étant une importante possibilité, mais ne doit pas représenter l'endossement public du triomphe des valeurs des Lumières au profit de toutes les autres.⁴ » Pour l'auteur, l'État se doit de protéger la possibilité qu'ont les individus de changer d'allégeance, qu'elle soit politique, religieuse ou autre, mais doit se garder de pénétrer les communautés pour en déconstruire et en reconstruire les pratiques au nom de la raison : c'est la sauvegarde de leur identité qui en dépend et, du même coup, celle du véritable pluralisme caractérisant notre société.

Vu la nature du cours « ÉCR », surtout lorsque nous considérons celui-ci comme chapeauté par le renouveau pédagogique, il est aisé de supposer que Galston s'y objecterait : c'est le parfait exemple de ce que l'auteur considère comme étant un type d'uniformité imposée qui exerce une pression sur les individus qui adhèrent à des conceptions de la vie différentes de celles valorisant l'autonomie individuelle.

Si nous pensons, suivant Galston et peut-être Rawls, que la promotion de l'autonomie, telle que décrite plus haut, en tant qu'idéologie à laquelle nous nous devons tous de souscrire est véhiculée par le cours « ÉCR », il devient vite évident que nous pouvons défendre la position selon laquelle ce cours devrait être optionnel en vertu du droit à la liberté de conscience et de religion.

Alexandra M. Veilleux
étudiante à la maîtrise en
philosophie à l'UQTR

⁴ Galston A., W., *Two Concepts of Liberalism*, traduction libre de la phrase suivante : « Liberal life as [he understands] makes place for the Enlightenment as one important possibility but need not represent the publicly endorsed triumph of Enlightenment values over all others. », p. 526.

RÉFLEXIONS QUÉBÉCOISES SUR LE NATIONALISME : TRUDEAU, AQUIN ET DUMONT

Par Simon Couillard



Première réflexion : Les intellectuels québécois et le fédéralisme canadien : la tentation platonicienne

« La vérité est en effet quelque chose de libre que nous ne dominons pas et par quoi nous ne sommes pas non plus dominés ; aussi l'existence de Dieu ne se présente pas comme une vérité, mais comme un commandement ».

La question nationale n'est pas résolue. Certains souhaiteraient voir les souverainistes déposer les armes¹ pour réinvestir le Canada dans une visée encore obscure et néanmoins difficilement emballante², mais ces derniers s'acharnent à perpétuer, malgré un essoufflement apparent³, le vieux rêve de Mercier, celui d'une république à notre image. Inutile de s'en cacher, le projet de fonder une nation politique où les francophones du Québec (à une autre époque, les Canadiens-français) formeraient la majorité est l'enjeu principal, parfois en filigrane, de nos débats publics depuis presque 40 ans. À raison, plusieurs sont fatigués de débattre, les « vainqueurs » adoptent la pose avec un zèle gênant, mais une chose demeure, cette lancinante affaire reste inaboutie, inachevée, et depuis les échecs répétés des projets d'accord constitutionnels (sur lesquels on a fermé les livres) et les succès du fédéralisme centralisateur (entente sur l'union sociale, entente de Calgary, etc.), le retour à la case départ est impossible. Nos options se résumeraient-elles à accepter de vivre au sous-sol avant de ne descendre encore plus bas ou à escalader des hauteurs inconnues et terrifiantes en apparence?

Au fait, pourquoi tout ce branle-bas? Qu'est-ce qui commande l'action de tous ces militants et intellectuels indépendantistes et qui leur interdit de rester tranquillement chez eux? Une question préalable qui se pose en retrait de l'action elle-même. En fait, les réponses données aujourd'hui sont beaucoup plus disparates que celles d'avant la défaite référendaire de 1995, événement qui marque une rupture à ce niveau comme le démontre brillamment Mathieu Bock-Côté dans son ouvrage *La dénationalisation tranquille*⁴. Pour le moins, l'arrière-plan normatif s'est complexifié étonnamment. Il est difficile, donc, de cerner de façon très précise le moteur de l'action militante chez les architectes de la nation politique québécoise à l'heure actuelle. Du reste, le Parti québécois n'est plus la coalition qu'il pouvait

encore prétendre être avant l'arrivée de Bernard Landry à sa tête [libéraux nationalistes (tendance M.S.A.), socio-démocrates (tendance riniste) et conservateurs nationalistes (tendance R.N.)] et le monopole de l'indépendance ne lui appartient plus, selon ce que révèle le comportement électoral des Québécois. Alors, inutile de chercher dans les programmes politiques une quelconque certitude quant aux motivations propres des nombreux indépendantistes québécois. Pourtant, une seule résiste aux aléas des modes idéologiques et de la surenchère progressiste : une appartenance, émotive et sainement rationnelle, qui s'incarne dans une logique de l'histoire vécue et à vivre. En d'autres mots, le patriotisme ou, de façon souvent dépréciative, le nationalisme. Cette fidélité en survivance doit continuellement se relever des attaques provenant de nouveaux impératifs catégoriques. Parfois, ces attaques proviennent des rangs des souverainistes eux-mêmes (chartisme, nationalisme civique, patriotisme constitutionnel, etc.), parfois, ils proviennent du camp adverse. Il semble que les premières répondent aux secondes, de manière parfois maladroite et suicidaire, et ce combat et ses champs de batailles sont aujourd'hui le terreau de la philosophie politique institutionnelle au Canada et au Québec.

En effet, la philosophie morale et politique des dernières années a permis une voie alternative par laquelle certains prétendent s'élever au-delà de cette appartenance que l'Histoire universelle et les sciences normatives condamneraient de toute façon. Il s'agit là d'un rêve auquel plusieurs esprits talentueux ont succombé et qui tire sa source à même la philosophie platonicienne : à savoir l'existence d'un principe de justice abstrait, découvert par la transcendance et par l'ascèse, seules capables d'ouvrir l'esprit aux vérités éternelles, éthérées et parméniennes ou semblablement effectives. Toujours, l'harmonie dans l'abandon et la soumission, toujours, une inhumanité exsangue et pure, une raison autonome.

Cette voie philosophique, dans le débat sur la nation au Québec, c'est Pierre-Elliott Trudeau qui l'a consacrée. Dans son texte, *La nouvelle trahison des clercs*⁵, il évoque la nécessité d'avoir un principe de souveraineté qui encadre la vie démocratique des nations autre que celui de l'État-nation qu'il juge absurde et rétrograde. Trudeau a reconnu ce principe dans la philosophie de l'histoire et, ultimement, dans le droit objectif. Avant d'explorer davantage cette thèse et la réponse que lui a offerte Hubert Aquin⁶, arrêtons-nous sur cette prétendue « nécessité » car, en effet, c'est dans la peur et le mépris de l'opinion populaire que réside le fondement de toute la démarche trudeauiste. À sa défense, on ne peut nier, par exemple, qu'un personnage comme Hitler ait été élu démocratiquement et que les crimes innommables de l'Allemagne nazi ont été commis au nom d'une idéologie dépravée que l'on apparente au nationalisme, l'État raciste dans les mots mêmes du sinistre criminel. Or, et c'est là que réside l'argument-clé de Trudeau, le nationalisme, qu'il prenne la forme du nationalisme canadien-français, du néonationalisme québécois, de l'hitlérisme ou du patriotisme américain demeure la manifestation d'un même état d'esprit coupable :

« (...) les nationalistes – même de gauche – sont politiquement réactionnaires parce qu'en donnant une très grande importance à l'idée de nation dans leur échelle de valeurs politiques, ils sont infailliblement amenés à définir le bien commun en fonction d'un groupe ethnique plutôt qu'en fonction de l'ensemble des citoyens, sans acception de personne. C'est pour cela qu'un gouvernement nationaliste est par essence intolérant,

discriminatoire et en fin de compte totalitaire »⁷.

Au-delà des débats sémantiques que nous pourrions initier sur l'intension et l'extension du mot « réactionnaire », du mot « nation », sur la définition appropriée du bien commun ou sur ce que serait une importance modérée de la nation dans l'échelle des valeurs politiques, au-delà, de même, de la faiblesse de l'argument, comprenons que, dans l'esprit de Trudeau, le nationalisme est une idéologie dépassée, ce qu'il justifie à plusieurs reprises en invoquant d'autorité le progrès, qu'il se garde de définir philosophiquement. Cependant, il tente bien une genèse originale du nationalisme qui n'est pas sans mérites, mais qui, à notre sens, demeure insuffisante pour justifier son dépassement dialectique. Paradoxalement, et ce n'est pas innocent, M. Trudeau a été un ardent nationaliste canadien, ultimement, il est devenu l'incarnation même de la fierté et du nationalisme canadien anglais. Mais alors, parle-t-on toujours du même nationalisme? Si ce n'est pas le cas, il faudrait convenir que le terme « nationalisme » n'est en fait qu'une méta-catégorie problématique. Mais comment la définir?

Revenons à cette genèse intuitive que propose l'ancien premier ministre canadien. Ce dernier associe l'apparition de la nation avec la montée de la bourgeoisie. Il note que vers la fin du XIV^e siècle, « (...) les classes bourgeoises montantes s'allièrent avec les monarchies régnantes pour remplacer le pouvoir féodal et les villes libres par un État fort et unifié »⁸. Peut-être pouvons-nous ajouter que les ministères de Turgot et de Necker durant le règne de Louis XVI représentent le point culminant de cette alliance entre la bourgeoisie et la monarchie en France? Toujours est-il que cette alliance dura un temps et que la bourgeoisie finit par triompher des pouvoirs traditionnels, « (...) la monarchie absolue elle-même dut abdiquer devant la bourgeoisie, son allié d'autrefois »⁹. Pour préserver l'autorité de l'État et pour ouvrir les voies

du pouvoir politique aux classes auparavant laissées pour compte, la démocratie et la souveraineté populaire, à la base du principe des nationalités, s'imposèrent avec le consentement enthousiaste de la population: « L'État apparut alors comme l'instrument par lequel éventuellement toutes les classes, c'est-à-dire la nation entière, pouvaient s'assurer la paix et la prospérité »¹⁰. Dans la mesure où la nation devint le Souverain, rien ne subsista comme principe de justice transcendant. Par voie de conséquence, la paix et la prospérité de la nation devint le but ultime de l'activité politique, « les dirigeants y firent alliance avec les dirigés, les possédants avec les dépossédés, et toute cette engeance alla – au nom du nationalisme qui les liait – s'enrichir et s'enorgueillir aux dépens des nations faibles »¹¹. C'est ainsi que Trudeau explique la séparation entre les nations dominantes et les nations faibles, structure déterminée qui engendra sa superstructure: le nationalisme agressif d'une part et, d'autre part et de façon réactive, le nationalisme défensif, sources de « guerres en chaîne qui n'ont pas fini d'incendier la planète »¹². Cette dynamique serait aussi à l'œuvre au Canada, ce dernier représentant un « sous-cas » du phénomène nationaliste et le Québec un « sous-sous-cas » car le Québec et le Canada sembleraient eux-mêmes issus de cas originels européens.

À la défense de l'auteur de *La nouvelle trahison des clercs*, nous dirons que les recherches et la réflexion historiographique, à l'époque, n'étaient peut-être pas au niveau d'aujourd'hui, quoique l'on pouvait déjà trouver, chez Dilthey et Aron par exemple, des ressources utiles. Or, comme ces réflexions sur le nationalisme se logeaient au cœur même de la philosophie politique de Trudeau, il nous apparaît important d'en examiner les failles, d'autant plus qu'elles justifiaient des condamnations souvent peu élégantes, c'est le moins, à l'endroit du peuple québécois.

La première critique que l'on pourrait faire de la genèse des nationalismes de Trudeau se résume ainsi : il s'agit d'une simplification outrancière de l'histoire qui vise à en démontrer le dévoilement rationnel et progressif. Certainement, ce genre de pensée est fort utile à l'homme d'action, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une interprétation réductrice, voire scientiste, de l'histoire. Ainsi, dans la sélection arbitraire des événements historiques significatifs, il apparaît que les faits en viennent à servir une thèse préalable dont la causalité demeure énigmatique en plus d'être conçue de manière rétrospective. Il s'agit d'une décision permettant d'éviter la critique interne du raisonnement et qui tente de reléguer le débat dans le domaine théologique à coups de pétitions de principe. Autrement dit, il s'agit de croire à une logique entièrement close sur elle-même ou bien subir l'apostasie. En agissant de la sorte, fait-on parler l'histoire à bon escient? L'histoire ne serait-elle pas plutôt une sagesse faite d'intuitions sur la nature humaine? Convenons d'abord qu'elle ne saurait être prescriptive à cause de la singularité inhérente à tout événement situé dans le temps et l'espace, ce qui ne veut pas dire qu'elle mène au scepticisme, envers des prétentions scientistes. L'histoire raconte, elle n'explique pas des vérités. Elle s'adresse à la sensibilité, à la spiritualité vécue individuellement, et donc s'ouvre à la pluralité interprétative. Notre liberté et la portée potentielle de nos choix évitent ainsi de se retrouver sous le couvert d'un déterminisme macroscopique qui « (...) néglige plutôt qu'il ne compense les hasards élémentaires »¹³ et l'indéfini du devenir.

La deuxième critique se formulerait comme suit : confondre l'univers conceptuel d'une tradition philosophique et la vie. Dans le présent cas, Trudeau subsume des réalités complexes et diverses sous un vocable unique qui ne tolère qu'une dualité interne, isomorphe et contingente, le nationalisme agressif ou défensif. En effet, cette classification apparaît encore une fois comme arbitraire et négligente de la diversité des expériences en les associant indistinctement à une même disposition immorale et pathologique. La visée de l'auteur est ici transparente, grâce à une induction boiteuse mais qu'il veut indubitable, il a beau jeu de se tourner

ensuite vers le nationalisme québécois et déduire qu'il s'agit d'une réaction condamnée par le progrès.

La troisième critique répond de la seconde : Trudeau se trompe dans sa genèse, car il voit dans l'apparition de l'État-nation et l'utilisation subséquente du nationalisme l'ensemble des motivations qui sous-tendent le sentiment national. La nation, à partir du XVIII^e siècle, a certainement été un thème très prolifique, elle a servi efficacement, dans son acception moderne, à mobiliser le tiers état contre la monarchie absolue. Elle a été un thème dominant chez les Romantiques, chez Herder, chez Fichte, etc. La pensée nationaliste a connu des dérives, c'est indéniable, mais celles-ci ne peuvent effacer l'intuition de départ. Encore une fois, il importerait de ne pas trop s'attarder sur la sémantique pour voir que ce qu'on pourrait qualifier à défaut de mieux de « sentiment national », à savoir le sentiment d'appartenance avec tout le sens, les opportunités et les devoirs qu'il confère, n'a pas à être apparu à l'époque moderne par l'action concertée des élites bourgeoises. De même, ce n'est pas parce que l'on donna le nom de « protons » aux particules subatomiques à charge positive en 1919 que ces mêmes particules n'existaient pas en 1918 ou en l'an 1000 av. J.-C. Absence de mot ne veut pas dire absence de réalité. Nous sommes plutôt amenés à considérer qu'il existait au sein même des royaumes européens de l'époque ce que l'on pourrait qualifier de structures essentielles pour des groupes grossièrement homogènes sur le plan de la culture, de la langue et de la mémoire, et dont la vie politique était entravée par la force des armes. Ce sentiment collectif se retrouve en d'autres temps et en d'autres lieux : Socrate se savait lié à Athènes, Vercingétorix à la Gaule, Brutus à Rome, etc. En aval, ce que Trudeau condamne est l'appel au principe des nationalités et à celui de l'autodétermination des peuples. Du moins arrive-t-il efficacement à semer le doute sur ces absolus en retraçant la genèse. Nous sommes d'accord sur le fait qu'aucun de ces principes ne puissent être pris dans le sens d'évidences autoréférentielles, mais cela est d'autant plus vrai en ce qui concerne l'idéologie progressiste. Maintenant, lesquels sont

les plus à même d'assurer, de façon conventionnelle, la justice?

Rien ne justifie, sur le plan strictement logique, qu'un peuple défende et promeuve son espace collectif, mais il importerait d'admettre du même souffle que l'Histoire universelle ne lui impose pas plus de l'abandonner. Mais alors, qu'est-ce qui nous protégera des dérives si l'on ne peut se fier aux simplifications préventives? On ne peut décrire rationnellement un principe qui précède la raison. Tentons une méditation : le jugement. Juger selon chaque cas les fins politiques des acteurs concernés, selon notre conscience et en retenant les leçons du passé, prêter une attention soutenue quant à la portée des moyens employés sans se laisser intoxiquer par l'idéologie, les faux principes, la peur et les fantasmes. Mais surtout, il faut retenir que la politique n'est pas réductible à l'éthique... Hubert Aquin, lui, l'avait compris.

Références

- 1 : DUBUC, A. (2008). *À mes amis souverainistes*. Montréal : Voix parallèles, 232 pages.
- 2 : FACAL, J. (2008). La mutation génétique, <http://www.josephfacal.org/la-mutation-genetique/>, page consultée le 22 mai 2008
- 3 : JACQUES, D. (2008). *La fatigue politique du Québec français*. Montréal : Boréal, 160 pages.
- 4 : BOCK-CÔTÉ, M. (2007). *La dénationalisation tranquille*. Montréal : Boréal, 212 pages.
- 5 : TRUDEAU, P.-E. (1962). La nouvelle trahison des clercs. *Cité libre*. 46 : 3-16.
- 6 : AQUIN, H. (1977). La fatigue culturelle du Canada français. Dans H. Aquin, *Blocs erratiques*. Montréal : Éditions Quinze, p.69-103.
- 7 : TRUDEAU, P.-E. (1967). *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal : Éditions Hurtubise HMH, p. 178.
- 8 : *ibid.* p.169.
- 9 : *ibid.* p.170.
- 10 : *ibid.*
- 11 : *ibid.*
- 12 : *ibid.*
- 13 : ARON, R. (1938). *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris : Gallimard, p. 290.

2) Seconde réflexion : Hubert Aquin : nationalisme et existence

« L'universalisme ne doit évoquer en rien les hégémonies ou les anciens empires, et ne saurait s'édifier sur le cadavre des cultures "nationales" non plus que sur les hommes ».

Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *Blocs erratiques*.

« L'homme civilisé invente la philosophie du progrès pour se consoler de son abdication et de sa déchéance ».

Charles Baudelaire, *Notes nouvelles sur Edgar Poe*

Plusieurs ont déjà commenté *La fatigue culturelle du Canada français*¹. Aussi, nous n'aurons pas la prétention, par ce court écrit, d'en tirer la vérité substantielle, mais nous chercherons à dégager une interprétation qui pourrait permettre d'éclairer la réalité qui est la nôtre aujourd'hui. La beauté et la profondeur de cette herméneutique de la condition québécoise se mesurent au fait qu'une telle démarche, indépendamment de sa qualité propre, soit du moins possible². Il s'agira donc de démontrer, en accord avec la pensée d'Hubert Aquin, qu'il existe des conditions objectives, sur les plans identitaire et national, qui limitent ou expriment les choix possibles d'une collectivité, et par extension des individus qui la composent, et déterminent ainsi la qualité de leur existence.

Comprenons d'abord que *La fatigue culturelle du Canada français* est en quelque sorte une réponse à la thèse proposée par Pierre-Elliott Trudeau dans *La nouvelle trahison des clercs*. Plus

spécifiquement, c'est un passage injurieux où l'ancien premier ministre (il en a fait par la suite une habitude) constate l'indignité congénitale des Canadiens français qui a motivé Aquin à écrire son texte magnifique :

« On compte que la naissance de notre État-nation libèrera mille énergies insoupçonnées et que, par là, les Canadiens français pourront enfin entrer en possession de leur héritage. Bref, on croit à une énergie créatrice qui donnerait du génie à des gens qui n'en ont pas, et qui apporterait le courage et l'instruction à une nation indolente et ignorante ».³

La réponse d'Hubert Aquin est aussi l'occasion d'un souhait, la possibilité d'un idéal fondé sur le respect et le dialogue coopératif. Pour l'écrivain, la dialectique est l'essence de la liberté, cependant qu'elle se fait dans la bonne volonté et le calme des passions. Or voilà le reproche élémentaire que l'auteur exprime au citélibriste : Pour Aquin, Trudeau participe d'une tendance trop commune chez les intellectuels qui est une sorte de nervosité qui les pousse à l'embrigadement, aux explications hâtives et partielles et ultimement aux narcotiques conceptuels. Comment expliquer ce phénomène? Sans tomber dans l'attaque *ad hominem*, s'impose tout de même une délicate analyse quant aux raisons d'une telle disposition d'esprit, ce que d'autres ont fait avant Aquin⁴. Dans le cas qui le concerne, la question est : qu'est-ce qui pousse Trudeau à formuler en quelques courtes pages une théorie historique simpliste aux implications les plus drastiques? Cette « causalité à rabais » qui « minimise l'importance du phénomène de la guerre »⁵ répondrait de la précipitation devant

une situation d'urgence. Pour Trudeau, il s'agit d'un choix binaire entre l'idéologie progressiste telle qu'il la définit et le chaos. Or pour Aquin, on ne badine pas avec de tels sujets, « la condamnation même justifiée de la guerre ne remplacera jamais sa saisie rationnelle par l'esprit humain (...) »⁶, il s'agit, idéalement et pour le plus grand bonheur de tous, de faire prévaloir l'attitude scientifique sur l'attitude de combat : l'homme « (...) doit étudier la guerre »⁷. C'est plus simple en théorie qu'en pratique. N'avons-nous jamais connu la volupté atrabilaire, la puissance du sentiment de supériorité morale, la chaleur et les relents acides des foules hypersensibles?

La guerre, de scandale, doit devenir un objet d'étude. C'est un sujet qui a la particularité de se profiler, de façon performative, dans la manière même dont on l'aborde, par le dialogue. Un sujet sérieux donc, et Aquin indique qu'il devient impératif, pour le dépasser, de ne pas user d'intimidations, de ne pas jouer sur les émotions et d'éviter les arguments empressés « dont la malice (sic) interne (...) sert d'assommoir à la pensée »⁸. Pensons par exemple à la manière dont certains utilisent aujourd'hui l'accusation de racisme, selon une acception hautement idéologique, et la rigoureuse efficacité de ce genre d'assassinat moral. Alors donc, comment penser la guerre? Pour Aquin, elle est une *fonction* de l'homme, elle lui est propre au sens où elle est fondée dans sa nature sociale, dans les interactions. Le conflit armé procède du dialogue, ce sont deux manifestations du même, et le même, c'est le phénomène de séparation des consciences. Dans les sociétés archaïques, cet « écart » devient synthèse grâce aux rituels hérités, sorte de résorption périodique de la différence à travers le langage symbolique et magique. Pour les sociétés civilisées, le détour est plus long et s'exprime par les luttes collectives des groupes différenciés. D'une manière ou d'une autre, et malgré la dissemblance des moyens, « l'« écart » engendre la lutte »⁹, et cette lutte est à la base de toute société humaine, elle est synonyme de son évolution, au fil des compromis, des synthèses accomplies au nom d'une plus grande clarté. Aquin ne s'aventure pas sur le terrain vaseux de

l'eschatologie « scientifique » et évite donc de se situer dans la tradition hégélio-marxiste, contrairement à Trudeau. On peut comprendre que cette évolution dialectique est circonscrite, naturelle et contingente. Aussi se limite-t-il, sur le plan normatif, à universaliser la quête d'universalité.

Mais voilà le problème : au Canada français, on ne discute plus. Le Canada français et son projet politique et globalement national se trouvent enchâssés dans le projet canadien, qui est en même temps son concurrent. Le Canada agit au cœur de la dialectique canadienne-française et brouille par son action intéressée le cours normal de celle-ci. Le résultat est une tension improductive et lassante : « les États ou les groupes tels qu'ils sont conçus, ne sauraient désarmer devant les groupes qui, par un écart quelconque, les forcent à se définir comme des contraires »¹⁰. Un groupe ne saurait tolérer une telle action externe et aliénante, « l'universel ne doit exister que grâce à la participation libre et active de tous les éléments particuliers qui auront *choisi* (nous soulignons) de le créer »¹¹. Qu'est-ce qui peut donc pousser un politicien ou un intellectuel à travailler contre le dialogue particulier dans lequel il se trouve inscrit? En somme, quelles erreurs commet Pierre-Elliott Trudeau dans *La nouvelle trahison des clercs*?

Aquin croit détecter une dose d'émotivité dans l'argumentaire de Trudeau, une « attitude personnelle univoque et tendue » qui le conduit à une « rationalisation abusive », la surévaluation d'une coïncidence entre la guerre et le nationalisme qui se traduit par le lien causal qu'ébauche rapidement Trudeau. Ensuite, il y aurait le refus chez ce dernier de penser la guerre. Trudeau vise en principe la paix mondiale, et ses considérations l'amènent à postuler que le particularisme, qu'il soit national, est un frein à cette paix. Ce refus de se porter attentivement sur le phénomène de la guerre traduit pour Aquin cette nervosité déjà évoquée, le jugement péremptoire sur l'histoire (le mal vient du morcellement, le bien, de la mondialisation) remplace l'étude, la crispation néantise tout ce qui

ne cadre pas avec l'urgence. Tout doit se faire dans le sens de cette « angoisse philosophique » carburant aux concepts. Et parmi ces concepts consommés à la hâte par l'homme aux pirouettes, il y a celui de « nation » qu'il assimile sans nuance à celui d'« ethnie »¹².

Au Canada français, il n'est pas question d'ethnie, mais d'un groupe culturel et linguistique, prétend Aquin. Il défend d'ailleurs sans arrière-pensées l'idée que le Canada français est un pôle d'intégration comme d'autres : « Il en ira ainsi des Wolofs, des Sérères et des Peuls du Sénégal qui (...) deviendront un jour des Sénégalais »¹³. En fait, pour Hubert Aquin, la nation se définit par son projet et il y a au Canada, non seulement deux groupes culturels-linguistiques, mais deux projets, deux cultures globales. Le nationalisme canadien-français est l'expression politique d'une culture à propension totalisante. C'est l'« (...) expression de la culture des Canadiens français, en mal d'une plus grande homogénéité »¹⁴. La culture globale implique une matrice commune à partir de laquelle le politique, comme les arts et la littérature, puisse être interprété, et d'abord ce socle même, cette perspective intégrante qui définit symboliquement l'espace social, permet la croissance d'un rameau politique qui cherche à s'épanouir, rameau que l'on coupe à la fin octobre comme une aspérité gênante. Encore, le nationalisme canadien-français est la manifestation d'une intentionnalité collective visant à combler un vide et qui trouve à même la culture globale empêchée ses justifications transcendantales. Le problème est que cet empêchement est de taille. La branche politique est la plus menaçante pour l'ordre constitutionnel canadien, c'est pourquoi ce dernier travaille à la séparer radicalement du reste de l'organisme et qu'ainsi, l'extension du concept de « culture », ici, se voit circonscrit artificiellement à l'intérieur des limites imposées par sa concurrente, plus puissante. Les Canadiens anglais auraient pris acte du potentiel révolutionnaire de notre aspiration à la politique et ils auraient agi afin de canaliser la culture canadienne-française pour l'empêcher d'évoluer selon sa propension naturelle à s'assumer comme ensemble conséquent, lui déniait sa complétude. Le

politique bouté catégoriquement hors de son domaine, la culture a pris ici une forme ambiguë et, visiblement, s'est prêtée à la problématique : « Notre situation politique fédérale-provinciale nous a conduits à dépolitiser le mot culture ou, plus précisément, à lui refuser sans hésitation la signification englobante qu'on lui reconnaît dans la sémantique contemporaine »¹⁵. Cette tension nécessaire entre l'entéléchie culturelle du Canada français et l'écologie politique canadienne est sans doute l'une des causes de cette succession de conflits et de compromis stratégiques qui marque les derniers siècles de notre histoire. Dans l'esprit d'Hubert Aquin, « seule l'abolition de la culture canadienne-française peut causer l'euphorie fonctionnelle au sein de la Confédération et permettre à celle-ci de se développer « normalement » comme un pouvoir central au-dessus de dix provinces administratives et non plus de deux cultures globalisantes »¹⁶.

La culture canadienne-française, dépolitisée et inoffensive, subsisterait certes à l'intérieur du Canada, son histoire et ses coutumes se vidant progressivement de leur sens, un folklore aux côtés d'autres, à regarder comme spectateur. Qui pourrait nous blâmer? Ce rameau qui s'acharne depuis 250 ans en combats désespérés : même l'hydre de Lerne éprouverait le spleen. Tant que notre culture minoritaire au Canada ne cédera pas sa vocation politique, nous demeurerons « (...) un empêchement, un boulet de canon, une force d'inertie qui brise continuellement les grands élans de la majorité dynamique par ses revendications et sa susceptibilité (...) »¹⁷. Mais la vérité et la justice ne cèdent pas aussi facilement que la volonté, « la culture canadienne-française, longtemps agonisante, renaît souvent, puis agonise de nouveau et vit ainsi une existence faite de sursauts et d'affaissements »¹⁸.

Écrire sur le Québec pour un intellectuel québécois, c'est retourner dans tous les sens la hantise d'une situation exaspérante de dépendance et d'impuissance, où le supplice n'est pas physique,

mais philosophique : c'est voir le rempart délabré qui contient avec peine l'absence et la servitude, c'est entendre le rire triomphant du machiavélien sans patrie. Hubert Aquin a servi son peuple, il repose en paix.

Citations

- 1- Aquin, H. (1962), « La fatigue culturelle du Canada français », tiré de *Blocs erratiques*, Montréal : Quinze, 1977, 284 pages.
- 2- Cf. JACQUES, D. (2008). *La fatigue politique du Québec français*. Montréal : Boréal, 160 pages.
- 3- TRUDEAU, P.-E. (1967). *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal : Éditions Hurtubise HMH, p. 182.
- 4- Cf. ARON, R. (1955). *L'opium des intellectuels*. Paris : Calmann-Lévy, 337 pages.
- 5- Op. cit. p.72
- 6- Ibid. p.73
- 7- Ibid.
- 8- Ibid.
- 9- Ibid. p.75
- 10- Ibid.
- 11- Ibid, p.76
- 12- Trudeau cite ainsi Lord Acton : « The nation is here an ideal unit founded on the race (...) It overrules the rights and wishes of the inhabitants, absorbing their divergent interests in a fictitious unity; sacrificing their several inclinations and duties to the higher claim of nationality, and crushes all natural rights and all established liberties for the purpose of vindicating itself. » (Cité in Trudeau, fédéralisme et société canadienne-française, p.178 (note de bas de page)).
- 13- Op. cit. p.82
- 14- Ibid.
- 15- Ibid. p.84
- 16- Ibid. p.87
- 17- Ibid. p.88
- 18- P.97

3) Troisième réflexion : Fernand Dumont : La mémoire au fondement du politique

« Quand on veut détruire à la racine les prises qu'un groupe humain peut avoir pour orienter son devenir, quand on veut continuer de le faire servir à son confort, il faut diaboliser la "nation", en la présentant comme ce grand ensemble anonyme, source de toutes les turpitudes et de toutes les atrocités ».

Lucien Cimon

Je crois qu'il est possible d'affirmer que la vision politique de Fernand Dumont représenterait en quelque sorte, et pour aujourd'hui, un conservatisme de gauche (bien qu'il récuserait l'étiquette de « conservateur »). Ce qui peut d'abord paraître comme un oxymore est rendu possible sur un plan général par le fait que la vie de Dumont s'étend sur deux périodes politiques majeures. Sans doute, le point tournant se situe quelque part dans les années fastes de la contre-culture, à savoir la décennie 60-70, et se caractérise par la reconversion de la gauche (la nouvelle gauche) politique, l'abandon progressif de la classe ouvrière comme référent et le combat au nom du pluralisme identitaire, ce que Jacques Beauchemin nomme « l'individu comme horizon éthique » de nos sociétés.

« (...) La survie du lieu culturel dans lequel on travaille ; c'est une question de responsabilité, pour ne pas dire d'éthique »¹. Comme c'est le cas pour Aristote qu'il cite à de nombreuses reprises, Dumont considère qu'éthique et politique se rapporte au même, à savoir les rapports réciproques obligés entre individus et société. Le sociologue de l'Université Laval se serait tenu à l'écart de la politique si la situation ne l'avait pas exigé. Mais quelles situations précisément pourraient l'exiger ? Dumont distingue le combat syndical du combat

politique. Il n'a jamais été marxiste, malgré la forte pression de s'y convertir à une certaine époque. Plutôt il déclare : « (...) Ma tâche à moi relève de la culture, à l'édification d'une culture »², or la politique lui apparaît comme un outil nécessaire pour l'épanouissement de cette culture qu'il définit d'abord comme un horizon commun, une appartenance capable de transcender les valeurs, les opinions et les conjonctures particulières. La culture, c'est aussi un lieu où coexister, où collaborer, un lieu qui se constitue au fil de l'histoire. C'est une mémoire, « des images de l'homme (...) à la fois léguées et remodelées en commun (...) »³.

Les valeurs, qui sont au fondement de la politique, puisent à même les cultures vivantes, à savoir dans cette mémoire intersubjective qui ne peut exister qu'à l'intérieur de relations humaines particulières.

Pour qu'il y ait culture, et donc vie en commun, il faut qu'il y ait mémoire. C'est le grand problème de la culture contemporaine selon Dumont : Comment les hommes vont-ils conserver une mémoire de l'humanité ? Comment vont-ils réussir à se donner une conscience historique ? Pour notre penseur, c'est le sacré qui a toujours rempli ce rôle. Est-ce que les énoncés de principes, les chartes, la constitution et le formalisme délibératif peuvent faire naître un fort sentiment d'appartenance, voire une culture, et ainsi palier à la mémoire comme centre gravitationnel de la politique ? Dumont confesse que « dans toute orientation de nos vies il y a un "romantisme", une sorte d'attachement affectif qui renvoie aux expériences premières. Pour moi, cela se ramène toujours au choix de solidarités profondes »⁴.

Dumont, à l'encontre d'une certaine philosophie politique se voulant progressiste, affirme que les « valeurs nouvelles », ça n'existe pas. Les valeurs correspondent à des besoins fondamentaux de l'homme et ont donc existé aussi dans le passé. Le problème se situe plutôt, aujourd'hui, au niveau des « figures collectives de valeurs » auparavant assumées et assurées par les institutions. Donc, ce qui est en cause, ce ne sont pas les valeurs elles-mêmes (la beauté, l'amour, la vérité, etc.), mais les

institutions qui les incarnent, ou plutôt les représentent. Ces dernières, indique Dumont, ont toujours une propension à remplacer les valeurs et se vident ainsi de leur substance, de leur légitimité. Cette situation dans laquelle les institutions sont frappées d'un grand doute amène le danger du pluralisme, entendu comme une vision du rôle des institutions se limitant à la garantie pour les individus de faire ce qu'ils veulent. Il est clair pour notre penseur que cette situation fait naître un contexte dans lequel les valeurs elles-mêmes sont en danger. Pour exister, les valeurs doivent être partagées. Ainsi, Dumont déclare : « Je suis persuadé que vivre concrètement une valeur, c'est vivre une promesse »⁵. Une promesse, ça engage et sans engagement, on se retrouve dans une forme d'hédonisme où les valeurs sont provisoires et ramenées au plaisir. Il lui semble que nos sociétés font l'apologie d'un tel hédonisme, qu'elles incitent à vivre dans l'instant. Or l'homme a un passé et il vieillit. Un tel idéal ne l'aide pas à affronter le vieillissement, non plus qu'il soit propice à solidifier les valeurs, qui relèvent de l'engagement et du cheminement.

Il importerait donc que nos institutions se chargent à nouveau de sens. Il n'est pas besoin de les renverser. Plutôt, le sens doit muter, s'adapter, se réformer au sein des institutions existantes. Par exemple, comment le mariage doit-il rendre compte de l'amour, le christianisme rendre compte de la foi, etc. Quand on propose des sens nouveaux, il est toujours question de genèse (comment cela est aujourd'hui, cheminement vers mon idée actuelle) et on recourt à l'histoire pour expliquer nos choix, ou les comprendre. À cet égard, les traditions marquent les différentes conquêtes des sociétés, l'évolution des synthèses entre les collectivités et leurs institutions. En faisant table rase des traditions, ou en les considérant comme des vieilleries comme on le ferait trop aujourd'hui, nous nous dépossédons des conditions de possibilité du sens. La recherche de sens sera par conséquent un retour à la tradition, étant donné que tout s'explique et se comprend par la genèse, comme l'enseignait Nietzsche du reste qui y voyait pour sa part un instrument de déconstruction. Dumont affirme qu'elle est positivement nécessaire à la création.

Ainsi, le sens, c'est la pertinence des valeurs pour Dumont. Celles-ci, nous l'aurons compris, n'attendent pas qu'on les cueille dans les hauts sommets de l'abstraction, elles résident dans l'intersubjectivité, dans le langage.

Sur l'engagement politique

Au sujet de l'engagement politique, Dumont affirme qu'il « (...) ne procède (...) pas d'une manie ou d'un goût particulier pour les grands palabres en public. Au contraire, ceux qui s'engagent le plus authentiquement sont justement ceux qui en auraient le moins envie, mais qui, en même temps, sont convaincus que si les hommes ne se sentent pas responsables du destin de la cité, la cité va se faire sans eux »⁶. Admettons-le, il s'agit là d'une conception qui tranche radicalement avec l'habituel mépris dont sont l'objet les hommes politiques depuis un bon moment.

Par ailleurs, la politique n'est pas le territoire exclusif des experts, pas plus qu'il n'existe de « système ». Tout le monde peut déterminer l'avenir de la cité. Simplement, pour s'engager, il est nécessaire de croire en la puissance de la personne et des groupes. « En ce sens-là, nous dit Dumont, ceux qui sont engagés dans la construction de la cité sont tous des frères (...), ils partagent la même foi en l'homme, une même espérance en l'homme et pour l'homme »⁷. C'est la vie du militant. Il y a plus que l'élaboration et la mise en pratique de stratégies, il y a « la mise en œuvre quotidienne de l'idéal de l'homme qu'on s'est formé un jour »⁸. Une foi en l'homme, donc, qui est pour le militant le sens de sa vie, une conception qu'il met en œuvre dans son engagement. Ainsi, remarque Dumont, il y a transcendance pour lui, une contemplation dans l'action sans quoi la politique ne serait qu'un simple jeu, une habitude. On peut constater une telle transcendance chez les chrétiens et les marxistes par exemple. Elle est à la fois sentie et vécue dans le présent et à la fois promesse d'un avenir plus radieux, elle assure la fraternité pour aujourd'hui et pour demain. Cette promesse et cet engagement témoignent d'une perspective sur un bien moral,

« un homme engagé, ce n'est pas un activiste. C'est celui qui ne peut pas se heurter à l'injustice sans se mettre en colère »⁹.

Sur la morale politique

Pour Dumont, on ne peut se soustraire à la vie de la cité, car « la politique, par mille canaux divers, nous rejoint tous dans notre vie quotidienne. Elle apparaît au croisement des forces à l'œuvre dans une société »¹⁰. La politique a pour but d'unifier, de refaire continuellement les consensus, par-delà les forces en jeu et les tensions. Les partis politiques servent cette fin en réduisant les multiples tendances à de grandes et peu nombreuses tendances de fond. De cette manière, ils rassemblent des gens aux opinions variées et offrent un lieu d'échange et d'expression.

Selon notre penseur, la politique est une extension de la condition humaine, elle a aussi ses misères : « Quand on descend dans les profondeurs de l'homme, ce n'est pas toujours très beau »¹¹. Il y a des intérêts en jeu, des désirs. C'est pour cette raison qu'une morale en politique est nécessaire, morale qui est d'abord un effort, parfois épisodique, pour surmonter les intérêts immédiats ou les intérêts partisans. Il importe d'être franc et d'admettre la validité de l'opinion de l'autre, la morale politique, c'est aussi une question de politesse et de bienséance. Pour Dumont, cet effort d'élévation n'est pas contre-intuitif, « contrairement à ce qu'on dit souvent, ce ne sont pas d'abord les intérêts qui rassemblent les hommes. La suprême garantie de la réunion démocratique des citoyens, c'est la qualité des symboles collectifs et par conséquent du langage collectif »¹². Encore une fois cette horizon de sens qui transcende les conjonctures et les valeurs : La nation comme creuset de la démocratie. Les symboles offrent une garantie morale, dans la mesure où ils conservent leur caractère sacré, transcendant, à partir duquel on peut juger en retour de la légitimité des gouvernants. Sans le recours à ce complexe proprement humain, ces raisons communes, il ne reste que l'ironie et le cynisme. Autrement dit, « si les citoyens ne partagent pas une

foi commune dans les valeurs de leur société, s'ils ne forment pas une communauté politique, la vie politique est impossible »¹³. Les citoyens doivent avoir le sentiment que quelque chose de profond les rassemble. Une fois que l'on admet ce fait, « (...) le premier devoir de l'homme politique est d'en appeler à ce qui rassemble les citoyens au-delà des conflits, des haines et des dissensions »¹⁴. L'alternative, c'est le totalitarisme.

Autour des raisons communes

Ainsi, ce qui réunit les individus en communauté c'est le report à un discours, à un langage, ou en des termes plus spécifiquement dumontiens, c'est la construction d'une référence (symboles, mythes, mémoire). L'histoire, à travers laquelle se construit cette référence, a donc un rôle de premier plan pour constituer et maintenir la communauté en une solidarité réelle. Les historiens, mais aussi les romanciers et les poètes, donnent une substance, une unité aux divers événements historiques qui émergent des profondeurs du passé pour créer le sens et ainsi constituer la mémoire collective, le langage de notre « être-en-commun ». Aujourd'hui, cette conception est récusée par un large secteur de la philosophie politique contemporaine, particulièrement au Canada anglais et, progressivement et notoirement depuis la défaite référendaire, au Québec. Dumont refuse l'idée selon laquelle nous pourrions déduire la véritable dignité humaine de droits humains absolus, abstraits et formels. Il déclare : « Je dirais que ce qu'il y a de plus tragique, c'est justement cette incapacité de nous créer un langage qui convienne à la situation où nous sommes. Par exemple, cette façon de céder à ce que j'appelle l'homme universel, c'est une façon de s'en tirer par le haut, de s'évader par la toiture en quelque sorte »¹⁵. Dumont nous invite à penser la situation québécoise à l'aune de l'expérience québécoise.

Raisons communes

Revenons brièvement à cette crise des institutions dont il a été question précédemment, afin de mieux en apercevoir les implications concrètes dans le cas du Québec. Lors de la Révolution tranquille, indique Dumont, les projets et les mesures misent en place par les gouvernements bénéficiaient d'un large appui au sein de la population. Le contexte, ou le cadre socioculturel, qui soutenait ce consensus sur le plan institutionnel a changé. Nous faisons face à de nouveaux problèmes (démographie, langue, ébranlement de l'institution familiale, immigration, etc.). Le pluralisme des genres de vie entraîne un immobilisme des structures, l'obsession de la gestion dans la diversité. Les anciens référents identitaires (classe, nation) perdent leur pertinence au profit de multiples solidarités nouvelles. La gestion est d'autant plus célébrée qu'elle représente, selon Dumont, un outil de prestige et d'avantages pour les classes moyennes face à la bourgeoisie et à la propriété. La gestion devient une idéologie. Celle-ci censurerait le renouvellement de la lecture des problèmes sociaux actuels qui demanderaient une reprise en main de nos institutions qui va par-delà la gestion et la technique. L'idée n'est pas de refaire la Révolution tranquille, mais de reprendre les questions qu'elle nous posait sur l'avenir et sur nous-mêmes. Au-delà de la diversité, il faut des valeurs et des projets communs et ceux-ci prennent racine dans la culture qui, comme l'affirme Dumont, « (...) a une dimension politique parce que la quête de soi n'est pas dissociable de la quête commune »¹⁶.

Nation et politique

Abordons maintenant la section la plus instructive sur la philosophie éthique et politique de Fernand Dumont, à mon sens, celle des grandes définitions du vocabulaire politique courant. Pour Dumont, « la nation est d'abord la communauté d'un héritage historique »¹⁷. Plus spécifiquement, elle est consentement au présent de ses membres sur la base

d'un lègue collectif. Ce n'est pas le lien du sang qui la constitue, de là la distinction dumontienne entre ethnie et nation. De façon concrète, ce n'est pas la génétique gauloise qui qualifie l'appartenance française, pas plus que ce n'est la génétique française qui qualifie l'appartenance canadienne-française. L'histoire et les cultures sont en mouvement.

Non plus que le sang, on ne peut ramener l'appartenance à une liste explicite de coutumes (j'ajouterais de valeurs). L'essentiel est la mémoire partagée. Pour Dumont, le souvenir fonde les allégeances en plus de légitimer l'affirmation de sa différence et de ses droits.

En plus de la distinction entre nation et ethnie, il y a celle entre la nation et l'État. L'État est défini par la citoyenneté et il a d'abord trait au droit et à l'égalité entre citoyens, il représente un tout autre mode de cohésion sociale que la nation. Ils ont néanmoins partie liée car « s'il revient à l'État de promouvoir l'égalité des citoyens et la justice distributive, cette responsabilité concerne en particulier le maintien et l'épanouissement des communautés nationales »¹⁸. En retour, la culture alimente la communauté et la vie politique, comme nous venons de le voir.

Par ailleurs, pour Fernand Dumont, la distinction entre nation politique et nation culturelle est présente d'une façon particulièrement évidente dans l'expérience et la mémoire canadienne-française. Certes, nous dit-il, les Pères de la Confédération, tant anglophones que francophones, espéraient fonder une nation nouvelle, mais dans la population francophone, qui voyait cette confédération comme un pacte entre deux peuples fondateurs, « on s'est mis à insister sur le caractère culturel de la nation francophone : sur notre "langue, nos institutions et nos lois" selon la devise consacrée. Effectivement, les pouvoirs laissés au Québec étaient surtout de l'ordre de la culture (...) »¹⁹. Les cultures, les nations entendues au sens culturel, sont des entités concrètes, close et substantiel. On ne saurait les soumettre à l'ingénierie. Par contre, la communauté politique peut être décrétée et regrouper plusieurs nations en son sein. Pour Dumont, il n'y a pas de mystère ou d'idée céleste qui définissent le lien

entre nation et communauté politique. La majorité nationale façonne la communauté politique selon sa volonté : « inutile de le dissimuler sous quelques principes abstraits, apparemment plus honorable que l'instinct de survie »²⁰. Vu autrement, la communauté politique est l'assise d'un peuple spécifique qui y définit une culture de convergence.

On comprend avec Dumont que le nationalisme culturel est un phénomène tout à fait justifié qui est à distinguer nettement de son mauvais double, le chauvinisme ethnique. Pour Dumont, « ce qui fait l'originalité d'une culture, ce n'est pas son repli sur quelque distinction originaire, mais sa puissance d'intégration »²¹. Pour intégrer, il faut d'abord avoir le goût de perpétuer une culture, un style de civilisation, des idéaux. Ces principes sont à la base d'institutions fortes et efficaces. Il ne faudrait pas trop se hâter de juger de notre culture et de ses idéaux, on devrait d'abord les comprendre par leur genèse. Ainsi, « toutes les personnes font l'apprentissage des valeurs dans l'humilité des appartenances, de même qu'elles s'élèvent au langage à partir des balbutiements. L'humaine condition nous est transmise dans une famille et dans une patrie. Et tout au long de notre vie, l'amour et l'amitié portent sur des êtres concrets et non sur le concept de la femme ou de l'homme »²². Encore une fois, Dumont souligne la problématique qui oppose l'homme universel aux particularités et préjugés de culture. En fait, le péril est constant, « l'homme sans classe et sans patrie du marxisme, l'homme nouveau du nazisme étaient des variétés parmi d'autres de l'idéal auquel rêvent encore quelques constructeurs de l'homme universel »²³.

Dumont ne croit pas au crépuscule du monde historique. La connaissance du passé fournit des instruments pour connaître le présent et préparer l'avenir. Il y a aménagement et reconfiguration continue de la mémoire. Le patrimoine demeure le signe d'une culture partagée.

La réalité est cependant que nous vivons dans un monde qui exalte la gestion. Est-ce que cela traduit la recherche de la sécurité dans un monde désenchanté ? La rationalisation procédant de l'incroyance ? Il importe pour Dumont d'en sortir, il

en va du bien-être de nos sociétés : « Poursuivre la planification sans s'empêtrer dans la bureaucratie suppose que l'État trouve devant lui autre chose que l'inertie des administrés »²⁴. Il y a nécessité de la participation des citoyens à la vie collective, participation qu'il définit comme la transposition « de quelque façon dans un organisme démocratique (de) ce qui est vécu autrement dans un milieu déterminé »²⁵. Il doit s'opérer un renouvellement de la sociabilité à l'échelle des communautés. Pour ce faire, on doit pouvoir trouver la transcendance nécessaire, des symboles collectifs viables, qui permettent de réinvestir la sphère démocratique. Avec le recul de la pratique religieuse, Dumont se demande si « la nation ne pourrait (...) pas servir de substitut aux idéaux collectifs que représentait autrefois la religion dominante »²⁶. Dumont ne croit pas que le formalisme démocratique peut assumer ce rôle crucial. Le règne du droit lui semble garantir la sécurité et la justice, mais, sur le plan éthique, il apparaît plus comme un moyen que comme un idéal. À l'image de ce qu'est la République pour les français, la société n'est pas que la somme des intérêts individuels. Il y a un besoin d'horizon, un besoin de sens qui permettent de mettre notre existence en perspective. Tous tendent à se réaliser dans la participation à un projet commun, un complexe humain qui nous dépasse. Pour Dumont, la nation pourrait bien être ce contrepois aux pouvoirs anonymes et technocratiques des experts et des entreprises et organisations transnationales.

Citations

- 1- CANTIN, S. (2000). *Fernand Dumont – Un témoin de l'homme*, Montréal, l'Hexagone, p.56
- 2- p.59
- 3- p.88
- 4- p.124
- 5- p.197
- 6- p.208
- 7- p.209
- 8- ibid.
- 9- p.216
- 10- p.218
- 11- p.221
- 12- p.224
- 13- p.226
- 14- p.228
- 15- p.304

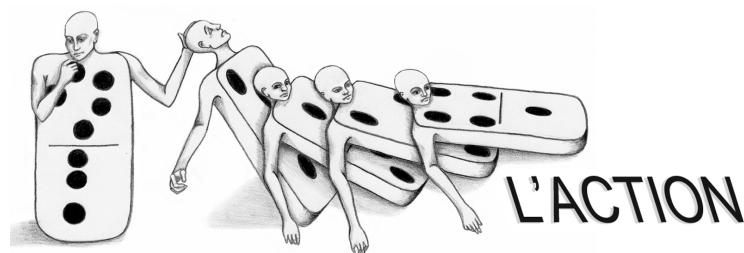
16- DUMONT, F. (1997). *Raisons communes*, Montréal,
Boréal, p.31
17- p.53
18- p.56-57
19- p.58
20- p.67
21- p.83
22- p.88
23- p.113
24- p.195
25- p.206
26- p.219

Simon Couillard
étudiant à la maîtrise
en philosophie à l'UQTR
et professeur au Cégep de Drummondville

Colloque FODAR – Programme de doctorat conjoint en philosophie,

**Université du Québec à Trois-Rivières et
Université du Québec à Montréal,**

**27 et 28 mars 2009, Département de
philosophie, UQTR**



**Vendredi 27 mars de 8h20 à 18h00 au local
4015 Pavillon Ringuet**

**Samedi 28 mars de 9h00 à 18h00 au local
4020 Pavillon Ringuet**

MON PAYS CE N'EST PAS UN PAYS, C'EST L'HIVER

Par Marc Larochelle



Qu'est-ce que l'homme québécois dans son essence? À quoi référerons-nous lorsque nous parlons d'une identité québécoise? À une langue? Mais, quelle est la différence entre le Lyonnais de 1732 et celui qui, à la même époque, avait déjà vécu soixante ans au Québec? Serait-ce seulement la géographie immédiate? Ou bien serait-ce notre histoire, histoire de conquêtes et de défaites? Peut-être serait-ce le souvenir d'autrefois, celui de nos pionniers ?

Nous proposons ici une brève mais sérieuse réflexion sur la question de l'identité. Plus précisément, nous tenterons une définition de ce qu'est l'identité de l'homme québécois. Nous soutiendrons que l'identité de l'homme canadien-français fut sculptée par les vents glaciaux et les forêts sinueuses du continent nordique québécois. De fait, nous élaborerons le concept d'une morphogénèse nordique de l'homme québécois et soutiendrons que l'identité québécoise est un

produit de son environnement. Cela, en nous inspirant de la pensée de Schopenhauer, lequel, dans son *Parerga and Paralipomena*, Volume II, Section 92, développe le concept d'une « morphogénèse » liée à la constitution de l'identité d'un peuple¹.

Identité : Ce qui fait qu'une chose est semblable à une autre. À quoi référons-nous lorsque nous parlons d'identité québécoise? Certes, à plusieurs facteurs, mais prenons le temps de réfléchir à la question. Sommes-nous, comme certains souverainistes tentent de nous le faire croire, ni plus ni moins que des Européens immigrants soumis au caprice de l'histoire impériale? Des *victimes* du Commonwealth comme tant d'autres? Sommes-nous les victimes des philosophies politiques dominantes du dix-huitième et du dix-neuvième siècles? Serions-nous victimes d'un certain Kipling ou d'un Carlyle, d'après lesquels, l'Anglais, l'homme civilisé, se donne comme impératif catégorique de civiliser les sauvages, tant hindous que canadiens-français, de les libérer de cette catholique noirceur? Cela expliquerait notre résistance à cet oppresseur, à cette machine politique engraisée d'idéaux typiquement british. Cela expliquerait donc notre lutte pour la liberté (lutte pour le moins paradoxale, en cela que nous nous étions nous-mêmes donné le devoir de civiliser les natifs d'ici). Serait-ce cet affrontement lourd de conséquences qui est à la base de notre identité? Cet antagoniste, « the man », aurait forgé, par la

¹ «The highest civilization and culture, apart from the ancient Hindus and Egyptians, are found exclusively among the white races; and even with many dark peoples, the ruling caste or race is fairer in colour than the rest and has, therefore, evidently immigrated, for example, the Brahmans, the Incas, and the rulers of the South Sea Islands. All this is due to the fact that necessity is the mother of invention because those tribes that emigrated early to the north, and there gradually became white, had to develop all their intellectual powers and invent and perfect all the arts in their struggle with need, want and misery, which in their many forms were brought about by the climate. This they had to do in order to make up for the parsimony of nature and out of it all came their high civilization. » Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, Volume II, Section 92.

force de ses caprices, l'identité québécoise? Si nous soutenons que ce combat pour notre survie en tant que peuple est ce qui est décisif, que notre identité est le fruit d'une dialectique historique entre oppresseurs et vaincus, alors, nous sommes bien des vaincus, rien de plus rien de moins.

Maintenant, sortons pour un instant de ce pathétique scénario (lequel possède malgré tout une certaine force de vérité) et enracinons la dialectique historique, la base de notre identité, sur un autre fondement tout aussi réel, mais qui, eu égard à sa force et son emprise quotidienne, est possiblement plus déterminant pour l'identité québécoise que les guerres de territoires et les idéologies impérialistes. Réfléchissons sur ce pays lui-même.

Morphogenèse : Une espèce introduite dans un nouvel environnement s'adapte aux exigences de celui-ci. Pareillement, l'environnement s'adapte à cette nouvelle espèce, puis, ce nouvel environnement détermine en retour cette nouvelle espèce. Ainsi se produit un jeu d'interinfluences constant. Ici, le concept-clé n'est rien d'autre que *l'adaptation*, cette heuristique de la vie en générale. Selon nous, l'homme est un produit de son environnement.

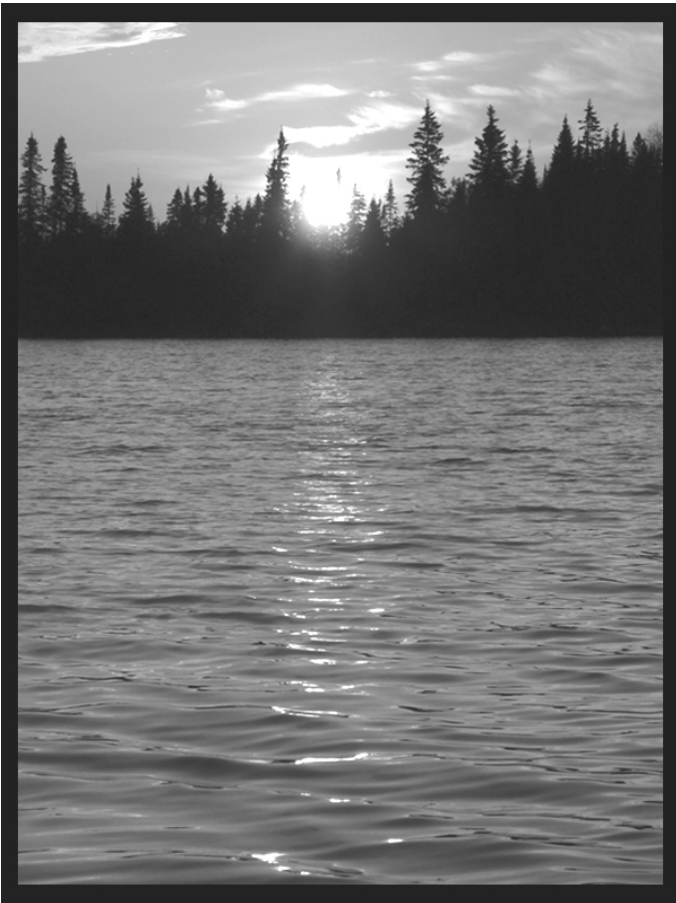
Ce qui nous intéresse ici, c'est la dialectique, ou plutôt, la relation de réciprocité entre l'homme et les forces de la nature. L'environnement change l'homme et l'homme transforme son environnement, cela, jusqu'à la domination de l'un par l'autre, jusqu'à l'établissement d'un équilibre entre eux, ou encore, jusqu'à la disparition d'un des partis ou bien des deux. Cette dialectique ne s'exécute pas sans faire une certaine violence aux deux parties, mais ce qui nous intéresse, c'est qu'après quatre cents ans de morphogenèse, le québécois a franchi un point de non-retour. Désormais, le canadien-français et l'environnement naturel canadien-français sont indissociables, le sort de l'un est soudé à celui de l'autre. Bref, si nous tentons de retrouver une identité perdue, il convient de ne regarder qu'en second lieu les patriotes. En

premier lieu, nous devrions plutôt regarder et réfléchir sur le sol qui s'est abreuvé de leur sang. À quoi référons-nous lorsque nous identifions le Québécois? Aux forces de la nature, tout simplement.

Assurément, les contraintes et nécessités linguistiques et géopolitiques nous fournissent un système d'identification où la dialectique entre le Québécois et l'histoire impérialiste, la guerre, la résistance et la langue, deviennent des forces déterminantes. Par contre, est-ce suffisant, pour discerner l'identité du peuple québécois, d'utiliser les mêmes oppositions dialectiques qui s'appliquent à toutes les autres victimes du Commonwealth, lesquelles ont comme héritage les mêmes enjeux politiques, linguistiques et culturels, déterminées qu'elles sont à s'adapter à l'impérialisme en général, à la volonté de domination d'une autre nation? Nous affirmons que non. Il suffit d'ordonner toutes ces forces déterminatives pour remarquer que ces enjeux peuvent influencer le cours de l'histoire d'une jeune nation, mais qu'ils ne sont que secondaires sur une échelle de temps plus longue. Prenons, par exemple, les ancêtres de plusieurs, les Aryens. Nous disons que nous sommes Indoeuropéens, aryens. L'Inde est aryenne, ainsi que les Celtes, les Brits, les Helvètes, les Francs et ainsi de suite. Ainsi, leur langue et leurs gènes proviendraient de la même souche. Mais, qu'y a-t-il de commun entre le Celte et l'Hindou? Rien, s'ils sont pris comme tels. La question demeure donc de savoir comment ils se sont un jour différenciés les uns des autres. Comment, sinon en s'éparpillant à travers l'Europe et en ayant ainsi à s'adapter à des environnements différents? En ce sens, à remonter les chaînes d'implications, notre identité s'est nécessairement constituée un jour par le partage d'un même environnement. « Mon pays ce n'est pas un pays, c'est l'hiver », nous dit Vigneault. Mais avons-nous vraiment pris en compte les implications d'un dire si commun?

En dernière analyse, n'aurions-nous pas davantage en commun avec les Scandinaves, les Lampons ou Inuits, quant à notre humeur et à

notre savoir-faire, qu'avec le parisien ? Nous ne sommes plus Français. Nous sommes Québécois. En concentrant nos efforts uniquement sur la sauvegarde de notre langue, nous perdons de vue ce qui constitue réellement notre identité, ce qui nous différencie. Le berceau de notre identité, c'est l'impératif des dures conditions que nous impose notre bien-aimé pays. Le Lyonnais n'a jamais, à proprement parler, tiré une patate gelée du sol. Pas plus qu'il n'a connu le « néant de l'hiver », cette période de semi-hibernation à laquelle nous sommes encore aujourd'hui assujettis. Dans de telles conditions, la langue n'est-elle pas secondaire? L'adaptation aux exigences qu'imposent ces dures conditions nordiques serait ainsi l'« autre » principal,



évoluant avec nous dans une dialectique qui n'est guère terminée. Certes, entre les défricheurs de

l'Abitibi et ces hommes flous et postmodernes que nous sommes, il y a un abîme. Seulement, cela provient d'un acharnement à soutenir que la langue française ainsi que notre allergie à la grande noirceur d'antan incarnent les premiers et seuls moteurs de notre identité. Ainsi avons-nous oublié ces gens valeureux qui nous ont préparé le terrain. Snobant nos origines réelles pour s'adonner à l'exacerbation d'une culture « post-noirceur » sans lumière, nous nous sommes transportés vers cette époque infantilissante de culture d'humoristes, de magazines, de bavardage, de pédanterie et de postmodernisme absurde.

Notre sang ne bout pas à la même température que celui de nos cousins français. Le cri de l'épervier est plus semblable à notre gémissement nordique qu'à celui de nos cousins de la Révolution française et leurs pigeons. Notre langage n'a pas de mot à proprement parler, notre langage est seulement une dynamique fondamentale entre ce pays hostile et notre volonté d'en tirer l'ambrosie. Cette dynamique nous a sculptés en nous opposant des forces quasiment invincibles et, comme tout bon Nordique, nous avons répondu avec notre ingéniosité. Alors, à quoi devons-nous référer lorsque nous parlons d'identité québécoise? « Mon pays ce n'est pas un pays, c'est l'hiver ».

Marc Larochelle
étudiant au baccalauréat
en philosophie à L'UQTR

Vers une transformation rortienne de la philosophie et de la société: faisons-le par bonté de cœur

Par Joanie Lugtig

« Ainsi, à 12 ans, je sus que la vie humaine
devait être consacrée à la lutte contre
l'injustice sociale¹. »

Richard Rorty, *Trotsky and the Wild Orchids*, 1993.

L'objectif de ma thèse de doctorat est d'exploiter un aspect crucial de la métaphilosophie de Richard Rorty, la notion d'imagination morale, pour en faire un outil transformateur qui pourrait contribuer à engendrer la justice sociale par la voie de l'éducation.² Tandis que la plupart des commentateurs de l'œuvre de Rorty portent seulement leur attention sur (ce qu'ils considèrent comme) ses implications négatives pour la philosophie en tant que discipline, c'est-à-dire qu'ils voient la pensée métaphilosophique rortienne comme rien de plus qu'une prophétie de la « fin de la philosophie », ma thèse sera fondée sur une perspective différente. J'interpréterai cette pensée sous un éclairage philosophique et sociopolitique positif, en mettant l'accent sur l'objectif rortien de la justice sociale par l'exploitation de l'un de ses aspects métaphilosophiques essentiels, l'imagination morale, pour créer un outil

d'éducation concret et pragmatique. Pour accomplir cette tâche, il faut d'abord expliquer, et ce sera l'objectif du premier chapitre de ma thèse, ce qu'est la métaphilosophie, d'où viennent les vues métaphilosophiques de Rorty et pourquoi, pour atteindre mon objectif, je n'entreprendrai pas de répondre aux nombreuses et diverses critiques qui lui ont été adressées. Le deuxième chapitre constituera une explication de la métaphilosophie rortienne illustrant sa relation avec la notion d'imagination morale. Ensuite, dans le troisième chapitre, j'explorerai le concept d'imagination morale et le besoin de le développer davantage, de même que les raisons de ce besoin. Enfin, cette analyse sera approfondie au quatrième chapitre, qui portera sur une application concrète de l'imagination morale, montrant comment la notion rortienne d'imagination morale, développée davantage comme elle l'aura été dans les chapitres précédents, peut être utilisée par l'intermédiaire de l'éducation dans le but de faire régner la justice sociale. Voilà comment mon travail, qui promet d'être une tâche ardue, sera subdivisé. Mon objectif, dans le présent article, est simplement de présenter un aperçu des aspects de ma recherche qui pourront donner au lecteur une meilleure idée de l'œuvre et de la pensée de Richard Rorty, de mon intérêt pour ces dernières et de ce que je souhaite accomplir dans le cadre de mon travail.

Tout d'abord, le terme « métaphilosophie » réfère simplement au fait de porter un regard critique sur ce qu'est exactement la philosophie, ce à quoi elle peut servir et comment elle doit idéalement être abordée.

La métaphilosophie est le fait de philosopher sur la pertinence ou la non-pertinence de *différentes choses* que nous faisons lorsque nous faisons de la philosophie, sur ce que nous pouvons accomplir en faisant de la philosophie et, c'est crucial, sur ce que nous devrions faire lorsque nous comprenons

¹ Citation originale : “ So, at 12, I knew the point of being human was to spend one's life fighting social injustice. “ Rorty, “Trotsky and the Wild Orchids” dans *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, 1999, 6.

² Je tiens à remercier Sophie Martineau pour son aide précieuse au niveau du français écrit de mon texte. Je la remercie encore pour les traductions qu'elle a assurées au niveau des citations dont les versions originales en anglais américain se trouvent dans les notes en bas de page.

clairement les options qui s'offrent à nous³.

Les questions métaphilosophiques ont attiré l'attention de Richard Rorty assez tôt, bien qu'il n'ait articulé sa propre pensée métaphilosophique que bien plus tard, dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, en 1979. Il a commencé à étudier cette discipline à l'âge de 15 ans, à son entrée précoce à l'Université de Chicago, après un été passé à lire l'œuvre entière de Platon⁴. Né à New York en 1931, il est le fils (visiblement surdoué) de deux journalistes très à gauche. (Oui, il existe bel et bien des Américains gauchistes.) Il était donc, comme il le reconnaît de bon cœur, un « *red diaper baby* ». À 20 ans, il détenait déjà un baccalauréat et une maîtrise de l'Université de Chicago. Rapidement, comme beaucoup d'aspirants philosophes, il a été séduit par l'idée très platonicienne selon laquelle la raison – et la philosophie, au moyen d'une bonne utilisation de la raison – peut donner accès à la vérité universelle et, en même temps, aux moyens moraux de se battre pour la justice sociale. « J'étais persuadé que Socrate avait raison : la vertu était bel et bien la connaissance [...]. Il *fallait* qu'il ait raison, car ainsi seulement pouvait-on envisager la réalité et la justice d'un seul front⁵. » Après avoir terminé sa maîtrise, Rorty a étudié à l'Université Yale, où, à l'âge de 24 ans, il a terminé une thèse doctorale intitulée *The Concept of Potentiality*, qui faisait un peu plus de 600 pages. (Peu après, et on peut comprendre pourquoi, Yale a imposé une limite pour le nombre de pages des thèses de doctorat!)

Pendant ses études supérieures, ayant pourtant fait la preuve qu'il possédait le potentiel intellectuel de devenir un grand philosophe, Rorty s'est graduellement désillusionné au sujet de cette discipline. Plus précisément, c'est la manière, dans sa dimension platonicienne, dont elle se sert de la Raison comme moyen d'atteindre la Vérité et, par le fait même, une vie meilleure pour l'Homme qui était la source de cette désillusion. C'est donc un grand désenchantement devant les méthodes et les objectifs de la philosophie qui ont donné naissance, dans l'esprit d'une personne manifestement douée et qui avait étudié les grands philosophes auprès de grands penseurs⁶, à ces réflexions métaphilosophiques. « Depuis ce désillusionnement initial [...], j'ai passé quarante ans à chercher une manière cohérente et convaincante de formuler mes préoccupations sur l'utilité que pouvait bien avoir la philosophie⁷. »

La maturation de la vision métaphilosophique de Rorty peut être rapidement retracée, de manière chronologique, à partir de son parcours académique et des titres de ses ouvrages. Après l'obtention de son doctorat et deux ans dans l'armée américaine (de 1956 à 1958), il a enseigné pendant trois ans au prestigieux Wellesley College, puis est allé à Princeton à l'automne 1961, où il est devenu peu de temps après professeur titulaire de philosophie. Il y est resté pendant 21 ans, pour ensuite travailler à l'Université de Virginie à titre de *Kenan Professor of Humanities*⁸. Après sa retraite

⁶ Le mémoire de maîtrise de Rorty, qui portait sur les travaux de Whitehead, a été supervisé par Charles Hartshorne, une figure éminente du département de philosophie de Chicago dans les années 1950. Sa thèse de doctorat a été dirigée par Paul Weiss, un autre grand philosophe américain du XX^e siècle fortement intéressé par la métaphysique (« process philosophy »). (<http://plato.stanford.edu/entries/rorty/>)

⁷ Citation originale : « Since that initial disillusionment [...], I have spent 40 years looking for a coherent and convincing way of formulating my worries about what, if anything, philosophy is good for. » *op.cit.*, 11.

⁸ En anglais, les *humanities* se distinguent des autres disciplines, dont font partie les sciences sociales. Le terme français « sciences humaines » ne rend pas très précis ce que « humanities » signifie en anglais, pas plus que ne le fait

³ Citation originale : « Metaphilosophy is philosophizing about the appropriateness of lack thereof of various things we have been doing when we do philosophy, what we can do in doing philosophy, and crucially about what we should be doing when we have a clear understanding of our options. » Kai Nielsen, « An UnRortyan Defense of Rorty's Pragmatism », *Inquiry*, vol. 39, n° 73, 1996, 73.

⁴ Rorty, *op.cit.*, p. 9.

⁵ Citation originale : « [I] convinced myself that Socrates was right – virtue was knowledge [...] Socrates had to be right, for only then could one hold reality and justice in a single vision. » (*Ibid.*)

de l'Université de Virginie et l'obtention du statut de professeur émérite en plus de celui de professeur, Rorty est allé enseigner à l'Université Stanford à partir de l'automne de 1998, à l'âge de 67 ans. Il y était professeur de littérature comparée et professeur de philosophie (bien que ce second titre lui ait été accordé par simple politesse, car à cette époque, sa réputation d'antiphilosophes l'avait rendu plutôt impopulaire auprès des autres professeurs de philosophie). Sa pensée métaphilosophique comme telle a été articulée de façon systématique pour la première fois il y a trente ans, en 1979, dans son ouvrage révolutionnaire intitulé *Philosophy and the Mirror of Nature (PMN)*. La perspective de *PMN* a été reprise dans *Consequences of Pragmatism (CoP)* qui, on pouvait s'y attendre, a été publié en 1982, peu après son passage aux sciences humaines (*humanities*) à l'Université de Virginie. Pour des raisons qui deviendront évidentes, *PMN* (et, plus tard, *CoP*) est passé à la moulinette de la critique universitaire; les premiers livres de Rorty avaient beaucoup plus de succès à l'extérieur des milieux philosophiques professionnels qu'au sein de ceux-ci⁹. Après *PMN* et *CoP*, Rorty a approfondi sa position métaphilosophique dans une série de livres intitulés *Contingency, Irony and Solidarity*, *Objectivity, Relativism and Truth*, *Essays on Heidegger and Others*, *Truth and Progress*, *Achieving our Country* et *Philosophy and Social Hope*. Son dernier ouvrage, *Philosophy as Cultural Politics*, a été publié à la hâte en 2007, l'année de son décès.

Dans tout son œuvre, Rorty captive le lecteur par la profondeur et l'acuité de ses arguments et l'étendue de ses connaissances sur la philosophie, l'histoire des idées, les sciences, la

politique, la religion, la littérature, bref, sur presque tous les domaines; il épate également par son flair littéraire et sa prose imaginative et pleine d'esprit. Mais, comme nous l'avons mentionné, les implications de sa pensée métaphilosophique pour la philosophie elle-même en tant que discipline académique indépendante ont été mal reçues par les philosophes, pour les raisons qu'on peut deviner. La quête métaphilosophique rortienne commence dans *PMN* par une critique détaillée, brillamment défendue et très éclairée de la position platonicienne selon laquelle la pureté de la philosophie se trouve dans le lien interne et ahistorique entre la raison, d'une part, et la vérité et le bien, d'autre part. Il étend cette analyse jusqu'aux philosophies du langage et de l'esprit du XX^e siècle, qui tiennent mordicus à ces présomptions platoniciennes. Ses travaux suivants sont d'inspiration deweyenne, humaniste et très social-démocrate. La seule utilité que pourrait réellement avoir la philosophie, si elle ne permet pas d'atteindre une représentation rationnelle et ahistorique de la vérité et du bien, serait de nous aider à gérer et à résoudre les problèmes humains – c'est-à-dire sociaux, politiques et éthiques – de notre temps, ce qui permettrait à l'humanité de progresser. Rorty combine ensuite cette idée avec la position plus continentale selon laquelle la philosophie, malgré son utilité sociale, politique et humaniste, n'est qu'un moyen conditionné par l'histoire d'améliorer la condition humaine. En outre, la philosophie peut nous aider à progresser socialement seulement de manière littéraire et imaginative, et certainement pas rationnelle ou *philosophique* dans le sens platonicien traditionnel.

La formation des idées métaphilosophiques de Rorty peut également être retracée par la lecture de ses ouvrages et dans son changement de milieu académique. Autrement dit, ses idées et sa carrière sont marquées d'une *historicité* qui a elle-même joué un rôle transformateur pour Rorty en tant qu'intellectuel : dans le changement de ses attaches disciplinaires, il est parvenu à trouver sa place, laissant la

« humanités », qui correspond à l'anglais « Classics ». Le terme « arts libéraux » est celui qui se rapprocherait le plus de « humanités », qui réfère aux disciplines qui sont plus près des arts et lettres que des sciences sur le plan méthodologique et dont l'objet comprend l'humanité et ses réalisations culturelles non appréhendables par une méthode scientifique.

⁹ Ce fait est maintenant notoirement connu. Pour en savoir plus, voir le commentaire de Neil Gross tiré des extraits du film *American Philosopher*, accessible sur YouTube.

philosophie pour les *humanities*, puis pour la littérature comparée. Et cette progression chronologique transparait également dans l'évolution de ses idées jusqu'à la maturité de sa métaphilosophie. Pour les besoins du présent article, on peut résumer comme suit la métaphilosophie rortienne, telle qu'elle était au moment de son décès prématuré, en deux volets :

1. La philosophie d'aujourd'hui (la philosophie contemporaine) doit abandonner l'idée platonicienne selon laquelle son rôle est d'être la discipline par excellence pouvant conduire, au moyen de la Raison, à une représentation juste de la Vérité.

- i. La raison humaine n'a pas de capacité ultime de représentation; le savoir n'est pas une question de représentation plus ou moins juste (véridique) du monde, mais une adaptation historicisée à l'environnement et à autrui dans cet environnement. Le savoir humain se résume à une adaptation, au cours de l'histoire, à la réalité.
- ii. La Raison ne sous-entend aucune autorité suprême : il n'existe que l'autorité faillible, éphémère, entièrement conditionnée par l'histoire de la justification et des *raisons* (au pluriel) humaines.
- iii. Le pouvoir de la justification n'est que le pouvoir de persuasion de l'humain, entièrement historicisé et intersubjectif, et non celui d'une argumentation supposément ancrée de manière ahistorique en des termes ultimement rationnels.

iv. Il est donc temps pour les philosophes de cesser de pratiquer la Philosophie, c'est-à-dire de cesser de la pratiquer comme une discipline ayant la Vérité et la Vie morale comme objectif et la Raison comme méthode.

2. La philosophie peut et *doit* (comme l'a fait remarquer Marx) avoir pour mission de nous aider à changer le monde, de nous aider à transformer la réalité pour léguer un monde meilleur à nos descendants.

- i. Par contre, la philosophie peut y parvenir seulement si elle est elle-même transformée.
- ii. La philosophie peut être transformée si elle abandonne ses illusions quant à sa noble mission, en cessant de se placer elle-même au sommet de la hiérarchie des disciplines et dans le camp de la Vérité et de la Raison.
- iii. Au cours de l'histoire, la transformation des idées se produit principalement grâce à l'imagination littéraire.
- iv. Les transformations sociales concrètes se produisent précisément grâce à l'*imagination morale*, qui, dans la pensée rortienne, est un type d'imagination littéraire.
- v. Pour se doter d'un potentiel de transformation sociale, la philosophie doit devenir moins rationnelle (dans le sens platonicien traditionnel) et plus imaginative (dans le sens rortien), plus précisément, moralement imaginative.

Voilà donc comment on peut résumer la métaphilosophie de Rorty. Comme les paragraphes précédents le montrent clairement, il souhaitait que ceux parmi nous qui pratiquent la philosophie dans le milieu académique contemporain permettent à cette dernière de se libérer de sa mission platonicienne traditionnelle et rationaliste. Il se peut que cet aspect de la pensée métaphilosophique rortienne effraie certains étudiants en philosophie, surtout ceux qui pensent justement pouvoir mieux s'équiper pour appréhender la rationalité, la vérité ou la moralité en étudiant dans ce domaine. Ils ne sont évidemment pas seuls : de nombreux philosophes ont aussi été effrayés par cette remise en question métaphilosophique de l'utilité de la philosophie traditionnelle pour la société contemporaine et ont farouchement critiqué les aspects de ses travaux qui conduisaient à ces conclusions. L'angle que prendra ma thèse est qu'il n'est pas nécessaire de traiter les critiques *philosophiques* des travaux de Rorty, ni de le faire d'une manière traditionnellement rationaliste et *philosophique*. Selon moi, les philosophes qui s'engagent dans cette voie, en interprétant la pensée métaphilosophique rortienne comme un appel à la fin de la philosophie elle-même, passent à côté de l'aspect le plus intéressant de son œuvre; c'est pourquoi j'ai fait le choix méthodologique, philosophique et politique d'omettre de répondre à ces critiques. D'une part, la tâche de critiquer Rorty a été et continue d'être habilement accomplie par des penseurs aussi réfractaires à ses idées que Susan Haack ou aussi ouverts à ses opinions que Kai Nielsen¹⁰. D'autre part, il n'est pas nécessaire de répondre à ces critiques pour entreprendre la tâche que je me suis donnée, car, comme nous l'avons vu, Rorty rattachait sa vision de la philosophie à sa vision sociale, une vision partiellement inspirée par Marx. La philosophie peut effectivement nous aider à changer le monde, mais elle le peut seulement si elle est elle-même

changée. Et la philosophie ne peut changer que si elle cesse de se considérer, comme elle le fait depuis si longtemps et de façon si profondément ancrée, comme la voie ahistorique, rationnelle et ultime vers la Vérité et le Bien. C'est pour cette raison que Rorty disait que « le seul espoir de la philosophie est de ne pas pratiquer la Philosophie¹¹ », et c'est précisément cet aspect que je prendrai au sérieux lors de mon travail de recherche. Ce que les philosophes contemporains – et les étudiants d'aujourd'hui qui aspirent à devenir philosophes – doivent comprendre au sujet de la pensée métaphilosophique rortienne est qu'en réalité, Rorty réclamait une *transformation* de la philosophie traditionnelle, et il le faisait afin de *permettre à la philosophie de mieux servir la société*.

Il est donc évident que Rorty rejette l'idée que la raison est uniquement philosophique; la raison n'est pas non plus le meilleur outil pour transformer la philosophie ou la libérer et l'atteler à un travail concret visant la justice sociale. Au contraire, Rorty considère que la transformation historique des idées, et de la société par l'entremise des idées, s'obtient principalement au moyen de l'imagination. « La raison ne peut que suivre les sentiers déjà battus par l'imagination¹². » Il est sous-entendu que notre tâche, en tant que philosophes contemporains, doit être de mettre l'imagination au travail et de s'attacher à transformer la philosophie. Ce faisant, qui plus est, les philosophes doivent également faire travailler l'imagination morale afin de contribuer à transformer la société et à la rendre plus juste et humaine.

¹¹ Citation originale : «The best hope for philosophy is not to practice Philosophy.» Rorty, 1982. »Introduction», dans *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, xv.

¹² Citation originale : «Reason can only follow paths the imagination has broken.» R. Rorty,

2005 «Is Philosophy Relevant to Applied Ethics?», *Business Ethics Quarterly* 16 (3), 378..

¹⁰ Voir: Susan Haack, «Vulgar Pragmatism: An Unedifying Project» dans *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*, Herman J. Saatkamp, Jr. (Ed.), London: Vanderbilt, 1995. Voir aussi Kai Nielsen, *op. cit.*

Les deux principaux champs d'intérêts de Richard Rorty, la métaphilosophie et la justice sociale, sont des intérêts que je partage et ce sont ces derniers qui m'ont amené à admirer ses travaux (tout en reconnaissant les failles sur le plan « philosophique traditionnel » soulignées par ses nombreux critiques) et à cibler ma recherche doctorale sur ces aspects en particulier. Mon intérêt pour les questions de justice sociale remonte à très loin, à mon enfance, en fait. Ce n'est pas très étonnant, puisque j'ai été élevée par un père dont les allégeances tendaient vers la gauche, un homme dont le dévouement presque malsain (du moins, nuisible à sa santé physique) à la lutte pour les droits des pauvres et des laissés-pour-compte était sans doute dû au fait d'avoir vécu son enfance dans la pauvreté et dans les États-unis d'avant Roosevelt, où il n'existait aucun filet social. Mon père a inculqué les valeurs de l'égalité, du respect des droits de la personne et de la justice sociale à chacun de ses enfants. Lorsque nous devons aider un voisin ou un étranger, un petit enfant, une famille en détresse ou même un animal blessé ou terrorisé, il le justifiait en disant : « Tu le fais par bonté de cœur ». Et chacun de ses enfants a choisi une carrière où les problèmes de justice sociale peuvent être abordés et résolus. De plus, j'ai aussi un intérêt de longue date pour les questions métaphilosophiques. Presque dès le début, la philosophie m'a beaucoup plu, mais elle me dérangeait aussi. Plus souvent qu'autrement, elle me préoccupait (et me préoccupe toujours) énormément. J'aimais ce que la philosophie pouvait faire pour l'esprit par l'entremise de la pensée créatrice et critique, mais j'étais embêtée par ce qu'elle ne semblait pas être en mesure de faire et ce qu'elle empêchait même de faire, parfois, pour l'humanité et les maux de société. J'étais aussi très affligée de voir que les ressources verbales de l'affrontement philosophique des idées pouvaient elles-mêmes être employées comme forme de violence sociale, et qu'elles l'étaient (et le sont toujours) le plus souvent. On peut imaginer ce que le fait de choisir d'étudier les abstractions philosophiques entraîne

chez une personne dont la notion du sens de la vie est entièrement bâtie autour de la capacité de s'engager dans une action sociale orientée vers la justice. Et donc, pendant les 23 ans que j'ai consacrés à l'étude et à l'enseignement la philosophie, j'ai passé beaucoup de temps à tenter de savoir quelle utilité sociale la philosophie pouvait avoir, tout en essayant de trouver un moyen de lui faire servir, en fait, celle de la justice sociale, et ce, de manière non violente et axée sur l'action. Il est aisé de voir comment le sujet de ma thèse doctorale, tel qu'exposé dans le présent article, combine, d'une part, la pensée métaphilosophique rortienne et mes propres réflexions sur la philosophie, et, d'autre part, le désir de justice sociale de Rorty et le mien. Il reste maintenant à trouver un moyen de combiner les deux pour en dégager un moyen d'action sociale qui puisse faire avancer concrètement la justice sociale.

Ma contribution sociale prend principalement la forme de l'enseignement, c'est-à-dire l'enseignement collégial et l'éducation communautaire. Il en est de même pour celle de Rorty, dans le sens le plus large d'*enseignement* et si l'on admet, bien sûr, qu'il s'agit d'un degré différent de contribution. Il faut reconnaître que Rorty était un philosophe et un professeur de renommée internationale; il était aussi un « intellectuel public » dans le plus beau sens du terme, s'engageant dans des initiatives d'éducation publique en participant aux débats et en écrivant dans des publications au lectorat nombreux, comme *The Atlantic* ou *The Nation*. Je ne suis qu'une enseignante collégiale des *humanities* et de philosophie qui participe de temps en temps à la politique locale et à des projets d'éducation publique. Néanmoins, un aspect clé des travaux de Rorty, soit le concept d'imagination morale et son lien avec la justice sociale, peut être développé en vue d'être mis en pratique quotidiennement dans le but de servir la justice sociale, d'où l'objectif de ma thèse, qui est d'exploiter la notion métaphilosophique rortienne d'imagination morale pour en faire un outil

transformateur qui puisse aider à faire régner la justice sociale au moyen de l'éducation. La citation suivante donnera au lecteur une idée de ce que Rorty entendait par *imagination morale* :

Lorsque nous élargissons le cercle des personnes dont nous pensons qu'elles sont « comme nous », nous nous retrouvons à imaginer des changements dans les institutions et les pratiques qui serviraient les besoins jusque là négligés de ces membres nouvellement admis dans notre communauté morale [...]. Cet [élargissement de notre communauté morale] est l'œuvre de [...] l'« imagination morale »¹³.

C'est cette notion d'imagination morale qui, à mon sens, a le plus grand besoin d'être développée pour que se manifestent les conséquences positives de la métaphilosophie rortienne à un niveau très concret et pratique. Mon objectif est de faire de ce concept un outil d'éducation, en montrant comment cet élargissement imaginatif de la communauté morale peut être encouragé par l'éducation, très concrètement et pragmatiquement.

Je viens de donner ici une brève esquisse de ce que ma recherche doctorale vise à accomplir, sans véritablement entreprendre l'analyse nécessaire. Mais si mon projet de thèse a attiré votre attention, surveillez les prochaines éditions du *Logos* pour connaître les détails des croisements de mon imagination avec celle de Rorty, et particulièrement ceux d'une analyse plus approfondie de la notion d'imagination morale selon cet auteur et comment, d'après moi, elle

peut nous aider à transformer la philosophie et la société.

Joanie Lugtig

« Faites ce qui semble juste selon votre cœur, puisque quoique vous fassiez, vous serez critiqué. Vous serez condamné si vous le faites, et condamné si vous ne le faites pas. »

Eleanor Roosevelt



Richard Rorty, circa 1934.

« Do what you feel in your heart to be right, for you will be criticized anyway. You'll be damned if you do, and damned if you don't. »

Eleanor Roosevelt

¹³ Citation originale : «Whenever we widen the circle of people who we think of as “much like ourselves” we find ourselves imagining changes in institutions and practices that would serve the hitherto neglected needs of these newly enrolled members of our moral community [...]. That stretching [to widen the moral community] is the work of [...] “the moral imagination”. » Rorty, 2005, *op cit.*, 376.

RÉFLEXIONS SUR LE TAS

Par Christian Cyr



i. Un paradoxe mégarique attribué à Eubulide de Milet : Y a-t-il un Tas [σῶρος] de blé?

Mais avant de présenter le *Paradoxe du Tas*, j'aimerais d'abord rappeler la filiation philosophique de la Grèce classique... Eubulide de Milet était le disciple d'Euclide de Mégare, lui-même disciple de Socrate d'Athènes, tout comme l'ont été Platon d'Athènes le maître d'Aristote de Stagire, et Antisthène, fondateur des Cyniques dont sortira Zénon de Citium, fondateur du Stoïcisme et maître de Cléanthe d'Assos, ce dernier ayant été le maître de Chrysippe de Soles. Quelle dynastie impressionnante qui explique très bien la fécondité pour la philosophie de ces rivalités intellectuelles!

Or, le doxographe antique Diogène Laërce rapporte ceci : « *Eubulide était ennemi d'Aristote et l'a souvent critiqué* ». En effet, il y eut plusieurs polémiques entre les Mégariques et les Péripatéticiens. Ce serait d'ailleurs probablement dans le cadre de celles-ci qu'aurait été formulé le

Paradoxe du Tas dont il existe de nombreuses variantes. Ainsi, selon Jon Moline, Eubulide aurait inventé ce problème pour contester la théorie du juste milieu qui fonde l'éthique d'Aristote. C'est selon moi fort possible puisque l'éristique était le cheval de bataille préféré des polémistes mégariques. Timon, selon Diogène Laërce, aurait d'ailleurs moqué ceux-ci en ces termes : « *Je ne me soucie guère de ces bavards, ni de Phédon, tout grand qu'il soit, ni du disputeur Euclide, qui donna aux Mégariens la rage de disputer.* »

Chose curieuse, même si beaucoup d'écrits d'Aristote nous sont parvenus et dans lesquels il a discuté plusieurs paradoxes mégariques, ce qui démontre bien qu'il les connaissait, il semble n'avoir jamais traité directement de celui du Tas. Quant à Platon, il était déjà décédé au moment de ces querelles. Et pour ce qui est de Chrysippe, un auteur prolifique de sept cent cinq traités, aucun d'entre eux ne nous est parvenu, à part quelques fragments d'au plus quelques lignes. C'est dire que ma recherche, quoique très passionnante, ne sera pas facile et comportera beaucoup de zones d'ombre...

Enfin, sans plus attendre, pour présenter le problème, je vais utiliser la formulation brève de Luc Brisson qui le place en parallèle avec sa variante la plus connue. « *L'argument du Sorite... s'apparente à celui du Chauve. Deux grains de blé ne constituent pas un tas, trois non plus; à partir de combien de grains pourra-t-on parler d'un tas? Si l'on arrache un cheveu à un homme qui en possède beaucoup, il ne devient pas chauve, pas plus que si on lui arrache un deuxième, un troisième cheveu, etc. Toutefois, il arrivera bien un moment où nous aurons affaire à un chauve, mais à partir de quel nombre de cheveux arrachés pourrions-nous dire que nous nous trouvons en présence d'un chauve?* »

ii. Et si le Tas était une « Idée » [εἶδος] platonicienne?

Platon d'Athènes qui vivait bien sûr quelques décennies avant Eubulide de Milet n'aurait donc pas connu le Paradoxe du Tas. Alors, pour tenter de

restituer ce qu'il aurait pu en penser, je vais me fonder essentiellement sur son dialogue *Le Sophiste* dans lequel il expose sa méthode pour trouver la définition de « *la pêche à la ligne* ».

Dans le débat présocratique sur l'Être qui opposait Parménide d'Élée, partisan de la permanence, à Héraclite d'Éphèse, partisan du devenir perpétuel, Platon choisira le camp du premier afin de pouvoir rendre la science possible. Car selon lui, s'il y a bien changement dans le monde, il ne se produit pas de n'importe quelle façon, mais toujours dans un certain ordre qui lui viendrait de l'extérieur.

Bref, le monde changeant que nous expérimentons par nos sens serait constitué en fait de copies particulières plus ou moins conformes à un Modèle général qui, lui, serait seulement accessible à la raison. Ce Modèle, autonome et extérieur, séparé tout à fait du monde des apparences trompeuses du sensible et de l'opinion qui en est issue, il possède donc, comme étant la seule réalité, à la fois la permanence et la généralité requises pour pouvoir fonder la science vraie. C'est ce qu'il appelle l'Idée [εἶδος] ou l'En-soi.

L'Idée, non seulement précède les objets particuliers qui aspirent à l'atteindre en perfection mais aussi elle dort déjà en nous avant qu'un dialogue (cf. la maïeutique) vienne la réveiller (cf. la réminiscence) par l'aiguillon de l'aporie. Cette démarche typiquement platonicienne, je vais l'illustrer par un dialogue fictif de mon cru, inspiré des échanges bien réels avec mes collègues étudiants de première année de philosophie, entre Socrate et le jeune Stephanos (un personnage fictif) pour déterminer ce qu'est l'Idée de tas ou encore le Tas en soi.

- *Bonjour Stephanos. Te voilà déjà en repos, bien assis sur ces deux pierres, alors que le soleil vient à peine de poindre à l'horizon?*

- *Maître Socrate, c'est que ma journée est bel et bien terminée.*

- *Comment cela se peut, cher ami? Je ne comprends pas...*

- *C'est que mon père, à la fin de la nuit, avant de partir pour la pêche au large, m'a commandé d'entreprendre de sortir les grosses pierres de ce champ. Car, il souhaite, pour l'an prochain, y planter quelques oliviers. Je dois par conséquent, en fils obéissant, respecter sa directive très claire qui est celle-ci : « Quand je reviendrai ce soir, je veux voir un tas de pierres à cet endroit. Et pour ce qui est du reste, tu pourras continuer et achever les autres jours. »*

- *Mais, je ne vois là en tout que deux grosses pierres plates posées l'une sur l'autre! Pourquoi t'es-tu arrêté si tôt?*

- *Parce qu'il y a là un tas, par Zeus!*

- *Et s'il y avait eu seulement une unique pierre, ce qui me semble moins confortable que deux, je l'admets, aurais-tu quand même eu un tas?*

- *Certainement pas, Maître Socrate. Aujourd'hui, je trouve tes questions singulièrement faciles. Tu te fais vieux, on dirait...*

- *Laisse là mon âge, jeune homme, et dis-moi plutôt ce que tu entends au juste par un « tas »?*

- *Un « tas », c'est « plusieurs », et, « plusieurs », c'est « deux ou davantage ».*

- *Je comprends mieux maintenant pourquoi, avec ces deux seules pierres que tu as tirées de ce champ et sur lesquelles tu es assis, tu penses avoir suffisamment transpiré pour aujourd'hui. Néanmoins, je ne suis pas certain que ton père sera tout à fait d'accord avec ta définition quand il rentrera.*

- *Et pourquoi ne le sera-t-il pas?*

- *Vois cette grappe de raisins que j'ai emportée avec un bout de fromage de chèvre pour mon déjeuner! Si je mange un raisin, est-ce encore une grappe?*

- *Oui.*

- *Et un autre?*
- *(...)*
- *Et ce dernier raisin?*
- *Oui.*
- *Explique-moi donc comment peut-il se faire qu'il peut y avoir une grappe puisqu'il ne reste plus aucun raisin?*
- *Il reste encore le pédoncule, ce qui me suffit à moi pour pouvoir affirmer hors de tout doute raisonnable qu'il y a bel et bien une grappe. Par ailleurs, que les plus sceptiques le vérifient par eux-mêmes et ils constateront, comme moi, que le pédoncule est toujours bel et bien là car, faute de n'avoir assez faim, tu ne l'as pas encore mangé lui aussi!*
- *Bien, Stéphanos, puisqu'il le faut, prenons un autre exemple... moins comestible et un peu plus souffrant Si je m'arrache un cheveu, car il m'en reste encore plusieurs, comme tu peux le vérifier par toi-même, quoiqu'ils soient de fait tous blancs, pourra-t-on ensuite soutenir avec conviction que je suis chauve?*
- *Non, pas encore, Maître Socrate.*
- *À partir de quel cheveu alors serai-je effectivement chauve?*
- *Mais à partir du moment où tu auras perdu le tout dernier cheveu.*
- *Donc, Stéphanos, s'il ne me restait plus qu'un seul cheveu, tu ne voudrais pas encore me reconnaître comme étant chauve?*
- *Non, bien sûr que non, car un chauve, ça n'a pas de cheveu sur la tête.*
- *Stéphanos, c'est ce qui m'arrivera certainement, vois-tu, si je parvenais enfin, après bien de la patience, à te faire saisir l'idée du Tas en soi... Ayoye!*

J'interromps ici le dialogue, après le cri de douleur qu'a échappé Socrate pour avoir reçu une grosse pierre sur un pied... Car, la quête d'une vérité en soi, selon Platon, exige toujours l'assentiment des deux interlocuteurs. Comme de raison, il arrive parfois, et ce fut le cas dans mon dialogue, qu'il ne soit pas possible de se rendre jusqu'à l'aporie, c'est-à-dire jusqu'en ce point sensible (dans tous les nombreux sens du terme) où l'on constate que l'impasse du particulier n'arrive pas à déboucher sur le général de l'Idée en soi.

Or, si, dans notre dialogue, Stephanos avait été plus réceptif, au risque de devoir s'imposer ensuite le labeur pénible d'une grosse journée au service de son père, il aurait accepté finalement de suivre Socrate dans son ascension vers le général, ce lieu qui transcende tant les opinions individuelles que les préjugés partagés. Par exemple, après avoir démontré que des exemples de tas ne peuvent pas définir le tas en soi et après avoir opposé aussi des contre-exemples aux fausses définitions du tas en soi jusqu'à l'aporie, Socrate aurait pu, avec Stephanos, partir du plus général pour redescendre ensuite dans le particulier, par bifurcations successives, jusqu'à l'idée du tas en soi qui fait qu'on reconnaît d'emblée un tas particulier quand on en voit un. Bref, le Modèle du tas, le seul tas qui soit effectivement réel, selon Platon, et auxquels aspirent à ressembler tous les tas particuliers que nos sens perçoivent. Par conséquent, nous pourrions obtenir cette conclusion à notre dialogue qui avait trop tôt avorté...

- *Stephanos, quand nous voyons un tas, nous savons avec certitude que c'est un tas en particulier tout en sachant en même temps que ce n'est pas le tas en soi. Alors, comment procédons-nous exactement? Parce que, pour ce faire, doit bien persister en nous une définition pré-établie du tas pour qu'on puisse ainsi accomplir cette reconnaissance autant de fois que nécessaire. À présent, nous allons essayer de la trouver, cette définition innée, si tu le veux bien. Ainsi, pour définir ce qu'est le tas, je suggère que nous partions de la*

classe la plus générale possible. Or, nous allons faire preuve de prudence et nous allons considérer le tas comme un être. Qu'en penses-tu?

- *Je n'y vois vraiment aucune objection. Je trouve même cela fort sage.*
- *Parmi tous ces êtres, certains ont un corps comme les fourmis et d'autres n'en ont pas comme les sentiments. Dans laquelle de ces deux classes pourrait-on rassembler tous les tas particuliers, ceux avec un corps ou ceux qui n'en ont pas?*
- *Ceux qui n'ont pas de corps, Maître Socrate. Car, enfin, même s'il est vrai que je peux toucher les éléments qui composent certains tas, voire même les déplacer par un certain travail, cela est impossible pour ce qui en est du tas en soi, du tas en tant que tas. Ainsi, en divisant un tas, je peux obtenir deux tas plus petits mais qui n'en resteront pas moins des tas tout autant. De plus, il existe des tas dont les éléments ne sont pas faits de matière, comme des tas de soucis par exemple. Dans ce dernier cas, il devient encore plus évident qu'un tas en soi n'a pas de corps.*
- *Certains incorporels peuvent être des qualités comme le courage d'Achille. D'autres peuvent être des quantités comme le nombre d'années que Pénélope a attendu le retour de son époux, Odysseus. Peut-on situer les tas dans le premier groupe ou dans le deuxième?*
- *Évidemment dans le deuxième groupe. Car c'est toujours le nombre d'éléments qui nous fait dire s'il y a ou non un tas. En effet, curieusement, en faisant plusieurs tas avec un tas, c'est en le divisant qu'on le multiplie. Et, à l'inverse, en rassemblant plusieurs tas, on peut en former à présent un seul tas,*

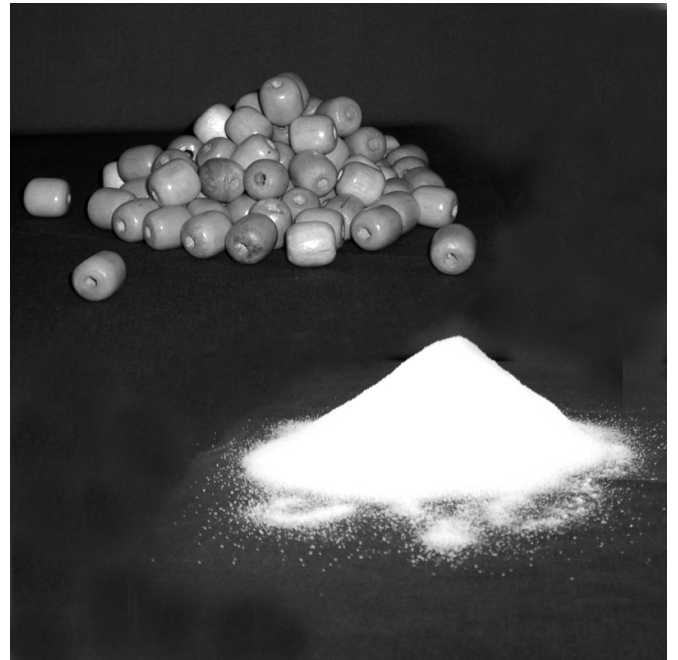
ce qui fait que en le multipliant on le divise.

- *Puisqu'il est une quantité, peut-on le dire dénombrable en un nombre d'unités comme la flotte de Ménélas ou non dénombrable comme l'eau de la Méditerranée?*
- *Dénombrable, je dirais, car ses unités peuvent être comptées une à une, même si en certains cas cela peut être très hasardeux comme par exemple pour les unités vagues d'un tas de boue ou encore d'un tas de frustrations.*
- *Admettons-le donc du moins pour l'ordinaire! Or, cela en un petit nombre comme pour les îles de la mer Égée ou en un grand nombre comme pour les cèdres du Liban?*
- *En un grand nombre.*
- *Cela nous donne donc un limite inférieure. Mais, il faut la qualifier pour ne pas introduire trop de confusion dans notre définition.*
- *Disons, Maître Socrate, si on y réfléchit bien, en un nombre au-delà duquel il nous indiffère de compter avec plus de précision. Une paire, c'est deux, ni plus ni moins. Une douzaine, c'est douze, ni plus ni moins. Mais un tas, c'est parfois plus et c'est parfois moins. Un tas est de fait un nombre variable. Il faudra donc l'indiquer dans la définition.*
- *Je n'y manquerai pas... Or, ce grand nombre variable a-t-il néanmoins une limite supérieure comme la fortune en drachmes de ton père, quoiqu'elle soit grande sans l'être assez pour te dispenser de toutes les corvées des champs, ou sans aucune limite supérieure comme les étoiles fixés dans la dixième sphère.*

- *Sans aucune limite en nombre qu'on puisse lui trouver par notre esprit, même avec beaucoup de patience, voire en y joutant plusieurs vies bout à bout pour ce faire, cela est bien certain. Je pense, de plus, qu'il n'existe personne, dans toute la Grèce civilisée, avec un esprit à ce point obtus pour contester de bonne foi cette évidence reconnue par tous depuis aussi loin qu'on se souvienne!*
- *Tu comprends à présent, Stéphanos, puisqu'il n'est pas possible de descendre davantage dans les bifurcations des classes vers le particulier, nous obtenons une définition qui pourrait alors ressembler à peu près à celle-ci afin de pouvoir obtenir non seulement ton assentiment à toi mais aussi, comme de raison, ce qui est encore plus important, celui de ton père... Un tas est un être incorporel en tant que quantité variable, d'une part, sans limite supérieure, mais d'autre part, avec une limite inférieure en deçà de laquelle nous tenons à dénombrer les unités avec précision. Ce qui fait que ta journée, finalement, avec ces deux seules pierres, n'est pas encore commencée vraiment... Alors, je te quitte sur le champ (l'expression célèbre serait partie de là!), mon jeune ami, pour ne pas continuer à te faire perdre un temps fort précieux parce que celui-ci passe étonnamment toujours trop vite quand on s'amuse bien.*

Non, il n'est pas besoin de développer outre mesure pour comprendre que le problème mégarique ici reste entier, la limite inférieure n'ayant pas pu avoir été précisée indépendamment de toute convention, pour pouvoir distinguer objectivement le tas (copie particulière conforme au Modèle en soi) et le non-tas (copie particulière non-conforme au Modèle en soi). Est-ce en raison du fait que le dialogue, par son exigence d'assentiment des interlocuteurs, reposant par conséquent sur la bonne volonté de tous, demeure un instrument inadéquat et insuffisant pour la science? C'est certainement ce que croyait

Aristote de Stagire, pour plusieurs raisons que nous ne pouvons pas hélas toutes énumérer ici, lui qui nous en propose un prétendument meilleur...



iii. Et si le Tas était un « Accident » [συμβεβηκότα] aristotélicien?

Les six traités d'Aristote qui sont consacrés à la logique auraient été rassemblés par la suite sous le nom "*Organon*", qu'on traduit par « outil ». Je m'en tiendrai toutefois ici aux deux premiers traités, *Catégories* et *De l'interprétation*, qui présentent les concepts qui soutiennent son ontologie. Lesquels devraient me suffire, je pense, pour poser une hypothèse quant à la perspective qu'aurait pu avoir Aristote sur le paradoxe mégarique du Tas.

Commençons par le concept le plus important, celui de substance, qu'il définit de cette manière. « *La substance, au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet : par exemple, l'homme individuel ou le cheval individuel. Mais on appelle « substances secondes » les espèces dans lesquelles les substances prises au sens premier sont contenues, et aux espèces il faut ajouter les genres de ces espèces : par exemple, l'homme individuel rentre dans une espèce, qui est l'homme, et le genre de cette espèce est l'animal. On désigne donc du*

nom de « seconde » ces dernières substances, savoir l'homme et l'animal. » (2 a 10-20) Il faut entendre bien sûr « espèces » et « genres » comme des « classes » s'emboîtant les unes dans les autres un peu à la manière des poupées gigognes. Nous aujourd'hui, influencés par les mathématiques hallucinantes du schizophrène surdoué Georg Cantor, nous parlerions ici des « ensembles »...

Contrairement à ce qui fut ma toute première impression, en analysant ces définitions de « substance première » et de « substance seconde », il me semble maintenant assez limpide que le tas en soi ne peut pas y correspondre en aucune façon. Il me faudra donc essayer quelque chose d'autre...

Or, pour ce faire, je vais prendre la division des êtres que nous suggère Aristote, celle en quatre espèces distinctes et voyons si le tas général peut correspondre à l'une d'elles!

N'est ni dans un sujet ni affirmé d'un sujet (prédicat général) = Substance première (individu)

Est dans un sujet et n'est pas affirmé d'un sujet (ex. ce blanc) = Accident particulier

N'est pas dans un sujet et est affirmé d'un sujet = Substance seconde (classes)

Est dans un sujet et est affirmé d'un sujet (ex. la blancheur) = Accident général

Examinons d'abord un tas, dans le sens de ce tas-ci, comme une multitude particulière. Il ne peut pas constituer la « substance première », même s'il est vrai qu'il n'a pas dans lui le tas général et même si on ne peut pas affirmer de lui non plus qu'il est le tas en général. Et cela en raison du fait qu'il ne peut pas exister par lui-même mais seulement par un autre! En effet, pour être normalement dit un tas, il doit être toujours un tas de quelque chose d'autre que lui-même. Par conséquent, ce ne peut vraiment pas être là ce qu'il nous faut pour fonder la science qui est toujours, je le rappelle, le but socratique à rechercher...

Or, pour le Tas, c'est-à-dire le tas en général comme propriété commune de tous les tas particuliers, objet stable de la connaissance, nous ne pouvons pas non plus le considérer comme une « substance seconde » puisqu'il est dans un sujet en tant qu'accident général (oui c'est bel et bien une espèce tas s'il existe une telle espèce!) même s'il peut être affirmé comme tas en général à des tas particuliers qui, eux, sont des accidents particuliers. Car, enfin, la propriété commune des tas de quelque chose d'autre qu'eux-mêmes ne peut pas, par elle-même, posséder davantage d'antériorité ontologique que les membres qui se partagent entre eux cette propriété commune.

Cela ferait donc du tas général un accident général (tandis que le tas particulier est un accident particulier) exprimé par la catégorie de quantité (voir ci-haut le dialogue fictif entre Socrate et Stephanos) en ceci qu'il est second toujours par rapport à la substance qui, elle, ne peut jamais exister sans accident pour y être soumise aux contrariétés du changement. Ce qui fait que nous pouvons, par exemple, avoir parfois des petits tas et parfois des gros tas (selon les accidents particuliers). Pour employer finalement une analogie très simple, de même que la couleur des yeux ne peut pas entrer dans la définition de ce qu'est généralement un œil, le nombre des grains de blé ne peut pas non plus entrer dans la définition de ce qu'est généralement du blé.

Or le parti pris en faveur du permanent, afin de pouvoir fonder la science objective contre le provisoire qui le limite accidentellement, tant chez Aristote que chez Platon, puisqu'il est le seul qui soit mesurable et classable dans un ordre de généralisation, nous le trouvons aussi dans la grammaire. Ce qui amène cette dernière à forcer quelque peu la sémantique pour en venir à considérer les verbes comme des états de chose attribuables à un sujet...

« Le verbe est ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps : aucune de ses parties ne signifie rien prise séparément, et il indique toujours quelque chose d'affirmé de quelque autre chose. – Je dis qu'il

signifie, en plus de sa signification propre, le temps : par exemple, "santé" est un nom, tandis que "est en bonne santé" est un verbe, car il ajoute à sa propre signification l'existence actuelle de son état. – De plus, le verbe est toujours le signe de ce qu'on dit d'une autre chose, savoir de choses appartenant à un sujet ou contenues dans un sujet... En eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'on appelle les verbes sont donc en réalité des noms, et ils possèdent une signification déterminée (car, en les prononçant, on fixe la pensée de l'auditeur, lequel aussitôt la tient en repos), mais ils ne signifient pas encore qu'une chose est ou n'est pas. Car "être" ou "ne pas être" ne présente pas une signification se rapportant à l'objet, et pas davantage le terme "étant", lorsqu'on se contente de les employer seuls. En elles-mêmes, en effet, ces expressions ne sont rien, mais elles ajoutent à leur propre sens une certaine composition qu'il est impossible de concevoir indépendamment des choses composées. » (De l'interprétation, 16b)

Oui, même le verbe « devenir » se doit curieusement d'« être », c'est-à-dire de fixer un état prédicable à un sujet identique à lui-même. En effet, je deviens toujours maintenant, précisément dans ce « maintenant » qui veut enfermer le devenir devenu fou qui rugit sa démence (ou si vous préférez sa poésie) et qui cherche par tout ce qu'il peut à s'échapper de la camisole de force qu'on veut lui imposer pour la commodité sans complaisance du discours scientifique qui n'entend pas à rire comme chacun le sait.

iv. Et si le Tas était un « Événement » [λελκτόν] chrysippéen?

Pour les Anciens Stoïciens, dont Chrysippe de Soles fut l'apologiste le plus actif, la logique constitue, avec la physique et l'éthique, une partie essentielle de la philosophie et non un outil. Elle fut longtemps ignorée du fait, je pense, qu'elle avait peu de « valeur scientifique » en comparaison de celle développée par Aristote et ses nombreux disciples. Ce n'est d'ailleurs qu'au siècle dernier

qu'on a commencé à la prendre un peu plus au sérieux car, avant, quand on la citait, au mieux c'était pour compléter la vraie logique, celle d'Aristote, et au pire, ce n'était que pour la tourner en ridicule.

Gilles Deleuze, en avant-propos de sa Logique du sens, rendra cet hommage mérité à l'héritage stoïcien... *"La place privilégiée de Lewis Carroll vient de ce qu'il fait le premier grand compte, la première grande mise en scène des paradoxes du sens, tantôt les recueillant, tantôt les renouvelant, tantôt les inventant, tantôt les préparant. La place privilégiée des Stoïciens vient de ce qu'ils furent initiateurs d'une nouvelle image du philosophe, en rupture avec les présocratiques, avec le socratisme et le platonisme; et cette nouvelle image est étroitement liée à la constitution paradoxale de la théorie du sens."*

Or, pour alimenter ma réflexion sur Chrysippe de Soles, l'ouvrage de base qui me servira ici, *La théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme* par Émile Bréhier, il commence lui aussi par poser l'originalité de la position du Portique. Cette mise en contexte sommaire permettra une meilleure analyse des fragments de Chrysippe consacrés au Paradoxe du Tas.

« Un trait caractéristique des philosophies qui ont pris naissance après celle d'Aristote, est d'avoir rejeté, pour l'explication des êtres, toute cause intelligible et incorporelle. Platon et Aristote avaient cherché le principe des choses dans des êtres intellectuels; leurs théories dérivèrent, à ce point de vue, et de la doctrine socratique des concepts, et des philosophies qui comme celles de Pythagore et d'Anaxagore avaient mis le principe des choses dans des éléments pénétrables à la pensée claire. C'est au contraire dans les corps que les Stoïciens et les Épicuriens veulent voir les seules réalités, ce qui agit et ce qui pâtit. Par une espèce de rythme, leur physique reproduit celle des physiciens antérieurs à Socrate, tandis qu'après eux, à Alexandrie, renaîtra l'idéalisme platonicien,

qui expulse toute autre mode d'activité que celle d'un être intelligible. » (Page 1)

En effet, c'est le souci d'unité et de permanence pour rendre la science possible par la généralité du concept malgré la multiplicité et l'instabilité du monde, qui avait amené Aristote de Stagire à scinder en quatre la causalité : la cause matérielle, la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale.

Par exemple, pour construire (le passage de la puissance à l'acte qu'est l'entéléchie) à partir du substrat (la matière sans forme et qui résiste à la mise en forme) une maison particulière (la substance première et ses accidents particuliers), qui partage la propriété commune d'être une maison en général (la substance seconde ou dérivée, qui est l'essence ou l'en soi, avec ses accidents universels), il faut des matériaux (cause matérielle), un plan de l'architecte (cause formelle), des ouvriers spécialisés pour effectuer le travail requis de chacun (cause efficiente) et un but qui est de se pourvoir contre les intempéries tout en indiquant en même temps son statut social (cause finale). C'était là, bien évidemment, une manière tout à fait géniale de concilier les thèses divergentes de Parménide d'Élée et de Héraclite d'Éphèse.

Mais Chrysippe va s'opposer fermement à cette ontologie désévénementialisante qui multiplie et qui dématérialise les causes. Pour lui, le monde est constitué uniquement de corps qui agissent et qui pâtissent. Il n'y a qu'une seule cause qui travaille la matière comme un souffle ou un germe. Oui, nous avons là une conception non pas géométrique de la causalité, mais au contraire une conception biologique. D'ailleurs, même les dieux et l'âme, pour lui, sont matériels...

La matière n'est donc pas inerte (comme on la dit dans la physique d'aujourd'hui) mais au contraire vivante. Il n'existe en fait que les corps avec leurs mélanges poussés par un feu organisateur, primordial et interne appelé Logos. « Chez Aristote, la forme n'informe pas la matière; il y faut un principe moteur spécial... Chez les Stoïciens, l'agent forme est en même temps principe

informateur, force active qui contient les parties. Ils substituent à la cause idéale de la forme la causalité, en quelque sorte palpable, d'un être réel et actif. » (Émile Bréhier, Chrysippe, page 117).

Pour ce qui est des dix catégories de la logique aristotélicienne (prisonnière en fait de langue naturelle) qui confondait le sujet de la proposition avec la substance première et les neuf autres catégories avec les accidents qui l'individualisent, Chrysippe lui opposera une physique qui distingue parmi le quelque chose (l'autre genre suprême, objet de la logique, serait le non quelque chose avec les concepts généraux et les limites) quatre « catégories » divisées en deux groupes (cf. Chrysippe, fragment 382).

Dans le premier groupe de catégories qui concerne ce qui existe, c'est-à-dire comme nous l'avons défini ce qui agit et pâtit (les corps), nous retrouvons les substrats (matières sans qualité), les qualités (différences communes et différences particulières dans la matière), les manières d'être et les manières d'être relatives. « *Ce dernier groupe (πως εχον, et προς τι) [manières d'être et manières d'être relatives] ne correspond nullement aux συμβεβηκότα [accidents] d'Aristote. La grande différence est que les accidents sont, pour Aristote, le principe de l'individualité; chez les Stoïciens l'individu est, au contraire, la réalité profonde, dont les manières d'être ne sont que des aspects tout à fait extérieurs. » (Page 135) Dans le second groupe de catégories, nous avons ce qui n'existe pas mais néanmoins subsiste comme incorporel (le quasi-être d'un pur effet) et qui comprend l'exprimable [λεκτόν], le vide, le lieu et le temps.*

Laissons là, pour un moment, ces distinctions très discutées, puisque nous y reviendrons plus tard, et examinons quelques fragments de Chrysippe que je juge plus à propos pour ma réflexion.

« Tandis que le Sorite, c'est quand on obtient un assentiment en dépassant les capacités de l'auditeur au moyen d'une brève addition, en disant toujours une chose et puis une autre. » (282, Sextus Empiricus)

« Car en ce qui concerne le Sorite, lorsque la dernière représentation compréhensive est comparée à la première représentation non compréhensive et se révèle être presque indiscernable d'elle, Chrysippe et son école affirment que dans le cas des représentations qui présentent une si petite différence, le sage n'ira pas plus loin et ne soufflera mot, alors que dans les cas où une différence plus grande le frappe, il accordera son assentiment à l'une de ces représentations, parce qu'elle est vraie. » (283, Sextus Empiricus)

« Non seulement les sceptiques, mais également tous les dogmatiques ont l'habitude de suspendre leur jugement en certaines matières, en raison soit d'une compréhension fragile, soit de l'obscurité des choses, soit de l'égale force des arguments. » (284, Clément d'Alexandrie)

« Car Chrysippe, lorsqu'on lui demande degré par degré : « trois est peu ou beaucoup? », préfère, un peu avant d'arriver à répondre : « beaucoup », se taire... Je te donne même la permission de ronfler, dit Carnéade, non seulement de te taire. » (285, Cicéron)

« ...quelle notion de la démonstration ou quelle préconception de la preuve ne met-il [Chrysippe] pas sans dessus-dessous? » (289.1, Plutarque)

À première vue, Chrysippe semble refuser le problème par manque de patience ou simplement par mauvaise foi. Je n'en crois rien et je vais faire le même exercice que précédemment, à savoir chercher le concept dans l'œuvre de Chrysippe qui pourrait rendre compte de la réalité du Tas...

J'exclurais d'abord de classer le Tas parmi les non quelque chose, c'est-à-dire avec les concepts généraux et les limites. Pour les Stoïciens, les Idées platoniciennes ou les Essences aristotéliennes n'ont aucune réalité. C'est pourquoi aussi, selon moi, Chrysippe ne semble pas

pouvoir ou du moins ne semble pas vouloir donner la réponse qu'on attend de lui.

Doit-on alors placer le Tas avec tout ce qui existe, c'est-à-dire avec tout ce qui agit et pâtit? Pas davantage. On ne peut pas l'affecter de quelque façon. Par exemple, diviser un gros tas, si c'est un tas assez gros, comme de raison, il sera encore un tas, ni plus ni moins qu'un autre tas, quoique plus petit.

Nous serions donc en présence d'un incorporel alors... ce qui nous laisse seulement quatre choix. Il n'est pas besoin de discuter longuement pour en venir à rejeter également qu'il soit un vide, un lieu ou un temps. Par conséquent, il serait un événement (selon qu'on le considère du point de vue des choses à qui il survient) ou un exprimable (selon qu'on le considère du point de vue des propositions dans lesquelles il insiste en ne se confondant pas avec ses dimensions que sont la désignation des individus logiques, la manifestation d'un sujet ou la démonstration par concepts généraux)!

Qu'est-ce à dire? Contre Platon: le Tas n'est pas une Idée éternelle qui serait un Modèle à suivre permettant de distinguer entre tous les aspirants au titre de Tas en soi, ceux vrais et ceux faux, par une définition reconnue adéquate. Contre Aristote: le Tas n'est pas non plus un Accident universel qui viendrait limiter plus ou moins l'action d'une cause extérieure (Moteur immobile) distribuant à tous les tas particuliers la propriété commune du concept général de tas prédicable à un sujet.

"Est-ce un tas? Oui? Non?" Pas de réponse générale à cette question selon Chrysippe! Car, en définitive, le Tas ne peut pas souffrir de classement au voisinage d'un certain seuil où tout s'embrouille, où tout devient fou et où tout nous échappe... La convention ou le jugement personnel pourra bien arbitrairement déplacer ce seuil ou encore tenter de l'envelopper dans le vague sémantique mais ils ne sauraient jamais le faire disparaître.

C'est donc dire que, à la frontière du visible et du lisible, le tas n'existe pas mais qu'il survient aux

choses, à leur surface, comme événement et qu'il insiste en même temps dans les proposition comme exprimable, donc non comme nom mais comme verbe. Nous devrions même plutôt dire "tasser" pour traduire plus exactement la vie du tas, soit l'action de devenir tas. Ou encore, si on préfère, c'est le "il" du "il se passe du tas", un "il" aussi impersonnel que celui du "il pleut".

L'erreur classique consisterait donc, non pas à un manque de capacité ou de volonté, mais à vouloir à n'importe quel prix, y compris celui de l'honnêteté, imposer violemment le permanent pour établir la possibilité de la science. Car, la frontière ne passe pas entre le particulier et le général qui le mesure et l'emboîte, mais entre l'ordinaire stable et le singulier instable. Ce dernier, demeurant éternellement rebelle, sans cesse déborde les corps et saborde les propositions.

Non, il ne fallait pas confondre les grains de blé, tous semblables seulement en apparence quand on se restreint, par paresse ou par commodité, à les envisager individuellement comme grains ou collectivement comme tas. En effet, il y a bien toujours un grain singulier, et non individuel, différent de tous les autres grains, et non ordinaire, du fait que c'est lui, et seulement lui, non par sa nature profonde ou élevée (typologie) mais par sa position (topologie), qui fera toute la différence à lui seul en décidant avec indifférence entre le Tas comme événement qui arrive dans le monde matériel (le visible) ou sens qui s'exprime dans le monde intelligible (le lisible) et, bien évidemment, le non Tas comme événement qui n'arrive pas et sens qui ne s'exprime pas.

v. Un tas d'autres réflexions sur le tas

Au Paradoxe du Tas, nous avons déjà indiqué la variante du Chauve (ou du Barbu). Il en existe cependant beaucoup d'autres, à part celui du Beaucoup (Combien faut-il ajouter à peu pour faire beaucoup?) ou du Vieux (À partir de quel âge devient-on vieux?). Et je vais en indiquer deux autres : le Paradoxe du Batracien et le Paradoxe de l'homme riche.

Dans le premier paradoxe, il s'agit de filmer la transformation du têtard en grenouille et de déterminer sur la pellicule les deux images voisines correspondant pour l'antécédente au têtard terminant son tout dernier stade et la conséquent à la grenouille débutant son tout premier stade. Cette variante nous rappelle la problématique liée à l'interruption volontaire de la grossesse en posant cette question épineuse et déterminante : "*Quel est le point de renversement où le germe humain devient un être humain à part entière, cela avec tous les droits qui s'y rapportent?*" Il y a là toute une pomme de discorde, non seulement entre les sexes, mais entre les juristes, les éthiciens, les médecins, les politiciens, les économistes, les travailleurs sociaux, les éducateurs... et évidemment les théologiens qui ont ainsi obligé le Pape, tout récemment, à retrancher les limbes de la cartographie du monde invisible.

Dans le second paradoxe, un homme sans le sou qui veut s'enrichir grâce à la mendicité qui lui était apparue d'abord facile doit pourtant renoncer à son projet en apprenant qu'un seul sou ne fait pas passer de pauvre à riche.

Mais enfin, a-t-on réussi aujourd'hui à trouver une solution au Sorite??? Il me semble que non, et que, à quelques exceptions près, on ne fait toujours pas de distinction entre tous les grains de blé qui composent un tas!

En effet, pour les philosophes analytiques du dernier siècle, à la suite de Bertrand Russell, le problème de fait résiderait dans la confusion du langage naturel qui nous laisse croire qu'une notion quantitative puisse être traitée comme une notion qualitative. Ainsi, la question « *n objets forment-ils un tas?* » ne peut avoir un réponse claire « *pour tout entier n* ». En tant que « quantité », la définition du Tas ne peut qu'être invalide. En tant que « qualité », la proposition « un tas reste un tas si on lui enlève un grain » est un abus de langage que peut révéler facilement le langage formel.

Contrairement à la thèse de Platon, ces philosophes, par leur vision auto-référentialiste du langage, croient que c'est l'usage (ou la convention) qui

construit a posteriori la définition et c'est cette dernière aussi qui fonde la cohérence de l'usage. De plus, peut-on traiter de la même façon un tas de blé, un tas de neige et un tas de réflexions? Néanmoins, ils concèdent que l'on peut quand même raisonner de manière non floue à partir de deux concepts flous. Par exemple, si un grain de blé nourrit un pinson, un tas de blé nourrit une nuée de pinsons.

« Une illustration fameuse des problèmes logiques soulevés par les termes flous concerne le concept du tas. Le paradoxe (« sorite ») auquel il donne lieu repose sur la contradiction entre les trois énoncés suivants, dont chacun semble pourtant acceptable : 1) un grain de blé ne fait pas un tas; 2) si une collection de grains n'est pas un tas, ce n'est pas l'ajout d'un seul grain qui en fera un tas; 3) la réunion d'un million de grains forme un tas. L'enchaînement (« polysyllogisme ») d'un million d'inférences successives fondées sur la seconde prémisse du paradoxe conduit, en partant de la première prémisse, à nier la troisième. Cette possibilité de passer par transitions insensibles d'un cas où le concept flou ne s'applique pas à un cas où il s'applique, a incité les logiciens classiques à exclure de tels concepts, et il faut attendre la période contemporaine pour voir proposer des systèmes logiques spécifiquement appropriés au traitement des termes flous : logique plurivalentes, sémantiques des « supervaluations », théorie des ensembles flous. » (Grand dictionnaire de la Philosophie, Larousse, 2005, Pages 434 et 435)

« Logique multivalente. Variété de logique propositionnelle dans laquelle peuvent prendre d'autres valeurs encore que les valeurs de vérités classiques « vrai » et « faux »; ainsi, la logique trivalente considère l'attribution d'une tierce valeur I, « indéterminée »... Dans de telles logiques, certains principes classiques, comme le principe du tiers exclus A ou Non-A ou le

principe de non contradiction Non (A et Non-A), cessent d'être valides. » (Page 619)

Le philosophe du dernier siècle qui a eu sans aucun doute la descendance intellectuelle la plus nombreuse, Ludwig Wittgenstein, pour sa part, contestera le concept de "généralité", mais tout en gardant lui aussi celui de "classe" que, tout simplement, il définira autrement et avec un peu plus de rigueur par contre. Il remplacera ainsi le concept de « propriété commune » par celui d'« air de famille ».

« Le concept d'air de famille va à l'encontre du dogme selon lequel un concept général est une propriété commune à ses cas particuliers. Les philosophes ont tendance à penser « qu'il doit y avoir par exemple quelque chose de commun à tous les jeux, et que cette propriété commune justifie que nous appliquions le terme général « jeu » à tous les jeux; alors qu'en fait les jeux forment une famille dont les membres ont des ressemblances de famille. Certains d'entre eux dont le même nez, d'autres les mêmes sourcils, et d'autres encore la même démarche; et ces ressemblances se chevauchent... La « tendance à chercher quelque chose de commun à toutes les entités que nous subsumons communément sous un terme général »... concourt avec d'autres à alimenter cette « soif de généralité » si fréquente en philosophie, que Wittgenstein appelle encore « l'attitude dédaigneuse à l'égard du cas particulier »... Or il entend réhabiliter, contre Socrate, le cas particulier en philosophie et récuse la coupable recherche platonicienne de l'essence qui égare tant les philosophes que les mythologues comme Freud, voire les scientifiques. » (Christine Chauviré et Jérôme Sackur, Le vocabulaire de Wittgenstein, 2003, page 5)

Parmi tous ces grands philosophes, il y en a bien un quand même qui a renoué avec l'intuition événementialiste des Anciens Stoïciens, inspiré entre autres par les écrits incomparables de Lewis

Carroll, en instaurant le singulier pour sortir de l'antinomie classique particulier/général, et c'est Gilles Deleuze. Qu'on en juge donc par cette dernière citation que je vous impose à titre de conclusion et qui est tirée encore de sa *Logique du sens*...

« Cette dualité nouvelle entre les corps ou états de chose, et les effets ou événements incorporels, entraîne un bouleversement de la philosophie. Par exemple, chez Aristote, toutes les catégories se disent en fonction de l'Être; et la différence passe dans l'être entre la substance comme sens premier, et les autres catégories qui lui sont rapportées comme accidents. Pour les Stoïciens, au contraire, les états de choses, quantités et qualités, ne sont pas moins des êtres (ou des corps) que la substance; ils font partie de la substance; et à ce titre ils s'opposent à un extra-être qui constitue l'incorporel comme entité non existante... L'événement est coextensif au devenir, et le devenir lui-même, coextensif au langage; le paradoxe est donc essentiellement "sorite", c'est-à-dire série de propositions interrogatives procédant suivant le devenir par additions et retranchement successifs. Tout se passe à la frontière des choses et des propositions... Le paradoxe apparaît comme destitution de la profondeur, étalement des événements à la surface, déploiement du langage le long de cette limite. L'humour est cet art de la surface, contre la vieille ironie, art des profondeurs ou des hauteurs. Les Sophistes et les Cyniques avaient déjà fait de l'humour une arme philosophique contre l'ironie socratique, mais avec les Stoïciens l'humour trouve sa dialectique, son principe dialectique et son lieu naturel, son pur concept philosophique. »

Christian Cyr
étudiant au doctorat
en philosophie à l'UQTR

*Art, esthétique et
signalisation
coûteuse : une
approche naturaliste
du fait esthétique*

Conférence du philosophe
Jean-Marie Schaeffer
à l'église St-James
mardi le 28 avril 2009 à
18h00

Dans le cadre du projet
«Lettres, humanités,
médias», proposé
conjointement par les
départements de lettre et
communication sociale,
philosophie, arts et histoire
de l'UQTR

Explication du § 11 *Le je psychologique et le je transcendantal. La transcendance du monde dans les Méditations cartésiennes de Husserl*

Par Jonathan Bergeron



Cet écrit a pour but d'expliquer le paragraphe 11 *Le je psychologique et le je transcendantal. La transcendance du monde* dans les *Méditations cartésiennes* de Husserl, lequel porte sur quatre concepts inséparables, soient l'*epochè* phénoménologique, le je psychologique, le je transcendantal, et la transcendance du monde. Des quatre concepts, l'*epochè* demeure celui qui est central, qui articule les trois autres, et ce, même s'il n'apparaît pas dans le titre du paragraphe. Il ne peut en être plus clair par la thèse du paragraphe, qui est la suivante : par l'*epochè* phénoménologique consistant à réduire le je psychologique au je transcendantal, on peut rendre compte du sens de la transcendance du monde, qui est d'être constitué au sein du je transcendantal. Dégageons à présent les moments du texte. Tout d'abord, nous décrirons l'attitude naturelle qui est la réalité dans laquelle «baigne» le je psychologique. Ensuite, nous expliquerons comment l'*epochè* permet de passer du je psychologique au je transcendantal, tout en la comparant au doute cartésien, son ancêtre en

quelque sorte. Enfin, nous verrons comment Husserl dépasse les erreurs commises par Descartes quant au concept du transcendantal et au concept de la transcendance, en rendant compte de la transcendance à partir du je transcendantal.

Réalité du je psychologique: l'attitude naturelle

Bien que le premier concept majeur apparaissant dans le texte soit l'*epochè*, il nous faut avant de le mettre en oeuvre expliquer en premier lieu l'attitude naturelle (qui est en effet sous-entendue par Husserl) dans laquelle vit le je psychologique, pour la raison que même si elle n'est pas la source de motivation de l'*epochè*, elle la précède néanmoins : le premier ego, c'est le je empirique.

À l'attitude naturelle, personne n'y échappe, que ce soit l'ignorant, le savant, ou même le philosophe; elle est universelle. Comment la définit-on? C'est la croyance naïve et spontanée en l'existence du monde, la croyance que le monde se supporte lui-même, repose en soi indépendamment de nous, au sens que la conscience peut bien disparaître et le monde n'en sera pas affecté. Le monde se donne donc au je comme en soi dans la mesure où le je oublie qu'il en est la condition de possibilité.

Que faut-il entendre par monde? C'est le monde spatio-temporel dans lequel nous vivons qui contient les choses matérielles, les choses abstraites relevant de la culture, de la physique ou des mathématiques, et sans oublier en effet les êtres vivants et les êtres humains. Donc, si le monde disparaît, la conscience ne pourra subsister.

Mais en fait, de tout ça, le je psychologique n'en a pas conscience, bien que nous avons désigné cette attitude comme relevant de la croyance, il serait plus approprié de dire que le je psychologique vit dans l'ignorance de sa

propre croyance, ou plus précisément dans la double ignorance, c'est-à-dire qu'il ignore qu'il ignore, car l'attitude naturelle n'est pas une position affirmée, une thèse sur le monde -si ce n'est pour le naturalisme-, pour la raison qu'elle est en deçà du jugement et de la connaissance: « [...] l'attitude naturelle est caractérisée par Husserl par sa dimension de *réceptivité*. Le monde n'est pas posé, il est rencontré et découvert. Le propre de l'attitude naturelle, c'est justement que le monde se donne comme *antérieur et fondateur* vis-à-vis des actes que je me rapporte à lui -et non pas comme le corrélat de ces actes, c'est-à-dire comme posé par eux¹». On peut dire en toute précaution qu'elle ressemble au monde des ombres chez Platon, et que tant que l'ascension, en ce qui nous concerne l'*epochè*, n'est pas effectuée, le monde des Idées ne peut apparaître. Ici, si le je transcendantal a besoin pour être révélé du passage par l'*epochè*, on pourrait penser alors que la thématization de l'attitude naturelle a besoin à son tour de l'attitude transcendantale, pas tout à fait, car le naturalisme, par exemple, sans jamais avoir effectué ce passage fait de l'attitude naturelle une fois naturalisée sa thèse métaphysique de base en vertu du monde de la connaissance. Et puis, s'il réussit mieux, peut-on dire, à prendre conscience du spectacle, il reste néanmoins dans l'oubli que c'est lui le metteur en scène du spectacle. L'attitude naturelle est donc l'occultation de la vie transcendantale, et seule l'*epochè* est en mesure de la révéler.

L'*epochè* et le je transcendantal

L'*epochè* réduit le je humain naturel au je transcendantal. Que veut dire réduire? Le terme «réduire» n'est pas ici à entendre en effet au sens d'atrophier mais au sens de reconduire à, c'est-à-dire qu'il s'agit de reconduire le foyer originaire du monde au je transcendantal, là où tout le sens

ontologique repose. Or, déployons en détail tout cela.

L'*epochè* consiste à mettre entre parenthèses la thèse de l'existence du monde, ouvrant ainsi une interrogation sur le statut du monde, ce quoi l'attitude naturelle ne fait point. Tout est donc mis en suspens, c'est-à-dire que le monde n'est plus qu'«une pure et simple prétention d'être» et que toute visée qui s'y rapporte n'est plus qu'«un simple phénomène», cependant tout continu de m'apparaître au même titre comme avant, car le contenu de l'expérience est le même pour le je psychologique et le je en *epochè*.

Ici, il importe à présent de distinguer l'*epochè* de deux autres types de modifications, dont Descartes a été aux yeux de Husserl victime: d'une part les modalités doxiques, d'autre part la négation. Les modalités doxiques sont «des modalités de croyance [(l'interrogation, le doute)] auxquelles correspondent des caractères d'être [(l'être, le possible, le douteux)]²». Vis-à-vis de la croyance-mère qui pose le monde comme réel, elles consistent à la modifier, par exemple, si c'est par le doute, le monde apparaîtra alors comme douteux. Donc, l'*epochè* en tant qu'«invalidation des prises de position d'ordre ontologique (sur l'être, l'apparence, l'être possible)³» ne peut se rattacher à ce type de modification de la croyance-mère, car toutes modifications quelles qu'elles soient présupposent la croyance-mère pour agir. C'est que le monde par l'*epochè* n'est pas transformé, il reste comme il est à la différence qu'il est mis entre parenthèses. Quant au second type de modification, la négation, qui peut certes porter sur n'importe quelles modalisations de la croyance-mère, elle présuppose encore la croyance-mère, car consistant à nier que telle ou telle réalité n'est pas, elle demeure toujours tributaire de ce qui est nié: nier, c'est prendre position, c'est affirmer la non-

² *Id.*, p. 93

³ HUSSERL, Edmund, *Les méditations cartésiennes*, p. 63

¹ BARBARAS, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl: un cours de Renaud Barbaras*, p. 91

réalité de telle ou telle chose. Tout à l'inverse, l'*épochè* n'affirme ni ne nie -même si l'on vient de montrer que c'est la même chose-, elle ne fait que neutraliser la croyance-mère. «Ainsi, elle ne passe pas du réel au vraisemblable ou au possible, ni du réel au non-être ou non-réel, mais du réel au phénomène du réel. Elle n'est pas *thèse de non-réalité* mais *non-thèse de réalité*⁴».

Pour comparer le doute cartésien et l'*épochè* husserlien, on peut affirmer désormais que l'un tombe sous les deux distinctions ci-haut et non pas l'autre. En effet, Descartes en posant par le doute le monde comme douteux et en niant la réalité ne quitte jamais le sol de la croyance-mère dans sa recherche de certitude épistémologique. Aussi radicale que sa méthode puisse paraître, Descartes ne s'en tient qu'à la question «Qu'est-ce qui existe?/Qu'est-ce qui subsiste au doute?», et manque par là même la véritable question phénoménologique «Quel est le sens d'être du monde?» rendue possible par l'*épochè*. Celle-ci, justement en ne transformant pas le monde, mais en le laissant apparaître tel qu'il est, permet de mettre au jour que la croyance-mère tire son origine du sujet qui la pose, c'est-à-dire que le sens d'être du monde ne réside plus dans son existence en soi, mais dans la conscience ou le je transcendantal. Ainsi, «le monde objectif, avec ses objets, puise [...] tout son sens et sa validité d'être [...] en moi-même, en moi en tant que je transcendantal [...]»⁵. Ce qui signifie que, étant donné que le je transcendantal est ni un psychisme ni un être humain et qu'il n'est en fait en aucun cas réel (ce qui ne signifie pas néanmoins qu'il est extérieur à la réalité, comme le couloir existe extérieurement à la salle de classe, par exemple), le monde peut bien disparaître et le je transcendantal existera encore; par contre, sans ce dernier le monde ne peut exister. Quant à l'accès au je transcendantal, faut-il toujours passer par l'*épochè*, ou une fois que

celle-ci l'a dévoilé, on peut dire que c'en est fait, que l'ouverture au je transcendantal reste même si l'on a besoin de retourner pour la vie pratique dans le je psychologique? Absolument pas, l'*épochè* n'est pas comme le doute chez Descartes qui consiste à s'abolir une fois que s'est révélé ce qui lui a résisté, c'est-à-dire le cogito, elle est, au contraire, permanente, l'on ne saurait s'en passer, car selon Husserl «le je transcendantal n'apparaît qu'à travers l'*épochè* phénoménologique transcendantale⁶».

Le je transcendantal et son corrélat, la transcendance

Lorsque Husserl affirme dans le troisième paragraphe du paragraphe 11 «de même le je réduit n'est pas une partie du monde, de même le monde et les objets du monde ne sont pas, à l'inverse, une partie du je⁷», il dénonce par là même la confusion commise par Descartes, à savoir «le contresens philosophique qu'est le réalisme transcendantal⁸». Ce qui veut dire que Descartes a manqué et le concept du transcendantal et le concept de transcendance; plus précisément, c'est parce qu'il n'a pas su d'abord rendre compte du concept du transcendantal que le concept de transcendance a été inévitablement escamoté. Regardons-y de plus près. Descartes en substantialisant l'ego cogito fait de ce dernier un étant existant sur le même mode que tous les autres étants (le je réduit est une parcelle du monde), et fait disparaître par là même la vie transcendantale, qui par définition existe sur un mode autre que celui de l'étant. L'ego cartésien devient donc enfermé en lui-même avec ses contenus de conscience, c'est-à-dire ses représentations (le monde et les objets sont une parcelle du je). Se pose alors le problème de la transcendance: comment l'ego qui est enfermé en lui-même peut-il rendre compte de

⁴ BARBARAS, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl: un cours de Renaud Barbaras*, p. 94

⁵ HUSSERL, Edmund, *Les méditations cartésiennes*, p. 69

⁶ *Id.*, p. 69

⁷ *Id.*, p. 69

⁸ *Id.*, p. 68

l'objectivité de l'objet extérieur? Pour résoudre cette difficulté, Descartes ne peut avoir recours qu'à la vérité divine: avec celle-ci est donc rendue possible l'adéquation entre les deux substances séparées que sont la *res cogitans* et la *res extensa*.

Pour Husserl, la conscience ne peut rendre compte de l'objectivité de l'objet extérieur que si elle n'existe pas sur le même mode que ce dernier. Donc, la conscience n'est pas «une chose qui pense», elle est transcendantale, grâce aux noèses, c'est-à-dire aux actes qui donnent sens à la hylè (ou à la matière), les objets en elle ne sont pas contenus réellement mais visés intentionnellement dans leur empiricité. Tout ce qui est empirique n'a de valeur d'être et d'évidence qu'à partir des évidences premières de la conscience transcendantale. Ainsi, la transcendance est immanente à la conscience, c'est-à-dire que la conscience transcendantale «constitue en son sein la transcendance qui caractérise la réalité elle-même⁹». Or, c'est ce qui est affirmé par Husserl à la fin du paragraphe 11 : «Si cette *transcendance*, propre au fait d'être inclus de manière irréaliste, appartient au sens véritable du monde, le je lui-même, qui porte en lui ce monde en tant que sens valide et qui, pour sa part est nécessairement présumé par ce sens, s'appelle *transcendantal* au sens phénoménologique du terme¹⁰».

Conclusion

En somme, dans notre travail, nous considérons avoir expliqué en détail les notions essentielles de la thèse du texte que nous avons évoquée au tout début, à savoir: par l'*epochè* phénoménologique consistant à réduire le je psychologique au je transcendantal, on peut rendre compte du sens de la transcendance du monde, qui est d'être constitué au sein du je

transcendantal. Or, récapitulons les grands moments du texte. Tout d'abord, il fut question de la réalité du je psychologique qu'est l'attitude naturelle. Bien qu'elle est la croyance que le monde existe en soi indépendamment du sujet, ce dernier n'a pas conscience de cette croyance à laquelle il adhère. C'est pour cela que l'on a affirmé que l'attitude naturelle se situe en deçà de la connaissance. Étant donné alors que le monde est reçu spontanément et naïvement sans jamais être posé, est occultée par là même la vie transcendantale. Ensuite, nous sommes passés à ce qui permet de faire apparaître le je transcendantal, c'est-à-dire l'*epochè*. Nous avons vu qu'elle ne fait que mettre le monde entre parenthèses, et qu'à la différence de deux autres modifications dont Descartes n'échappe pas, à savoir les modalités doxiques et la négation, elle ne transforme ni ne nie la croyance-mère, au contraire, c'est parce qu'elle la laisse apparaître telle qu'elle est que peut être révélée l'origine de la croyance-mère, c'est-à-dire le sujet qui la pose. Ainsi, le sol premier n'est plus le monde mais le je transcendantal. Et finalement, nous avons montré comment Husserl dépasse Descartes en ne statuant plus la conscience sur le même mode que l'objet, ce qui a pour effet de ne plus avoir deux substances séparées, c'est-à-dire d'un côté la *res cogitans* et de l'autre la *res extensa*, dont l'adéquation n'est possible que par le recours à la vérité divine. Dès lors, la conscience n'étant plus enfermée sur elle-même, mais au contraire toujours en train de viser intentionnellement les objets à même leur empiricité, la transcendance du monde peut être expliquée dans l'immanence de la conscience.

Jonathan Bergeron
étudiant à la maîtrise
en philosophie à l'UQTR

⁹ BARBARAS, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl: un cours de Renaud Barbaras*, p. 98

¹⁰ HUSSERL, Edmund, *Les méditations cartésiennes*, p. 70

HEIDEGGER ET L'ORIGINE DE L'ŒUVRE D'ART

Par Simon Ricard-Gélinas

1. L'origine de « L'origine de l'œuvre d'art »

Après la publication de *Être et temps*, en 1927, Heidegger prit une pause dans son travail philosophique pour se diriger vers l'enseignement à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Son retour à l'écriture ne se fit qu'en 1947 alors qu'il publia les *Lettres sur l'humanisme*, et puis en 1950 ses *Chemins qui ne mènent nulle part*. Ce dernier ouvrage est un recueil constitué de conférences que le philosophe a tenues entre 1934 et 1946. Il peut être vu comme une réflexion essentielle sur *Être et temps* et comme un travail qui prépara Heidegger pour la suite de son labeur philosophique. Dans ses textes, Heidegger emprunte plusieurs chemins sans jamais proposer de doctrine ou de but, il ne s'engage jamais. Lui-même affirmait qu'il ne donnait aucune réponse, il aura simplement voulu guider le questionnement. Plus particulièrement, nous nous intéresserons ici à trois conférences prononcées par Heidegger en 1936 et qui ont été réunies sous le titre « L'origine de l'œuvre d'art ». Malgré ce titre, il faut d'emblée savoir que ce n'est pas une philosophie de l'art ou une esthétique qu'a voulu proposer Heidegger. Il ne s'intéressait ni au style, ni aux coups du pinceau, ni aux sillons du burin. L'artiste devait, selon lui, s'effacer pour laisser toute la place au dévoilement de l'œuvre. Là où le subjectivisme moderne voit « le résultat de l'exercice d'une virtuosité géniale chez un sujet souverain¹ », Heidegger voyait l'instauration de la vérité en tant qu'elle est la « fondation fondant le fondement² ». Comme toute sa vie durant, ce sont des questions ontologiques qui obsédèrent le philosophe lorsqu'il prononça ses conférences. Ce

¹ Martin Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art » in *Chemins qui ne mènent nulle part* (1950), Paris, Gallimard, 1962, p. 60.

² *Idem*.

n'était pas un « dire sur l'œuvre », mais bien le « dire de l'œuvre » qu'il visait. Selon lui, toutes les questions de l'art sont subordonnées à la question de l'être. L'œuvre d'art étant à ses yeux *l'étant* le plus apte à nous révéler la vérité de l'être qui se dérobe sans cesse, peut-être pourra-t-elle nous en apprendre plus sur l'être-là historial qui nous échappe toujours.

Qu'il s'agisse d'un objet naturel comme une pierre, une feuille ou un arbre, un artéfact comme un grille-pain, une maison ou une fusée, bref tout ce qui n'est pas rien, nous pouvons le qualifier de « chose ». C'est pourquoi, pour Heidegger, l'œuvre d'art c'était d'abord une chose et en tant que telle, elle aurait dû se comporter de la même manière. Ainsi, sa première intuition fut de croire qu'en se posant la question du caractère proprement « chose » de la chose, il pourrait en tirer une réponse quant à l'être-œuvre de l'œuvre. Une chose est un étant. L'étant revêtant plusieurs définitions différentes dans l'histoire, Heidegger a cru devoir, en un premier temps, s'attarder aux trois déterminations de l'étant traditionnellement admises en philosophie pour savoir si elles lui révéleraient quelque chose quant à l'être-œuvre de l'œuvre.

2. Les trois conceptions traditionnelles

La première définition traditionnelle de la chose est celle des Grecs. Elle nous dit que la chose est l'unité de la substance (*τό υποκείμενον*) et de ses accidents (*τά συμβεβηκότα*). Ce paradigme s'appuie sur le regard naturel, il prend la forme des structures de la parole à propos des choses. Tout comme la forme sujet-prédicat, les Grecs croyaient que les choses n'étaient que l'attribution de certaines qualités à une substance. Heidegger soulignait qu'une telle conception venait avec quelques problèmes, entre autres, nous ne pourrions jamais savoir laquelle des deux, la structure de la parole ou la chose, a influencé l'autre. À vrai dire, elles semblent avoir une origine commune. De plus, une telle conception s'applique à tout étant, il va au-delà

de la chose qui est ce que le philosophe cherchait à percevoir.

La deuxième définition de la chose la comprend comme l'unité d'une multiplicité de sensations. Dans une telle conception, il n'y a rien qui distingue la chose de ce qui est perçu dans la sensation. Pour ce faire, il faudrait avoir une pure affluence de sensations, ce qui ne se réalise jamais lorsque nous nous attardons, par exemple, aux bruits. En effet, ce que nous entendons c'est le bruit d'une porte qui claque ou le bruit d'une voiture qui roule. Jamais nous n'entendons *purement* un bruit. Alors que la première conception dénigrerait la chose en nous séparant trop d'elle, cette deuxième conception nous plonge dans un lien de promiscuité beaucoup trop fort avec la chose.

Les deux conceptions précédentes faisaient disparaître les choses, alors que nous devons les laisser à leur « immanence intime ». C'est pour ce qu'elles sont dans leur consistance qu'il faut prendre les choses et c'est ce que semblait réussir la troisième conception aux yeux de Heidegger. Dans cette perspective, celle qui est commune à toutes les esthétiques, la chose est une matière informée. La matière à laquelle on applique une forme nous rappelle, à première vue, la façon dont nous-mêmes, les hommes, fabriquons les choses. Cette détermination peut, par conséquent, s'appliquer à tout le domaine de la fabrication, il n'appartient pas originellement à l'esthétique. C'est pourquoi Heidegger s'est trouvé contraint de devoir remettre en question le bien fondé d'une telle conception. Elle est la détermination du produit et non pas seulement de l'œuvre. Cette conception du produit ou de l'outil peut aussi, dans notre perspective occidentale, s'appliquer à tout étant. En effet, d'après le point de vue biblique, qui a dominé tout le Moyen Âge et les Temps Modernes, l'univers tout entier est une matière informée par le Dieu créateur.

3. Le tableau de Van Gogh et la question du produit

Nous pourrions croire que l'œuvre d'art s'apparente au produit, ce qui ne serait pas complètement faux, mais l'œuvre a une présence qui se suffit à elle-même, ce que n'a pas le produit. Heidegger s'est demandé si la question de l'être-produit du produit ne pourrait pas lui en révéler un peu plus sur l'être-chose de la chose et, plus important, sur l'être-œuvre de l'œuvre. Comme exemple de produit, Heidegger a choisi une paire de souliers de paysanne et pour s'en faire une représentation adéquate, il nous suggère de penser à un tableau de Van Gogh qui a souvent peint de telles chaussures. Au lieu de voir une paire de chaussure et rien de plus, comme nous le ferions devant des chaussures réelles, Heidegger a perçu beaucoup plus dans le tableau. Il observait :

Dans l'obscur intimité du creux de la chaussure est inscrite la fatigue du labeur. Dans la rude et solide pesanteur du soulier est affermie la lente et opiniâtre foulée à travers champs, le long des sillons toujours semblables, s'étendant au loin sous la bise. Le cuir est marqué par la terre grasse et humide. Par-dessous les semelles s'étend la solitude du chemin de campagne qui se perd dans le soir. À travers ces chaussures passe l'appel silencieux de la terre, son don tacite du grain mûrissant, son secret refus d'elle-même dans l'aride jachère du champ hivernal. À travers ce produit repasse la muette inquiétude pour la sûreté du pain, la joie silencieuse de survivre à nouveau au besoin, l'angoisse de la naissance imminente, le frémissement sous la mort qui menace. Ce produit appartient à la *terre*, et il est à l'abri dans le *monde* de la paysanne. Au sein de cette appartenance protégée, le produit repose en lui-même³.

³ *Ibid.*, p. 25.

Le tableau a amené Heidegger beaucoup plus loin dans sa réflexion que ne l'auraient fait les véritables souliers. D'ailleurs, la paysanne ne voit rien de plus que leur utilité lorsqu'elle considère ses chaussures, elles appartiennent pourtant à son monde et à sa terre. L'appel silencieux de la terre l'empêche d'apercevoir la solidité qui soude ses souliers au monde. Alors qu'à première vue, nous aurions associé la seule utilité à l'être-produit du produit, nous voyons maintenant qu'il est aussi la solidité qui permet de révéler la vérité du produit. C'est à proximité de l'œuvre d'art que Heidegger a pu sortir de son attitude quotidienne, ainsi lui a été révélée la vérité des souliers, l'être-produit du produit.

L'œuvre d'art ne reproduit ni un étant particulier, ni l'essence général de l'étant. Son essence ce n'est plus le « beau » comme les esthéticiens le croyaient. Dans la perspective heideggérienne l'essence de l'œuvre d'art est devenue *la mise en œuvre de la vérité*. Elle n'est plus simplement un produit auquel on a ajouté une valeur esthétique comme ont eu tendance à affirmer les esthétiques traditionnelles, c'est pourquoi Heidegger a dû reprendre le problème de l'être-œuvre de l'œuvre d'une autre façon. Il a cessé de se poser la question à la manière de l'esthétique, c'est-à-dire que ce n'est plus en partant de la chose qu'il a cru pouvoir découvrir quelque chose sur ce qui est proprement œuvre dans l'œuvre, mais c'est plutôt en partant de l'œuvre d'art qu'il a pensé pouvoir découvrir ce qui constitue l'être-chose de la chose. Il devait en être ainsi, puisque c'est dans l'œuvre que *l'ouverture de l'étant* advient et cette ouverture de l'étant, c'est la mise en œuvre de la vérité. Comme Heidegger l'a lui-même dit : « Il ne s'agit pas de nier ce côté "chose" de l'œuvre ; mais cette qualité de chose veut être pensée à partir de ce qu'il y a de proprement œuvre dans l'œuvre. S'il en est ainsi, le chemin vers une définition de la réalité chosique de l'œuvre ne conduit pas de la chose à l'œuvre, mais de l'œuvre à la chose⁴ ».

4. La mise en œuvre de la vérité

4.1 Le temple grec

L'origine de l'œuvre d'art étant assimilée, par Heidegger, à la vérité telle qu'elle advient originairement, il faut maintenant savoir comment l'œuvre d'art peut permettre cette mise en œuvre de la vérité. La manière dont l'art fait advenir la vérité lui est particulière, car il est le seul qui la mette en œuvre. L'œuvre d'art, qui est un étant, permettrait d'installer l'étant en général dans l'ouverture de l'ouvert dans lequel il advient. L'étant ainsi installé dans l'ouvert de l'œuvre est dans un dévoilement qui n'advient cependant que sur le mode du voilement. Par conséquent, dans le dévoilement, il y a toujours la dissimulation, l'étant résistant toujours au dévoilement de l'être. Comme le dit Jean-Paul Reswebe : « Dans le familier et le rassurant, l'art ouvre l'espace pour l'effrayant et fait ainsi échouer toute lustration et tout dévoilement par le fait du voilement⁵ ». C'est le dévoilement qui est la vérité telle qu'elle advient dans l'art. Il a donc incombé à Heidegger de démontrer ce qu'est la structure de la vérité et ce, par l'exemple du temple grec qui est, en fait, une œuvre non figurative. Le philosophe disait à son sujet :

Un bâtiment, un temple, n'est à l'image de rien. Il est là, simplement, debout dans la vallée rocheuse. Il renferme en l'entourant la statue du Dieu qui, en un tel enclos, peut s'ouvrir, à travers le portique, sur l'enceinte sacrée. Par le temple, le Dieu peut être présent dans le temple. Cette présence du Dieu est, en elle-même, le déploiement et la délimitation de l'enceinte en tant que sacrée. Le temple et son enceinte ne se perdent pas dans l'indéfini. C'est précisément l'œuvre-temple qui dispose et ramène autour d'elle l'unité des voies et des

⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁵ Jean-Paul Reswebe, « L'originel dans l'art » in *La pensée de Martin Heidegger*, Toulouse, Éditions Privat, 1971, p. 288.

rapports, dans lesquels naissance et mort, malheur et prospérité, victoire et défaite, endurance et ruine donnent à l'être humain la figure de sa destinée. L'ampleur ouverte de ces rapports dominants, c'est le monde de ce peuple historial. À partir d'elle et en elle, il se retrouve pour l'accomplissement de sa destinée⁶.

C'est tout un monde que le temple installe dans la perspective heideggérienne et, par là, il fait venir la terre. Devant une tempête, le temple montre la puissance de celle-ci, il fait ressortir le socle rocheux sur lequel il repose, le temple dévoile l'étant qui l'entoure. L'œuvre d'art tient la terre dans l'ouvert du monde. C'est elle qui permet à la terre d'être « terre », c'est-à-dire ce qui, dans son épanouissement, revient s'abriter en soi. Ainsi comprise, la structure de la vérité comme dévoilement est l'assemblage du monde et de la terre.

4.2 Monde et terre

Le monde est un étant plus palpable que les autres, mais il n'est pas un objet consistant qui serait placé devant nous. Le monde est plutôt perçu comme le « toujours inconsistant que nous subissons⁷ ». C'est là où l'homme est jeté en tant qu'être-là dont la volonté ne peut rien. Un être-là qui réalise qu'il n'y a pas de valeurs transcendantales, mais seulement une infinie liberté qu'il n'a pas choisis comme d'ailleurs tout ce qu'il subit. C'est en établissant l'espace de son ampleur que l'œuvre permet d'établir un monde, le monde doit être vu comme l'éclaircie, c'est lui qui est l'ouverture d'où l'étant se dévoile.

La terre, quant à elle, est toujours sur le mode du voilement. La pierre manifeste sa lourdeur, nous ne

pouvons jamais la pénétrer. Même lorsque nous la brisons, ses morceaux ne nous montrent pas plus quelque chose d'interne. Aussitôt dispersés, les morceaux se retirent dans la pesanteur qui est sourde et massive. Si nous voulons *saisir* la pierre, par exemple, par son poids sur la balance, nous n'en retirons qu'un chiffre et la pierre en question nous échappe toujours. Malgré toute l'objectivation technico-scientifique, il est impossible de pénétrer la pierre en ce qu'elle est vraiment. La terre c'est précisément ce retrait, elle est la constante réserve, la dissimulation et le faire-venir de la terre, c'est l'œuvre qui l'accomplit en se retirant elle-même dans la terre. Le sculpteur n'utilise pas de la pierre comme le ferait un maçon, il s'exprime, et le poète n'utilise pas des mots comme ceux qui parlent au quotidien, les mots du poète restent vraiment des paroles.

4.3 Le combat entre « monde » et « terre »

Le monde et la terre, telles que nous les avons décrits, ne peuvent pas exister l'un sans l'autre. Le monde est un « éclairci », mais cet éclairci vient de la dissimulation et la dissimulation, c'est la terre qui l'amène par sa réserve, son voilement. Alors que le monde se fonde sur la terre, la terre surgit toujours dans le monde. L'un sans l'autre, ils ne sont rien. Cependant, bien qu'ils aient besoin l'un de l'autre, ils s'opposent. Nous voyons ici poindre le combat. En effet, Heidegger voyait le monde et la terre comme deux antagonistes. Le monde veut se dévoiler en tout temps, il ne cherche qu'à tout englober, la terre cependant c'est la retenue, par sa réserve elle brime le monde dans son expansion, elle revient s'abriter en elle-même. Ce combat ne peut exister que dans la mesure où la vérité a lieu comme le combat originaire de l'éclairci et de la réserve.

Le combat entre le monde et la terre apparaît dans l'œuvre d'art, c'est elle qui le fait naître. C'est que l'œuvre d'art a une présence qui se suffit à elle-même, elle repose en elle-même et c'est en ce sens qu'elle peut donner au combat son mouvement. L'œuvre d'art ne se comporte pas comme un

⁶ « L'origine de l'œuvre d'art », p. 31-32.

⁷ *Ibid.*, p. 34.

produit quelconque, ce n'est pas comme la paysanne qui entend seulement l'appel silencieux de la terre lorsqu'elle chausse ses souliers. L'utilité n'est pas la seule considération qui est prise en compte lorsque nous nous trouvons devant une œuvre. Ni l'utilité, ni la solidité qui soude l'objet au monde n'a le dessus dans l'œuvre d'art qui repose ainsi en elle-même. Elle ne se comporte pas comme, par exemple, une hache dont on perd accidentellement la lame durant l'usage. Elle nous montre que les choses ne sont pas seulement leur utilité ou encore leur sens projeté, elles sont aussi leur dérobaie, elles ont une profondeur qui, de la hauteur de notre être-là, est à maints égards insondable.

5. Angoisse et néant

5.1 L'angoisse

Le monde n'est plus compris simplement comme un complexe de significations tel que le concevait Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit*, il faut maintenant lui adjoindre la terre qui se définit comme le voilement. Dans *Être et temps*, le monde était le monde environnant, dans « L'origine de l'œuvre d'art », l'analyse de l'angoisse montre que ce qui modifie le monde, c'est le néant. L'angoisse peut, dès lors, être conçue comme l'espace de l'effrayant qu'ouvre l'œuvre d'art. C'est dans le retrait ou la réserve de la terre, c'est dans ce qui appartient à la « mondification » du monde que s'éprouve l'angoisse. Avec l'œuvre d'art, dans « l'expérience du néant le monde se révèle à l'angoisse en tant que monde⁸ », l'intra-mondain perd sa signifiante. Tout comme dans *Être et temps*, c'est dans l'angoisse que l'homme comprend la teneur du réel, c'est par elle qu'il comprend qu'il n'a aucun repère dans la réalité et que ce qu'il tenait pour acquis n'est qu'une pure chimère. L'angoisse assaille l'être-là pour lui montrer qu'il n'y a pas de valeurs innées et qu'il

n'y a rien de déterminé à l'avance. L'homme est libre et il n'y a pas de règles de conduite pré-tracées. L'être-au-monde se sent alors hors de chez-soi, tout lui semble étranger. C'est ainsi que l'analyse de l'angoisse nous amène à faire apparaître le motif métaphysique qui consiste à voir que le sens de l'être doit fournir le fondement premier. Jeté hors du monde, nous sommes plus à même d'appréhender le Dasein lui-même. L'œuvre d'art, en installant l'étant dans l'ouverture, permet de le plonger hors de l'habituel, l'effrayant, sous le mode de la réserve, dévoile l'être lui-même.

5.2 Le néant

Le néant, dans *Être et temps*, c'était ce devant quoi se retrouvait l'être-là pris d'angoisse. C'est de lui qu'il tirait le possible de faire avec toute chose, car il lui permet de s'apercevoir qu'il ne peut pas faire autrement. Le néant était vu comme ce qui permet au Dasein de passer d'une « station d'être » à une autre. Dans « L'origine de l'œuvre d'art », Heidegger pensait encore que c'est l'angoisse qui nous place devant un néant, devant l'insignifiante la plus totale. En comprenant la vérité comme un dévoilement qui a pour structure la relation antagoniste entre monde et terre, il a dû affirmer que le néant n'est pas un vide, une absence d'être. Le néant doit être compris plutôt comme ce qui se dérobaie, se refuse. La vérité n'advient qu'à travers cette néantisation du donné et de l'usuel, elle ne se trouve jamais dans ce qui est donné. C'est en nous détournant de l'appel silencieux de la terre que nous sommes amenés à découvrir la vérité de l'étant qui se dérobaie continuellement. Nous devons adopter une autre attitude que celle de la paysanne pour qui les souliers n'étaient rien, sinon leur utilité. L'œuvre nous permet de voir plus en magnifiant ce qui est simplement donné.

L'art, dans la perspective heideggérienne, c'est le devenir et l'advenir de la vérité, il érige un monde et produit une terre en plus d'être l'origine

⁸ J.-P. Reswebe, « L'originel dans l'art », p. 284.

qui fonde l'histoire. Il est donc fondateur et si fonder c'est instaurer, l'œuvre d'art peut faire sortir le fondement de l'être-là déjà jeté comme historial en tant qu'elle ouvre l'espace de l'effrayant. Instituer à la manière de l'œuvre, c'est commencer, car la fondation a l'immédiateté du commencement. Cet immédiat doit être préparé très longuement, car il doit avoir déjà dépassé tout ce qui est à venir et déjà contenir secrètement en lui la fin. Heidegger voyait dans l'art ce qui instaurait l'Histoire et l'Histoire il la pensait comme étant « l'éveil d'un peuple à ce qui lui est donné d'accomplir⁹ ». C'est la mise en œuvre de la vérité que permet l'œuvre d'art, celle-ci étant en même temps le sujet et l'objet de l'œuvre. Heidegger a associé l'origine de l'œuvre d'art à l'origine de l'être-là historial d'un peuple. L'art est en fait un excellent moyen pour accéder à la vérité de l'être, « c'est-à-dire à l'avènement, c'est-à-dire à l'Histoire¹⁰ » comme le disait lumineusement Heidegger.

Conclusion

Nous avons pu le constater, pour Heidegger, l'art est intimement lié à l'être. Il est un moyen privilégié pour l'être-là qui cherche à accéder à la vérité de l'étant. L'œuvre d'art se distinguerait, selon le philosophe, d'un produit habituel parce qu'elle repose en elle. Elle permet ainsi l'effectivité du combat entre monde et terre. C'est dans ce combat que se dévoile la vérité de l'être. L'art, dans la perspective de Heidegger, n'était pas simplement caractérisé par le beau, il avait une beaucoup plus grande tâche ontologique. Cependant, Heidegger parle seulement du grand art ancré dans son époque. Les œuvres une fois installées dans les musées et vendues sur le marché de l'art ne sont plus aussi aptes à nous révéler la vérité de l'être, car elles se réservent alors. Même les cathédrales n'habitent plus le même décor que lors de leur construction. Les œuvres « arrachées

au rayon de présence qui leur est propre¹¹ » ne sont plus les mêmes, « elles sont elles-mêmes celles qui ont été¹² ». Elles peuvent encore servir le dessein qui leur est propre, c'est-à-dire permettre à l'être-là d'accéder à l'ouverture de l'étant, cependant elles ne le peuvent plus avec la même force que lorsqu'elles installèrent, pour la première fois, tout un monde et firent venir une terre dans une époque déterminée. Cela leur avait permis d'instaurer l'Histoire pour tout l'être-là historial d'un peuple. Pour Heidegger, l'art n'était pas l'affaire d'une personne, d'une subjectivité et de son émotion, l'art concernerait plutôt tout un peuple, voire toute l'histoire de l'humanité.

Bibliographie

Martin Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art » in *Chemins qui ne mènent nulle part* (1934-1946), Paris, Gallimard, 1962, p.11-64.

Jean-Paul Reswebe, « L'originel dans l'art » in *La pensée de Martin Heidegger*, Toulouse, Éditions Privat, 1971, 192 p.

Pol Vandervele, « La discursivité de l'œuvre d'art dans L'origine de l'œuvre » in *Être et discours : La question du langage dans l'itinéraire de Heidegger* (1927-1938), Gembloux, Éditions Académie royale de Belgique, 1964, p. 169-214.

Simon Ricard-Gélinas
étudiant au baccalauréat
en philosophie à l'UQTR

⁹ « L'origine de l'œuvre d'art », p. 61.

¹⁰ *Ibid.*, p. 62.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

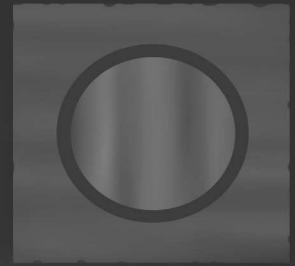
¹² *Idem.*

Maurice Blanchot

Témoin d'un siècle, veilleur invisible et penseur du sens absent

Par Marc Blondin

(Deuxième partie)



I. LE "DEHORS", LA "NUIT" ET LA PENSÉE DU NEUTRE

Dans *L'espace littéraire*, précisément au chapitre cinquième intitulé "L'inspiration"¹ où Maurice Blanchot entre de plain-pied dans l'explicitation de l'idée du dehors et de la nuit, le lecteur peut vraiment se rendre compte qu'une étape capitale de la critique blanchotienne est franchie pour sûr. Il n'est toutefois pas encore question de la "pensée du neutre". Il faudra attendre *L'entretien infini*, ouvrage que l'on peut considérer à juste titre comme étant le "véritable Traité du Neutre"². De l'idée générale de "neutre" Blanchot soutenait:

Le neutre est ce qui ne se distribue dans aucun genre: le non-général, le non-générique, comme le non-particulier. Il refuse l'appartenance aussi bien à la catégorie de l'objet qu'à celle du sujet. Et cela ne veut pas seulement dire qu'il est encore indéterminé et comme hésitant entre les deux, cela veut dire qu'il suppose une relation autre, ne relevant ni des conditions objectives, ni des dispositions subjectives³.

Le neutre était donc, pour Blanchot, un rapport en quelque sorte "flottant", rapport qui ferait naturellement tendre vers "quelque chose" ou "quelqu'un" comme tous les rapports, mais rapport qui, par ailleurs, ne se fixerait pas *quelque part*, à proximité de

1. Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 211-248.

2. Cf. Marlène Zarader, *L'être et le neutre: À partir de Maurice Blanchot*, Paris, Verdier, 2001, p. 227. C'est ainsi que M. Zarader surnomme l'ouvrage fragmentaire de M. Blanchot.

3. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 440.



"La Nuit était bien en soi cette fois et sûre que ce qui était étranger à elle n'était que chimère".

Stéphane Mallarmé, *Igitur*

Illustration de Jean-François Blondin et arrangement graphique de Marc Blondin

ces réalités formant habituellement ce « décor » entourant la relation entre *soi* et *l'autre*. Il déjouerait tout rapport redevable à l'unicité du monde pour devenir rapport avec l'inconnaissable. Mais pourquoi Blanchot a-t-il évoqué une pensée du neutre ? C'est que le dehors étant l'absolument étranger à tout monde et par là à toute harmonie d'ensemble d'une totalité, il serait l'espace innommable de l'éclatement de toutes les structures envisageables par l'intelligence humaine, l'éternel désordre¹, l'impensable. Et la pensée humaine n'y aurait aucun accès. Parce que la pensée pourvoit la donation intra-mondaine d'un sens, elle ne pourrait supporter la nuit qui surgirait du dehors et qui serait l'incarnation de ce dehors dans notre monde. Cela a déjà été précisé dans la première partie de cet essai². Répétons-le. La nuit étant nullité absolue dépourvue de tout sens susceptible de prendre corps dans le monde comme connaissable, comme pensable, la pensée active associée à un sujet pensant serait en principe incapable de la soutenir intégralement sans la travestir d'un sens. Aussi, seule une pensée qui s'effondrerait sur elle-même sous une compression infinie et qui s'amoinerait pour devenir *pensée sans sujet*, sans « Je » pourrait accueillir la nuit dans sa nullité intégrale en tant que donation pure. Ce que serait la pensée du neutre qui, comme l'entendait Blanchot, deviendrait pensée passive impersonnelle puisqu'elle serait, d'une part, dépourvue de sujet qui dispose et, d'autre part, ne ferait face à aucune situation intra-mondaine qui s'impose. En cela, la pensée du neutre serait capable d'appréhender ce qui rayonnerait au dehors.

¹ Cf. *L'être et le neutre*. Marlène Zarader, qui expose en détails la tentative de la pensée du neutre dans l'œuvre de Blanchot, évoque « la ruse de Thanatos » (p. 247-279) comme *figure* du dehors. Thanatos serait le dieu du chaos absolu et ne pourrait que détruire prestement tout ce qui a été édifié avec patience par les autres dieux ou par les hommes. Selon Zarader, à la suite de Blanchot, « penser au neutre » voudrait dire réduire la pensée à un impouvoir tel, qu'elle deviendrait pure passivité sans sujet. C'est ainsi que la pensée du neutre pourrait ouvrir un passage vers notre monde à la force terrifiante de Thanatos, force d'ordinaire confinée au dehors par la pensée active qui est force vive de construction et d'harmonie.

² Cf. Marc Blondin, « Maurice Blanchot : Témoin d'un siècle, veilleur invisible et penseur du sens absent (première partie) », *Le Logos*, décembre 2008, 3, 2, p. 2-14.

La pensée du neutre serait ainsi pensée désœuvrée, pensée qui ne pense ni ne construit, bref, une pensée passive qui ne ferait qu'*accueillir* le pur étranger, la nuit du dehors, le donné sans sens : le « sens absent³ ». Et ce sens absent serait presque accessible par l'expérience de la littérature qui est expérience vécue, mais à *la limite* de toute expérience. Nous savons que l'« expérience », qui est épanouissement empirique, est affaire de vécu dans notre monde. Or, si tel est le cas, comment peut-on parler d'*expérience* lorsque que l'on parle de la nuit qui serait manifestation du dehors dans ce monde ? C'est là que le mot « limite » devient significatif en ce sens que l'expérience littéraire est une expérience à la limite de ne pas en être une, c'est-à-dire expérience qui se fait aux confins de tous les mondes possibles exposant ainsi l'écrivain à l'horreur du dehors. Mais elle l'y expose seulement, elle lui fait sentir la terrible proximité du dehors par le choc de la nuit, mais ne l'y fait pas entrer, ne l'y abandonne pas définitivement. Ce transfert complet est inimaginable. Toutefois, dans la proximité du dehors, la pensée arriverait en fait à l'épuisement d'elle-même de par ce vécu indescriptible que serait l'expérience de la nuit comme expérience absolue. La pensée s'amoinerait jusqu'à n'être plus que pensée-limite. Ce serait dans le fil de cet amoindrissement presque mortel réduisant la pensée au neutre, à l'impersonnel, que celle-ci pourrait se laisser envahir par le donné pur dans toute sa nullité : le sens absent.

Ainsi donc irait le neutre, mais il y aurait plus. En effet, Blanchot tentera d'aller théoriquement encore plus loin que la seule pensée du neutre en essayant de construire à partir d'elle une véritable « éthique du neutre ». Cela était certes inévitable puisque l'éthique demeure un aboutissant essentiel de la philosophie. Il faut dire que Blanchot, s'il ne

³ Cf. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, 220 p. Le « sens absent » serait, selon Blanchot, non pas l'absence de sens qui évoque l'illisible dans le monde, mais plutôt le *sens qui n'est pas*, c'est-à-dire la donation pure absolument dépourvue de sens et donc l'impensable même. En somme la nuit qui témoignerait du dehors serait maintenue dans sa pure nullité par la pensée du neutre qui l'accueillerait totalement telle qu'elle est et la veillerait continuellement en tant que « sens absent ».

s'est jamais lui-même proclamé philosophe, s'est largement inspiré des philosophes modernes, notamment de Hegel (par l'intermédiaire d'Alexandre Kojève), de Heidegger et naturellement de Lévinas. Et s'il en est venu à élaborer la philosophie du neutre en tant que pensée de la limite, c'est que les modèles mis de l'avant par ces trois pionniers des confins du pensable se heurtaient à une impasse. Hegel, Heidegger et Lévinas ont bien tenu compte de la nuit. Hegel en a fait un travail constructif de négation par la mort qui, grâce au jeu de la dialectique (dialectique devant mener au « savoir absolu »), renforçait la vie en une positivité plus stable. Heidegger en faisait un passage de l'être intra-mondain à l'être pur par la réduction subite du *Dasein* en une conscience dépourvue de monde, mais qui se réaffirmerait immanquablement après coup comme être-dans-le-monde par la force d'attraction de ce *Dasein* qui ne peut procéder que par un monde. Et enfin Lévinas y voyait un effleurement terrifiant⁴ qui dénuderait aussi totalement la conscience humaine certes, mais tout en la poussant inévitablement, dans l'intensité du choc, à reconnaître continuellement dans le visage d'autrui (seule véritable *figure* émouvante dans le monde) l'altérité parfaite : Dieu, cette « reconnaissance » la resituant ainsi instantanément au cœur du sens. Dans les trois cas, il semble que le problème de la nuit arrivait à se régler efficacement afin de permettre à l'enceinte circonscrivant le monde et le sens de demeurer intacte. En somme, Hegel, Heidegger et Lévinas auraient simplement contourné la nuit. Seul Blanchot a résisté à cette tentation en voulant assumer pleinement cette nuit, cela même au prix du monde, du sens et par là de tout langage⁵.

⁴ L'effleurement dont il est ici question est le terrible contact de la conscience humaine avec *l'il y a*, cette neutralité effroyable qui, à la façon de la nuit blanchotienne, exposerait la conscience à la furie de l'impersonnel. Lévinas parle de cette aberration qu'est *l'il y a* notamment dans les ouvrages *De l'existence à l'existant* (Paris, Vrin, (1954) 1993, 174 p.) et *Totalité et infini* (Paris, Librairie générale française, (1961) 1971, 343 p.). Blanchot s'est évidemment inspiré de cet effroi impersonnel décrit par Lévinas avant de construire son modèle de la nuit du dehors.

⁵ Cf. *L'être et le neutre*. Voir la première partie intitulée « La conquête phénoménologique de la nuit » (p. 39-200).

II. LE RAPPORT DU TROISIÈME GENRE : L'HOMME SANS HORIZON

On peut apprécier la notion de rapport du troisième genre dans le dialogue de *L'entretien infini* (dialogue imaginaire, mais inspiré par des échanges qui auraient vraiment eu lieu antérieurement), dialogue qui se tient, avec quelques interruptions, tout au long du livre. Celui-ci est pris en charge par un narrateur, forcément Blanchot, qui assure avec un interlocuteur que l'on peut sans peine identifier comme étant Lévinas, un « entretien infini » dont l'objet est la relation avec *l'autre*, relation s'affirmant dans « la parole plurielle⁶ ». Au chapitre septième intitulé « Le rapport du troisième genre⁷ », Blanchot évoque la problématique de « l'homme sans horizon⁸ », c'est-à-dire de l'homme dont la pensée se mettrait au neutre, se projetant ainsi hors de tout monde afin de suivre un rapport qui s'affranchirait de tout ancrage relatif à l'un ou l'autre horizon englobant. Pour résumer les deux stations de rapport qui relèvent de l'existence vive, *premier* et *second* genre, l'interlocuteur Blanchot prétend que le premier rapport est géré par « la loi du même ». L'homme est naturellement amené à vouloir l'unité dans le monde et, se voyant au départ séparé de tout *autre* comme individu, il cherchera à s'en approcher afin de se fondre dans son monde, de s'y harmoniser pour mieux *être* ce qu'il a à « être » comme existant. Blanchot affirme au sujet du rapport de premier genre :

Ce qui est autre, qu'il s'agisse d'autre chose ou de quelqu'un d'autre, il doit travailler à le rendre identique : l'adéquation, l'identification, avec comme moyens la médiation, c'est-à-dire la lutte et le travail dans l'histoire, sont les voies par lesquelles il veut réduire tout au même, mais aussi donner au même la plénitude du tout qu'il doit devenir, à la fin⁹.

⁶ Cf. *L'entretien infini*, p. 1-116.

⁷ *Ibid.*, p. 94-116.

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, p. 94.

Cette unité tend à se défaire parce qu'il y a l'*autre*, chose ou personne, dont l'homme ne peut que tenir compte dans un incessant mouvement de construction dialectique. Pour ce qui est du rapport de deuxième genre, il est donc la suite attendue du précédent rapport. C'est aussi la réponse de Lévinas : « L'unité est toujours exigée, mais immédiatement obtenue¹⁰ ». Dans le premier rapport, qui est dialectique, le Je-sujet voit autrui et « se réalise en lui¹¹ ». *Autrui* est un élément essentiel de la découverte de soi par cette « intersubjectivité transcendantale » que soutenait Husserl dans les *Méditations*. « Le Moi et l'Autre se perdent l'un dans l'autre; il y a extase, fusion, fructification. Mais ici le "Je" cesse d'être souverain; la souveraineté est en l'Autre qui est le seul absolu¹² ». C'est ainsi que le rapport de deuxième genre prendrait le relais du premier genre. Ici l'autre devient le véritable mystère : Dieu. Toutefois, ce mystère n'est pas préservé dans le rapport du troisième genre. Celui-ci n'est pas la suite logique des deux premiers genres qui, eux, se meuvent dans l'espace des hommes et de leur histoire. Le troisième genre, lui, existe *ailleurs*. Il se lie à l'*inconnaissable*. C'est pour cela que l'on peut considérer ce rapport comme étant à la fois fascinant et déroutant.

Dans ce dernier type de rapport, il faut essayer de parler à l'*Autre* « sans référence à l'Un, sans référence au Même¹³ », c'est-à-dire échapper une fois pour toute au pouvoir d'attraction des êtres intra-mondains qui les fait tendre les uns vers les autres. Il faut émerger absolument à l'écart de tout processus intentionnel d'unification qui sous-tend tout rapport de présence affirmé par le langage. De ce rapport de troisième genre, Blanchot disait : « Il ne tend pas à l'unité, il n'est pas rapport en vue de l'unité, rapport d'unification. L'Un n'est pas l'horizon ultime (fût-il au-delà de tout horizon), et pas davantage l'Être toujours pensé – même dans son retrait – comme la continuité, le rassemblement

ou l'unité de l'être¹⁴ ». Établir ce rapport, c'est rompre avec toute certitude de sens, rompre avec la base la plus absolue qui assurait « dans toutes lois, dans toutes œuvres¹⁵ » tous les refuges, tous les recours possibles contre les ténèbres les plus désespérantes, en fait contre l'absurde et contre le vertige insoutenable qui lui est lié. Ce mystérieux rapport est celui qui surviendrait lorsque, entre deux êtres, entre l'homme et l'homme, il n'y aurait plus le moindre fond de monde, plus la moindre trace d'arrière-plan relationnel. Ce serait le rapport de l'impossible, rapport porté en une zone indescriptible, dans un espace qui n'en est même pas un et dans lequel encore s'évanouirait toute station subjective ou objective. Ce rapport n'établirait aucune liaison naturelle - et inévitable - entre deux interlocuteurs et *autre chose* qui les entretiendrait effectivement dans l'un ou l'autre rapport unitaire. Ce rapport pourrait donc être fondé par l'inconnu qui se glisse entre les hommes. « C'est l'*étrangeté* entre nous : étrangeté qu'il ne suffit pas de caractériser comme une séparation, ni même une distance¹⁶ » de confirmer Blanchot. En définitive, le rapport de troisième genre serait « une interruption échappant à toute mesure¹⁷ ».

Aussi ce rapport ne pourrait garder sa totale intégrité que si on prenait soin de ne pas le considérer comme un défaut essentiel à tout rapport réel. Il ne lui manquerait rien en fait. Ce serait peut être le rapport idéal, en tout point parfait, un rapport exclusivement humain, mais absolument débarrassé du monde et du poids de son histoire, de tout « décor » d'existence, de toute illusion aveuglante. « Et tel serait le rapport de l'homme à l'homme, quand il n'y a plus entre eux la proposition d'un Dieu, ni la médiation d'un monde, ni la consistance d'une nature¹⁸ ». Le troisième genre ne souffrirait pas d'une quelconque insuffisance si on le compare aux rapports des premier et deuxième genres. Il serait simplement rapport sans connexion aucune avec le moindre « universel », avec l'une ou l'autre

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, p. 95.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 97.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

totalité égologique. Le rapport du troisième genre serait donc, selon Blanchot, ce rapport qui est non seulement le seul (im)pouvoir qui fleurirait en dehors des possibles rapports, mais de plus, le seul rapport au-delà duquel rien ne pourrait plus se perdre puisque que tout serait déjà perdu et dispersé avant même l'origine du rapport. Ce rapport entre l'homme et l'homme arrachés à tout monde répondrait à l'exigence du neutre, à cette pensée neutralisée qui se concilierait le pur étranger à tout monde.

Et l'expérience du rapport du troisième genre serait corrélative à l'expression du langage littéraire parce que, comme nous l'évoquions en première partie de cet essai, la littérature est l'espace de retournement du langage sur lui-même qui deviendrait alors langage de l'*autre côté*, langage du dehors. Ce que prétend l'interlocuteur Blanchot : « Expérience dont on ne doit pas se contenter de dire que le langage seulement l'exprime ou la reflète, car elle ne prend origine que dans l'espace et le temps du langage, là où celui-ci, par l'écriture, fait échec à l'idée d'origine¹⁹ ». Prétention à laquelle Lévinas ajouterait : « Expérience où l'Autre, le Dehors même, déborde tout positif et tout négatif, est la "présence" qui ne renvoie pas à l'Un et l'exigence d'un rapport de discontinuité où l'unité n'est pas impliquée. L'Autre, le *Il*, mais dans la mesure où la troisième personne n'est pas une troisième personne et met en jeu le neutre²⁰ ». « Le neutre, le neutre, comme cela sonne étrangement pour *moi*²¹ », répondrait enfin Blanchot. De *moi*, de *toi*, de *lui* (quand « lui » demeure encore quelqu'un du monde), de tout « personnel » il ne resterait rien et même la troisième personne « sans figure » associée au neutre serait déjà trop massive en soi pour être supportée par le troisième genre. Et c'est ce rapport du troisième genre sans monde qui, par la pensée du neutre, constituerait le seul effort possible pour saisir le dehors par sa nuit et lui accorder une certaine manière de phénoménalité. Alors que Lévinas a fixé l'altérité absolue, l'inconnu, sur le visage de l'*Autre* qui révèle Dieu, Blanchot, lui,

bien qu'il ait aussi identifié *autrui* comme le seul véritable mystère, n'est cependant pas parvenu à maintenir le caractère intra-mondain de ce rapport dans une quelconque verticalité d'inspiration divine ou humaniste. L'*Autre* se maintenait plutôt comme altérité suspendue dans l'indéfini, sans fin, demeurant flottant à même la catastrophe de la dissolution de tout monde.

Faisant allusion aux conséquences de l'accueil de la nuit, la philosophe Marlène Zarader explique : « La réponse est claire : le passage par Lévinas *n'a pas* conduit Blanchot à une prise en compte d'autrui (puisque'il a vidé celui-ci de son sens dans l'acte même où il l'introduisait), mais il lui a *donné licence* de présenter l'accueil du neutre – maintenu dans sa pure nullité repoussante – comme un devoir éthique²² ». Nous savons que le « devoir éthique » implique la saisie d'autrui. Or comme le neutre n'est pas l'être – bien qu'il motive à coup sûr une « recherche ontologique » - et que, chez Blanchot, *autrui* ne peut se constituer en une quelconque métaphysique rassurante, que ce soit par Dieu ou par un soi-disant « mystère » de la présence humaine, et puisque *autrui* reste toujours *autre*, donc inaccessible en définitive, l'éthique du neutre (éthique qui, selon Zarader et toujours dans la foulée de Blanchot, se résume à « veiller sur le sens absent²³ ») ne saurait donc que faire aboutir la pensée et l'écriture au désastre, c'est-à-dire à l'impasse du chaos sévissant éternellement au dehors. En somme, l'homme sans horizon représenterait cet état d'être-limite que rechercherait l'écrivain, mais qui resterait à jamais hors de son atteinte. Et aussi état d'être qui exposerait cet écrivain à l'effroi repoussant du dehors, effroi qu'il voudrait pourtant éviter à tout prix. D'où l'idée d'impasse, en fait l'idée d'un désastre qui serait relatif à l'aboutissement de la littérature selon Blanchot.

²² *L'être et le neutre*, p. 239.

²³ *Ibid.*, p. 205-246. C'est le titre du chapitre premier de la deuxième partie de l'ouvrage et aussi, bien évidemment, l'objet d'étude relatif à cet ordre formel de Blanchot : « Veiller sur le sens absent » (Cf. *L'écriture du désastre*, p. 72.)

¹⁹ *Ibid.*, p. 101.

²⁰ *Ibid.*, p. 101-102.

²¹ *Ibid.*, p. 102.

III. LA RÉSIGNATION AU DÉSASTRE

C'est à partir de cette illumination sinistre que Blanchot mettra un terme définitif à son écriture essayiste qui, au fond, préparait une semblable fermeture. Que peut-on penser reconnaître ailleurs que dans un monde de prolifération des langages cohérents sinon la rupture de toute harmonie entre éléments constitutifs de tout possible ? Le cheminement philosophique blanchotien ne pouvait donc aller plus loin qu'à l'orée de la dissolution complète de tout, la désaffection de toute intégrité structurale : le *désastre*. Le dernier essai de Blanchot, *L'écriture du désastre*, se présente au lecteur comme une longue suite de réflexions livrée en paragraphes marqués par des puces. Ce livre se voudrait la plus lointaine limite au-delà de laquelle s'épuiserait le mouvement de l'écriture. Continuer à insister après cette limite voudrait dire tomber dans la nullité sans mots, sans langage : le sens absent. Nous verrions donc ici l'écriture exposée au chaos des origines, écriture consciente de sa limite extrême, en somme la reconnaissance de la nuit comme impossible à décrire intégralement, mais aussi de l'échec de son maintien dans le monde à cause de l'incapacité de la pensée du neutre à être opérante. En effet, selon Blanchot « penser au neutre », serait « veiller sur le sens absent » par une pensée passive insoumise à un sujet. Or la pensée étant essentiellement *activité* donnant le sens, il ne saurait être question de réduire ce sujet jusqu'à le faire proprement s'évanouir. Il faudrait, à tout le moins, maintenir une « manière de sujet » rendue au minimum, un sujet dangereusement amoindri jusqu'à n'être plus que sujet-limite. Pourtant, même dans ce cas, la « parcelle » de sujet qui demeurerait à la base de cette pensée-fantôme serait suffisante pour couvrir d'un sens le donné pur et celui-ci deviendrait « objet-dans-le-monde » tout en cessant d'être cette nullité intégrale émergeant du dehors.

C'est donc dire que pour accueillir la nuit et ce, de façon absolument passive, il faudrait quelque part une trace même infime de sujet. Une conscience en processus d'effacement continu qui pourrait « se faire » passivité échappant à toute force, mais demeurant conscience-limite. Sans quoi, la pensée ne serait même plus « pensée passive »,

elle ne serait rien et, de ce fait, elle ne reconnaîtrait rien qui vaille du dehors. La veille de Blanchot sur le sens absent aurait dû être veille sans personnalité, sujet sans le plus petit reste de subjectivité, pur accueil, mais quand même sujet capable d'apprécier la nuit dans sa véritable teneur en tant que « sujet fuyant », sujet désintéressé et ouvert à l'acceptation démesurée. Et, d'un autre côté, la pure passivité, si elle voulait demeurer « passivité complète », ne pourrait laisser s'établir en elle le moindre « Je » même le plus diminué concevable, le plus pétri d'inertie. Autrement, la pensée « passive » se « réactiverait » sur le champ et ce, dans la zone d'action la plus infinitésimale certes, mais tout de même *là* et redeviendrait pensée *pensante*. Faire de la pensée une pure passivité reviendrait à la vider de toute force qui la fait justement *être* pensée. Une pensée qui serait pure passivité parviendrait peut-être à accepter et à veiller sur la donation pure de la nuit en la maintenant comme « objet » en lequel elle pourrait saisir le *rayonnement* du dehors et son essence intrinsèque que serait le désastre. Mais, dans ce cas, privée qu'elle serait de sujet, cette pensée tomberait dans une insignifiance totale et se retrancherait en entier au dehors, désormais coupée de tous les possibles. C'est pourquoi la pensée du neutre se heurterait à un obstacle insurmontable, celui qui se dresse inmanquablement devant l'écrivain et qui se révèle à lui par une tâche infaisable : une tâche qui, si elle était accomplie, rendrait à jamais inutiles tous les idéaux artistiques de l'humanité relatifs au fait de ramener le langage poétique à la lumière du monde. Mais cette tâche est promise depuis toujours à un échec, celui d'Orphée, et cet échec s'incarne couramment dans notre monde à travers cet incessant travail de mise en ordre de matières brutes que sont l'art et la littérature. Blanchot s'est résigné au désastre. Et ce désastre impliquerait à la fois ce mauvais infini auquel exposerait la littérature et un absolu impensable que l'écrivain chercherait pourtant à dominer par le langage. Le désastre serait une catastrophe, mais qui resterait constamment source d'émerveillement. D'où la permanence de l'art et de la littérature dans les civilisations humaines et le besoin renouvelable des écrivains d'écrire, de raconter.

IV. LA SAGESSE VENUE DE L'IMMÉMORIAL

Même si l'écrivain peut *vivre* la nuit, cette dernière étant choc fortuit et in-souhaité, l'esprit n'arriverait donc pas à la stabiliser sous son regard. Pas plus que le physicien ne peut stabiliser l'antimatière dans notre univers. Le dehors doit rester au dehors et vouloir le regarder impliquerait que nous perdions, en tant que sujets, toute nature. Ce qui est impossible. La philosophie se heurte donc ici à une impasse. La littérature, pour sa part, peut certes répondre de l'expérience de la nuit et décrire *théoriquement* cette nuit. Mais les seuls mots que le langage littéraire doit produire sont déjà trop encombrants par leur sens pour rendre sa véritable nullité. C'est pourquoi l'écrivain n'est capable que de « raconter » l'ébranlement de la nuit, mais il ne peut le « dire » de manière intégrale. Le lecteur n'aura jamais qu'une « représentation » abstraite du dehors. Mais cette représentation demeure tout de même impressionnante lorsque, chez Blanchot, elle s'affirme dans la fiction par la reconstruction possible d'un monde qui ne pourrait jamais exister. Cet extrait qui conclut le roman *Thomas L'Obscur* est significatif. Le lecteur assiste au passage de Thomas de notre monde à celui où prennent forme toutes les impossibilités, un monde illuminé par l'essor d'une vaste création en folie et sur lequel monde aucun être humain vivant ne pourrait poser son regard :

Le soleil monta sur l'horizon et comme le voile qui couvrait encore la plaine se déchirait, les genres, les races et même les espèces futures, représentées par les individus sans espèces, peuplèrent la solitude dans un désordre plein de splendeur. Des libellules sans élytre qui n'auraient dû voler que dans dix millions d'années essayèrent de prendre leur vol; des crapauds aveugles rampèrent sur le sol en cherchant à ouvrir leurs yeux capables de vision pour le futur seulement. D'autres êtres monstrueux, engagés à moitié dans le présent et dans l'avenir, attirèrent le regard dans la transparence du temps, obligeant celui qui les regardait à devenir visionnaire

par une prophétie suprême de l'œil. [...] Le monde pouvait-il être plus beau ? À travers les champs s'étendait l'idéal de la couleur. À travers le ciel transparent et vide s'étendait l'idéal de la lumière. [...] Le printemps enveloppa Thomas comme une nuit étincelante²⁴.

Le personnage de Thomas devient le témoin de l'inénarrable, mais surtout l'homme choyé par un destin qui lui offre le privilège extraordinaire de contempler un monde qui n'avait, jusqu'à ce moment, qu'existé au plus près de l'idée. Le dehors qui n'est que chaos deviendrait l'opportunité fantastique de refaire un autre monde, non pas sur les débris imbibés d'histoire d'un monde précédent, débris qui portent en eux l'héritage d'une damnation originelle, malédiction qui perdure, mais bien sur *rien* qui *soit*. Ce serait un recommencement sans aucun commencement antérieur quel qu'il eut été. Comme si, il y a des milliards d'années, alors qu'il prenait à peine son expansion, après l'inflation initiale (le célèbre « Big Bang » de Fred Hoyle), l'univers avait contenu déjà les germes de toutes les souffrances humaines qui allaient être dues à toutes les ignominies de notre espèce, entre autres le germe d'Auschwitz.

Si l'on se range à l'idée du « désastre » telle qu'énoncée par Blanchot, idée qui semble être le plus loin que peut atteindre le mouvement d'écrire, peut-on dire que son œuvre se fermait sur un constat d'échec de la littérature, sur son impossibilité ? De toute évidence oui. Si la littérature est le moyen par excellence de découvrir l'*autre* du langage, par le frôlement de l'innommable, et d'ouvrir la nuit, elle tend alors à demeurer « expérience du dehors », expérience de la dissolution des sens, dissolution qui la réduit éternellement à une entreprise vaine, une initiative qui ne trouve aucun accomplissement sinon dans l'imperfection de l'œuvre, réalisation faite d'une matière qui subira l'usure de l'histoire. En revanche, et on peut croire que tous les lecteurs qui comprendront réellement où voulait en venir

²⁴ Maurice Blanchot, *Thomas L'Obscur* (première version), Paris, Gallimard, 1941, p. 227.

Blanchot abonderont en ce sens, celui-ci nous a légué davantage qu'une tentative de pensée d'une audace peu commune. Blanchot nous a cédé encore, par-delà les livres, l'exemple de la plus grande sagesse : l'acceptation de l'impossibilité de seulement penser un monde idéal, c'est-à-dire vivre le plus grand deuil envisageable.

BIBLIOGRAPHIE

ROMANS DE MAURICE BLANCHOT :

Thomas L'Obscur (première version), Paris, Gallimard, 1941, 232 p.

Aminadab, Paris, Gallimard, 1942, 227 p.

L'arrêt de mort, Paris, Gallimard, 1948, 127 p.

Le Très-Haut, Paris, Gallimard, 1948, 243 p.

Thomas L'Obscur (seconde version), Paris, Gallimard, 1950, 137 p.

Au moment voulu, Paris, Gallimard, 1951, 166 p.

Celui qui ne m'accompagnait pas, Paris, Gallimard, 1953, 174 p.

Le dernier homme, Paris, Gallimard, 1957, 147 p.

L'attente l'oubli, Paris, Gallimard, 1962, 122 p.

Après coup : Le ressassement éternel (1951), Paris, Minuit, 1983, 100 p.

ESSAIS DE MAURICE BLANCHOT :

Faux pas, Paris, Gallimard, 1943, 354 p.

La part du feu, Paris, Gallimard, 1949, 331 p.

L'espace littéraire, Paris, Gallimard, 1955, 376 p.

Le livre à venir, Paris, Gallimard, 1959, 340 p.

Lautréamont et Sade (1949), Paris, 10-18, 1967, 303 p.

Hommage à Albert Camus, Paris, Gallimard, 1967, 230 p.

L'entretien infini, Paris, Gallimard, 1969, 640 p.

L'amitié, Paris, Gallimard, 1971, 330 p.

Le pas au-delà, Paris, Gallimard, 1973, 187 p.

La folie du jour, Paris, Fata Morgana, 1973, 33 p.

L'écriture du désastre, Paris, Gallimard, 1980, 220 p.

De Kafka à Kafka, Paris, Gallimard, 1981, 248 p.

La bête de Lascaux, Paris, Fata Morgana, 1982, 34 p.

La communauté inavouable, Paris, Minuit, 1983, 93 p.

Le dernier à parler, Paris, Fata Morgana, 1984, 30 p.

Sade et Restif de La Bretonne, Bruxelles, Complexe, 1986, 156 p.

Sur Lautréamont, Bruxelles, Complexe, 1987, 133 p.

Joë Bousquet, Paris, Fata Morgana, 1987, 50 p.

Strindberg et Van Gogh, Paris, Minuit, 1990, 238 p.

Les intellectuels en question, Paris, Fourbis, 1996, 61 p.

Henri Michaux ou Le refus de l'enfermement, Tours, Farrago, 1999, 103 p.

Une voix venue d'ailleurs, Paris, Gallimard, 2002, 154 p.

L'instant de ma mort (1994), Paris, Gallimard, 2003, 18 p.

OUVRAGES SUR MAURICE BLANCHOT :

ANTONIOLI, Manola, *L'écriture de Maurice Blanchot : Fiction et théorie*, Paris, Kimé, 1999, 191 p.

BAILEY GILL, Carolyn, *Maurice Blanchot: The Demand of Writing*, London, New York, Routledge, 1996, 234 p.

BIDENT, Christophe, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, 634 p.

COLLIN, Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971, 248 p.

DERRIDA, Jacques, *Demeure : Sur Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998, 144 p.

IDEM, *Parages*, Paris, Galilée, 1986, 287 p.

FRIES, Philippe, *La théorie fictive de Maurice Blanchot*, Paris, L'Harmattan, 1999, 294 p.

HAASE, Ullrich M. et William LARGE, *Maurice Blanchot* (Ressource électronique), London, New York, Routledge, 2001, 1 volume.

HILL, Leslie, *Blanchot : Extreme Contemporary*, London, New York, Routledge, 1997, 302 p.

HOUDE, Roland, *Blanchot et Lautréamont*, Trois-Rivières, Les Éditions du Bien Public, 1980, 63 p.

HURAUULT, Marie-Laure, *Maurice Blanchot : Le principe de fiction*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1999, 233 p.

LAPORTE, Roger, *À l'extrême pointe, Proust, Bataille, Blanchot*, Paris, Hachette, 1998, 95 p.

IDEM et Bernard Noël, *Deux lectures de Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1973, 157 p.

LÉVESQUE, Claude, *Le proche et le lointain*, Montréal, VLB Éditeur, 1994, 350 p.

LÉVINAS, Emmanuel, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, 79 p.

MESNARD, Philippe, *Maurice Blanchot : Le sujet de l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 1997, 350 p.

NANCY, Jean-Luc, *La décloison : Déconstruction du christianisme*, Paris, Galilée, 2005, 230 p.

PRÉLI, Georges, *La force du dehors*, Fontenay-sous-Bois, Recherches, 1977, 259 p.

SCHULTE NORDHOLT, Anne-Lise, *Maurice Blanchot : La littérature comme expérience du dehors*, Genève, Droz, 1995, 384 p.

WILHELM, Daniel, *Maurice Blanchot : La voix narrative*, Paris, Union Générale d'Éditions 10-18, 1974, 309 p.

ZARADER, Marlène, *L'être et le neutre : À partir de Maurice Blanchot*, Paris, Verdier, 2001, 307 p.

ARTICLES DE REVUES SUR MAURICE BLANCHOT :

CARDINAL, Jacques, « Du (post)modernisme comme deuil : L'éthique de l'anonymat chez Maurice Blanchot », *Études littéraires*, été 1994, 27, 1, p. 139-153.

DAVID, André, « Maurice Blanchot : Le malentendu », *Études*, 372, 4, avril 1990, p. 515-528.

GERVAIS, Bertrand, « Rapport du troisième genre : De la lecture et quelques insectes », *Recherches sémiotiques*, 1995, 15, 3, p. 79-103.

JARRETY, Michel, « Figures de la limite », *Nouvelle Revue Française*, février 1986, 397, p. 60-72.

LEROUX, Georges, « À l'ami inconnu : Derrida, lecteur politique de Blanchot », *Études françaises*, 1995, 31, 3, p. 111-123.

MADDER, Clive, "Blanchot's Neutral Space : A Negative Theology ?", *Pacifica*, 9, 2, juin 1996, p. 175-184.

MESNARD, Philippe, « Blanchot, le sujet de l'engagement », *L'infini*, novembre 1994, p. 103-128.

ROPARS-WUILLEUMIER, Marie-Claire, « La prise de parole », *Littérature*, décembre 1986, 64, p. 3-12.

IDEM, « Sur le désœuvrement : L'image dans l'écrire selon Blanchot », *Littérature*, mai 1994, 94, p. 113-124.

SCHULTE NORDHOLT, Anne-Lise, « La pensée du maître », *Critique*, novembre 1994, 570, p. 847-854.

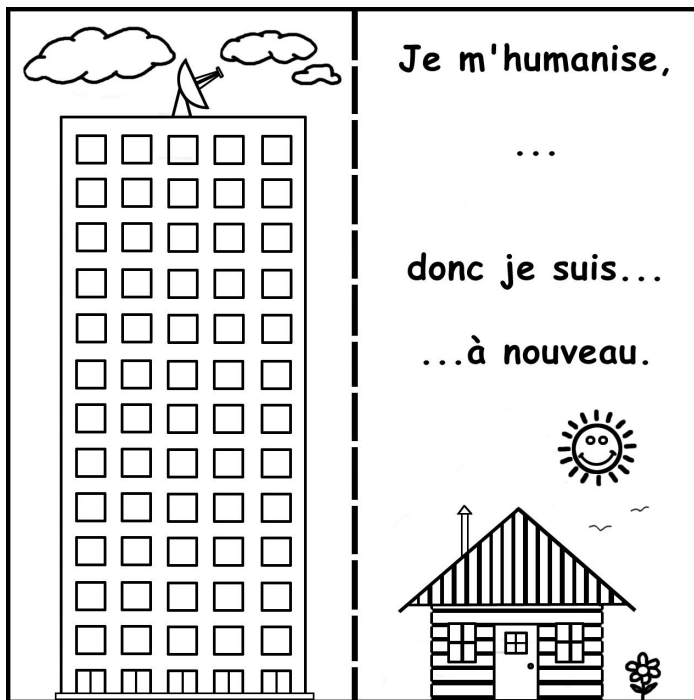
YANA, Pierre, « Le mal obscur », *Revue des sciences humaines*, avril-juin 1985, 2, 198, p. 201-218.

Il est important de préciser que certains titres d'essais de Maurice Blanchot, surtout ceux publiés après 1960, sont en fait des recueils qui, à la façon de *Faux pas* ou *La part du feu*, reprennent des textes parus antérieurement dans des revues littéraires. C'est le cas notamment de *L'amitié* et de *De Kafka à Kafka*. Le recueil *Une voix venue d'ailleurs*, publié chez Gallimard il y a quelques années, réédite les essais parus antérieurement chez Fata Morgana (maison avec laquelle Blanchot avait rompu en 1995, suite à la publication du livre *L'empire intérieur* d'Alain de Benoist, écrivain et philosophe couramment associé à l'extrême droite en France). Par ailleurs, d'autres titres peuvent consister en des collaborations entre Blanchot et un autre auteur ou même en des collectifs. C'est le cas, entre autres, de *Strindberg et Van Gogh* de Joë Bousquet, de *l'Hommage à Albert Camus* (Blanchot signe la préface du livre) et de *Sur Lautréamont*. Le décès de Maurice Blanchot, survenu en février 2003, avait provoqué une grande commotion dans les milieux littéraire et philosophique. Depuis, beaucoup lui ont rendu hommage par de nombreux écrits afin de souligner son apport exceptionnel aux lettres et sciences humaines.

Marc Blondin
étudiant au doctorat
en philosophie à l'UQTR

L'HOMME DÉNATURÉ DANS TOUTE SA SPLENDEUR

Par Julie Morin



L'idée d'écrire un article traitant de la dénaturation de l'homme m'est venue lorsque j'entendis une personne raconter une fin de semaine passée « en pleine nature » à son chalet. Dans sa définition courante, un chalet est une maison de campagne en bordure d'un lac ou d'une rivière généralement isolée et sommairement aménagée. Mais voilà qu'au fil du récit de la personne en question, je pouvais constater cependant que cette maison située loin de tout m'avait l'air fort bien équipée en dispositifs technologiques. On y retrouvait télévision, jeux vidéo, cellulaires, micro-onde et j'en passe. Mais le but d'avoir un « chalet » n'est-il pas de se rapprocher de la nature, de nos origines, de se « déconnecter » de l'agitation de la

ville afin d'oublier les tracas qui peuplent notre quotidien civilisé ? Bien sûr, nous sommes loin du temps où l'on devait tous chasser pour se trouver de quoi manger. Mais comment se fait-il que les gens qui souhaitent s'évader du carcan technologique qui les submerge la plupart du temps, afin d'aller se ressourcer quelques jours en un lieu qu'ils choisissent, avec raison, campagnard et paisible, s'arrangent pour y apporter encore et toujours avec eux les accessoires de leur train-train citadin ? Et pourquoi avons-nous plus que jamais le besoin quasi-instinctif de biens matériels ? L'homme serait-il compulsif au point de ne jurer désormais que par le confort excessif passant par la bonne marche de l'économie de marché ? Comme l'écrit Serge Mongeau, médecin, écrivain et père de la notion de « simplicité volontaire » : « Dans une société où la majorité des gens vivent dans de grandes villes qui favorisent l'anonymat et l'individualisme, où les emplois ne permettent que rarement d'exercer ses facultés créatrices, il n'est pas étonnant que l'on cherche le bonheur dans l'avoir¹ ». D'où évidemment, depuis notamment les cent dernières années, le développement souvent déraisonnable de la technologie. Parlons-en.

LES CONSÉQUENCES DE LA TECHNOLOGIE

Dans notre monde où le matérialisme règne, nous avons tendance à accorder presque à ce dernier le statut de religion. Cependant, lorsque nous ne serons plus en mesure de faire rouler l'économie sur une base à peu près stable, plusieurs aspects de notre vie finiront par clocher sérieusement. En fait, la crise du « sens de la vie » nous frappera de plein fouet. La dénaturation sera de plus en plus néfaste sur notre genre humain et nous ne saurons plus sur quoi

¹ Serge Mongeau, *La simplicité volontaire, plus que jamais*, Montréal, Les Éditions Écosociété, 1998, p. 24.

nous appuyer. De plus, un orage se prépare en ce qui concerne les causes environnementales. Nous savons maintenant que les ressources de notre Terre s'épuisent peu à peu et cela nous suggère une manière de compte à rebours pour la survie de notre espèce. L'humain qui se croit au-dessus de tout devra bientôt se repentir devant les conséquences naturelles de ses choix et des actes qu'il a posés jusqu'à maintenant. S. Mongeau nous rappelle que :

L'Amérique du Nord, qui compte seulement 6% de la population mondiale, utilise de 40% et 50% des ressources naturelles mondiales. Nous faisons partie du groupe des pays riches qui portent la plus grande responsabilité des problèmes de pollution atmosphérique, d'épuisement de ressources et de destruction des espèces animales et végétales².

En effet, le processus est déjà amorcé. Les problèmes sont bien réels et pour ajouter à cela, nos dirigeants qui doivent, selon le principe démocratique le plus élémentaire, représenter la pensée du peuple, travailler en fonction du bien commun et parler des « vraies affaires » sont en fait presque aussi désabusés que nous. Mais tant que l'économie roule, ils semblent satisfaits. Mais quand va-t-on agir pour un avenir véritablement sain, pour nos enfants, pour un environnement vraiment viable, un système de santé efficace au niveau mondial, pour la paix durable et la véritable égalité entre citoyens ? Je pourrais certes en écrire plus long, mais chacun connaît déjà relativement bien les arguments que je proposerais de toute façon. Passons donc là-dessus. Pour ce qui est des conséquences de notre consommation exagérée en presque tout, gageons d'abord que l'homme ne sait plus désormais qui il est vraiment. Il s'est éloigné de ses racines depuis longtemps. Ensuite, qu'il tend à se développer chez lui des maux qui vont de pair avec les excès de sa civilisation : problèmes de santé physique

dès la naissance ou acquis par les mauvaises habitudes, problèmes de santé mentale, etc. Pour parer à certains de ces problèmes, on développe traitements et médicaments alors que dans bien des cas, une hygiène de vie basée sur la prévention et qui serait encouragée par la simplicité volontaire pourrait faire énormément au départ. Bien sûr, la technologie médicale, pour ne parler que de celle-là, peut-être efficace, surtout que beaucoup de gens ont de moins en moins le temps d'être malades compte tenu d'horaires de vie très chargés. En somme, tout doit « fonctionner » adéquatement sinon l'équilibre social risquerait d'être rompu, aux dires de certains. Mais quel équilibre alors ? Et aux dépens de qui ? On dit que, cette année, la malnutrition fera près de quatre millions de victimes dans le monde, que le sida en fera près de trois millions et près de deux millions et demi de personnes succomberont à cause de la pollution de l'air. De plus, une pénurie de micronutriments et d'eau potable emportera près de deux millions d'hommes, de femmes et d'enfants à assez court terme. Ajoutons à cela que le cancer menacera un Canadien sur deux en 2010.

LA FACILITÉ EST DÉSORMAIS REINE, L'EFFORT EST LE FOU

Nous sommes évidemment, depuis déjà assez longtemps, dans une ère où l'on cherche à nous vendre un confort et un bien-être dont nous abusons malgré nous parce que nous en avons maintenant l'habitude. Par le fait même, notre race se fragilise étant donné que tout nous est rendu tellement accessible. Nous devons avoir les électroménagers qu'il faut, les gadgets qui donnent le ton, le confort partout. Mais à quel prix ? Nous savons que le monde est désormais surabondance, gaspillage, prolifération de bidules dont nous n'avons pas toujours besoin. Bien que je ne compte pas ressasser encore une fois toutes les réflexions traitant du fait que l'aveuglement devant le système est réel, je crois qu'en 2009 un

² *Ibid.*, p. 21

changement de notre mode de pensée s'impose, car le plus néfaste prédateur de la création, l'homme, arrive à un stade où il peut maintenant retomber sous la coupe de la sélection naturelle. Nous devons nous rendre compte à quel point le confort de la vie que nous chérissons alimente un fantasme permanent que l'on s'applique à nous vendre à trop bon prix. Autant l'homme se complaît dans ce fantasme, autant il se sent perdu. Pendant que l'industrie produit abusivement, le citoyen reste assis dans le douillet divan de son salon, devant son cinéma-maison, entouré de tous les joujoux électroniques « haute-technologie » qu'il affectionne et sans lesquels il ne serait apparemment plus lui-même, en attendant qu'un autre « besoin » d'acquisition le stimule à se lever pour aller acheter. Nos sens naturels tendent à s'endormir parce que nous pouvons disposer trop facilement du moindre petit gadget tendance pour combler des attentes toujours renouvelées et pas nécessairement pour le meilleur. La facilité est reine dans notre mode de vie. Comme le souligne encore Serge Mongeau : « Qui n'a jamais de défi à relever ne grandit pas; au mieux il reste identique à lui-même, au pire il régresse³ ».

Depuis quelques années en Occident, le socialisme s'est érodé au profit du capitalisme et l'individualisme s'est affirmé d'autant plus. Parallèlement à cela, il semble que le genre humain se soit uniformisé en fonction d'un mode de vie fait sur mesure pour le citoyen et, à plusieurs niveaux, la créativité en a souffert étant donné la trop grande accessibilité à tout ce qu'il nous faut pour « vivre trop bien ». Les loisirs se sont standardisés et le but de l'individu relativement ambitieux est maintenant d'avoir beaucoup avec le moins d'efforts : maisons spacieuses, voitures, vêtements, gros compte de banque, avantages sociaux souvent déraisonnables, etc. Aujourd'hui donc « satisfaction » tend à devenir « saturation ».

L'HOMME ET LA MACHINE

Dans une société où le but est le mieux-être personnel et où le travail doit se faire en fonction d'acquiescer à tout prix ce mieux-être, quand donc pouvons-nous prendre le temps d'être réellement en famille, de voir nos amis, d'accorder de l'attention véritable à nos enfants et nos aînés, d'être solidaires de nos semblables en difficulté ? L'esprit humain vraiment saturé par son mieux-être ne trouve pas toujours l'opportunité de s'intéresser avec sincérité au bonheur d'autrui. Par contre, nous avons paradoxalement besoin de contacts sociaux, contacts qui peuvent se confondre parfois avec ceux relatifs à la sexualité, mais qui ne répondent pas nécessairement que d'eux seuls. Je parle ici de contacts humains qui vont au-delà du besoin de satisfaire ses seuls désirs sensuels. Je parle surtout de contacts en vue de changer les choses, en vue d'entraide, de solidarité véritable envers autrui. Comme l'avait poétiquement projeté Marx en son temps : « Imagine l'homme humain et son rapport au monde comme un rapport humain et tu ne pourras échanger l'amour que contre l'amour, la confiance que contre la confiance⁴ ». Avec l'essor des technologies de communication, on nous donne l'impression de prendre contact les uns avec les autres, d'avoir plus de liberté par le fait d'avoir plus d'informations, mais en réalité, ce serait plutôt le contraire qui se produit. On tend à s'isoler et, par le fait même, on se déconnecte d'autant plus de l'essentiel de notre nature. Pourtant, l'homme aura de plus en plus besoin de se recompter parmi les organismes vivants de son monde, sinon il s'éloignera de plus en plus de ses origines et par conséquent se sentira un peu plus perdu. Pour ne parler que de chez nous par exemple, plusieurs statistiques démontrent qu'au Québec, nous avons l'un des plus hauts taux de suicide au monde. Généralement pour ce qui en serait de notre époque, l'homme semble égaré dans un monde industrialisé qu'il a construit, mais

³ *Ibid.*, p. 101.

⁴ Karl Marx, « Manuscrits de 1844 » in K. Marx, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 118.

qui l'a dépassé et dont il dépend désormais. L'homme se cherche en interrogeant une entité sans âme qui ne lui donnera de toute évidence jamais de réponses. Il cherche son bonheur dans le matériel. Il se dit : « Je consomme, donc je suis ». Il en revient trop souvent à faire l'éloge du capitalisme et de la course au profit.

L'OUBLI DE LA FATALITÉ, MAIS LE BONHEUR POSSIBLE

Par-dessus tout et à la fin, nous en voulons à la mort parce qu'elle viendra inmanquablement nous prendre et parce que c'est bien la seule entité sur laquelle nous n'avons aucun pouvoir, la seule « chose » que l'on ne puisse pas « acheter » pour la détourner de nous. Alors, on cherche à nous la faire oublier par toutes sortes de moyens, en l'occurrence, par l'accès facile au confort exagéré. De par cet oubli, la vie réelle reste perpétuellement en projet et se trouve toujours remise à plus tard. N'avons-nous pas encore compris que tout ce que l'on peut acquérir de biens matériels ne nous suivra pas dans l'autre monde ? Et pourtant, d'admettre le physicien américain Fritjof Capra : « La mort est le seul bon conseiller que nous ayons⁵ ». Plutôt que d'oublier la fatalité qui nous guette, je suggère maintenant de comprendre et d'adopter l'urgence de vivre. Le corps humain est fait beaucoup plus fort qu'on pourrait le croire, il est fait pour vivre en fonction d'un milieu naturel que nous avons oublié et le mode de vie technologique dans lequel nous sommes enlisés nous endort et nous éloigne de cette lucidité. La vraie vie est autre chose simplement parce qu'elle répond d'autre chose. Elle se bat pour durer, elle respire, elle cherche, elle trouve, elle réfute, elle imagine, elle crée, elle court, elle pleure, mais dans tous les cas, elle est éveillée. À ce sujet, le philosophe québécois Pierre Bertrand se demande alors : « Qu'est-ce que l'homme fait de sa vie ? Voilà la véritable question éthique. La vit-il en y mettant toute son

énergie, ou plutôt en attendant ? En attendant quoi ? Que ça passe ? Que la mort arrive enfin ? Que la vraie vie commence enfin⁶ ? ».

Ce texte pourrait être pris dans un sens négatif, car il semble à première vue pessimiste. Rassurez-vous, il ne l'est pas. Parce que dans l'effort de l'urgence d'agir, afin de retrouver notre vraie nature, nous serions à mon sens toujours gagnants. Il est temps de se réveiller chers semblables. Il faut chercher à dépasser nos limites et à se réinventer. Nous devons reprendre contact avec notre vraie nature. Je suggère à tous d'essayer d'évaluer sommairement, le temps d'une journée, la masse d'efforts faits pour acquérir tout ce qu'on rêve de posséder. À mon sens, on serait tous surpris. Allons jouer dehors, n'ayons pas peur des intempéries. Allons parler avec nos semblables afin de mieux se rendre compte à quel point nous avons besoin les uns des autres et à quel point nous pourrions être si près les uns des autres. Regagnons notre confiance en nous seuls et l'estime qui devrait aller avec celle-ci. Je veux pouvoir prendre part à de nouvelles conversations dans le monde dorénavant, des conversations au cours desquelles l'humain aura connaissance de la vraie solidarité tant envers lui-même qu'envers le monde qu'il habite et dans lequel il se sent chez lui.

Julie Morin
étudiante au baccalauréat
en philosophie à l'UQTR

⁵ Fritjof Capra, *Le temps du changement : Science, société et nouvelle culture*, Paris, Éditions du Rocher, 1983, p. 358.

⁶ Pierre Bertrand, *Éloge de la fragilité*, Montréal, Liber, 2000, p. 149.

LA MUSIQUE MÉTAL ET LA NOTION NIETZSCHÉENNE DE LA TRAGÉDIE

Par Jean-François Veilleux



« Oui, mes amis, croyez avec moi à la vie dionysiaque et à la renaissance de la tragédie. Les temps de l'homme socratique sont révolus [...] Ayez le courage d'être des hommes tragiques, car ainsi vous serez sauvés ! »

Nietzsche, *La naissance de la tragédie*

La vie humaine a toujours été parsemée d'éléments tragiques. Ou du moins, le sens qu'on leur donne ajoute une saveur dramatique, une valeur saisissante à notre notion de l'existence. Le philosophe allemand Friedrich Nietzsche [1844-1900], nihiliste proclamé, affirmait haut et fort qu'il n'existe pas de valeur originelle, ni de vérités

absolues « pré-établies. Il a aussi consacré beaucoup d'années pour l'étude de sujets tels que l'art et la musique, notamment la tragédie grecque. Parce que, selon Nietzsche, « comme l'intelligence lui paraissait être la vraie racine de toute jouissance et de toute création¹ », l'humain, cet animal civilisé, allait devenir artiste. C'est par l'art que l'on réussit le mieux à exprimer nos désordres intérieurs provoqués par une réalité dénoncée par Nietzsche comme étant « la répartition inégale du bonheur et du malheur ». Pour Nietzsche, l'existence est douloureuse : « Il nous faut d'abord reconnaître que tout ce qui naît doit se préparer à périr dans la douleur [...]. La lutte, le tourment, la destruction des phénomènes nous paraissent à présent nécessaires [...] vu la fécondité débordante du vouloir universel² ». Notre prise de conscience sur la vie, qui ne s'achève que par la mort, souvent dans la souffrance, nous force à observer les faits : la vie semble absurde, car elle possède une fin abrupte et inéluctable. L'art est un excellent moyen d'exprimer cette prise de conscience, ce désir de ventiler quelques émotions trop fortes et ce, depuis des millénaires. L'artiste serait un aspirant-surhomme. Mais existe-t-il aujourd'hui un art si provocateur ou si sincère qu'il symboliserait aussi l'art d'un surhomme ? Encore plus précisément, y a-t-il un style de musique contemporaine qui représente les mêmes caractéristiques ou les mêmes désirs que la tragédie grecque de jadis ? Le cas artistique qui nous intéresse ici, c'est une musique rock plutôt extrême : la « musique métal » plus largement désignée par son appellation d'origine anglo-saxonne : le *heavy metal*. Au Québec, il est coutume d'appeler les musiciens et tous les adeptes de ce genre musical des *métalleux*. Ce terme est généralement utilisé par tous les membres du mouvement métal francophone, musiciens et fans. Disons simplement que ce mot fait autorité en matière de musique métal chez nous. Prenons note que la musique métal est sûrement, de beaucoup de points de vue en tout cas, celle qui est la plus dramatique, la plus extrême, approchant l'hérésie violente, de toute la mouvance *rock'n roll*.

¹ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie* (1871), Paris, Gallimard, 1963, p. 63.

² *Ibid.*, p. 86.

Cette musique très émotive est confuse ou excentrique pour certains, combative ou querrelleuse pour d'autres, mais généralement trop bruyante et chaotique pour la plupart des bien-pensants.

La musique métal est cet art esthétiquement peaufiné pour être agressif où distorsions abusives de guitares et percussions énergiquement martelées s'entremêlent et fusionnent la plupart du temps avec un chanteur qui crie ses états d'âmes à s'en faire mal à la gorge et excite son public à se dévouer ou, dans une vue plus philosophique, à profiter du temps présent, à affirmer ses passions, ses croyances et ses désirs, à vouloir assurer sa prise en main de l'existence. Les métalleux sont généralement habillés de couleurs sombres, arborent parfois des parures cloutées sur leurs vêtements, du maquillage à la fois gothique et romantique sur le visage. Mais dans tous les cas, ils adorent se retrouver en groupe pour se dévouer collectivement sur les *beats* de musiciens qui s'appliquent à repousser les limites de leur art. La plupart du temps, c'est en mélangeant une attitude théâtrale avec des mélodies effrénées, des chants furieux et des orchestrations que l'on dirait au demeurant morbides et démoniaques, qu'ils atteignent une manière d'extase. En fait, il n'existe aucune méthode d'apprentissage théorique sur la musique métal, mais sa composition est souvent idéologiquement confuse, souvent improvisée, mais virilement contrôlée. Il est vrai de dire qu'il faut être un musicien pour jouer de la musique métal et savoir quoi faire pour former des structures relativement complexes. On y retrouve la plupart du temps des accords mineurs, diminués, des gammes pentatoniques, des arpèges rapides comme dans la musique classique, des tritons (un intervalle de trois tons qui était vu comme étant de d'essence satanique au Moyen-Âge dû à une dissonance déjà générée avec les instruments de l'époque), une utilisation accrue des notes aiguës et du trémolo sur la guitare. Mais cette musique serait-elle une invention diabolique ? Plutôt un dévouement bestial ? Serait-elle une façon d'exterioriser des instincts agressifs et violents ? Ou est-elle plutôt, dans son ensemble, une œuvre humaine grandiose, très intellectuelle, mais aussi physique, tonique, inspirée par le désir humain de reprendre le contrôle d'un

destin apparemment perdu de par les circonstances de la vie et le nivellement des mœurs ? En d'autres mots, pour être l'objet principal de ses préoccupations, comme le proposait la tragédie classique grecque : l'Humain sur scène - dans son œuvre – redeviendrait-il le créateur après avoir d'abord été la créature ?

La tragédie de l'époque classique impliquait corrélativement une « musique pathétique, des danses délirantes, une mise en scène terrifiante – tout ce qui lui permettait de se représenter la tragédie grecque comme l'œuvre d'art intégrale³ ». On ne peut pas mieux illustrer cet extrait de Nietzsche par le phénomène de dévouement pour tous ces jeunes qui viennent écouter du métal, en faisant du *body-surfing*, du *mosh pit* ou en *trashant*, *slamant*, en se rentrant dedans, en somme en renouant avec leur reste primitif pour exterioriser leurs colères ou simplement pour éprouver un plaisir intense associé à l'écoute de leur musique préférée. En effet, nombreux sont les points communs que l'on peut soulever entre la tragédie grecque et la musique métal, deux types d'expression artistique séparés par des milliers d'années, mais passant par des thèmes communs comme la volonté de puissance, l'extase de vivre, la démesure et l'immortalité.

NIETZSCHE, LA TRAGÉDIE GRECQUE ET LA MUSIQUE MÉTAL

Davantage qu'un divertissement, la tragédie grecque évoquerait la figure de Dionysos, divinité antique célébrant les excès avinés des païens et c'est exactement ce que représente aussi la scène métal : à la fois la passion, la vérité, la violence, l'extase, la douleur, mais surtout la puissance que le créateur retire de l'œuvre en exprimant sa volonté. Arthur Schopenhauer [1788-1860] pensait que l'effet de la tragédie était de fortifier en nous la résolution de mourir. Mais Nietzsche, au contraire, distingue dans l'ivresse tragique un défi héroïque aux puissances de la mort, une résolution

³ *Ibid.*, p. 8.

d'affronter la vie dans sa totalité et jusque dans les catastrophes qui lui sont inhérentes⁴. Et comment ? Par l'énergie de la volonté de puissance en laquelle Nietzsche reconnaît cette « évasion du monde de l'art et de la contemplation esthétique, dans l'anéantissement provisoire que procurent la séduction des images, l'ivresse des sons et la fièvre contagieuse des rythmes⁵ ». Par ailleurs, on pourrait dire que la musique populaire formatée pour le grand public s'attarde davantage à la séduction dans un but commercial, alors que la musique métal témoigne plutôt de cette ivresse des sons et des rythmes durs qui enflamment tant la jeunesse que les adeptes plus âgés, les uns avec les autres étant plongés ensemble dans une passion commune. Le théâtre grec dénonçait la vie trop simplifiée et sans émotions, en somme : « cette façon efféminée de fuir tout ce qui est grave et redoutable, de se contenter lâchement des jouissances faciles⁶ ». Le mouvement métal dénonce aussi et révoque fortement par sa musique et ses paroles toutes ces formules de modes artificielles et standardisées, entre autres cet engouement pour la télé-réalité, cette télévision qui valorise le faux-semblant à des lieues de la réalité vraie, le problème relatif à « tous ces jeunes qui perdent leur vie devant des écrans d'ordinateurs à jouer pendant des nuits entières à des jeux vidéos sur le réseau » (Extrait d'une entrevue des Ghoulnatics, 15 avril 2007). Nietzsche parle aussi des genres musicaux insignifiants déjà présents à l'époque classique et qui faisaient compétition à l'expression authentique de la tragédie grecque. Comme il le soutenait lui-même : « L'art dégénérerait jusqu'à devenir un objet d'agrément de la plus basse espèce, et la critique esthétique était employée à donner de la cohésion à une sociabilité vaine, dissipée, égoïste, misérable et sans aucune originalité⁷ [...] ». De plus, Nietzsche dénonçait l'éducation des établissements supérieurs de sa propre époque avec ses réformes inefficaces. Il proposait le réveil de l'esprit dionysiaque et la renaissance de la tragédie, c'est-à-dire un combat

épique entre le vrai, le significatif et le faux, l'apparent.

Le métalleux est d'avis que l'authenticité de la musique métal s'oppose à l'insignifiance de la musique commerciale grand public. Nietzsche disait déjà par rapport à son temps : « Il n'y a pas de période d'art où la soi-disant culture et l'art proprement dit aient été plus étrangers et plus hostiles l'un à l'autre que dans la période présente. Nous comprenons pourquoi une culture si débile déteste l'art vrai ; c'est qu'elle craint d'être détruite par lui⁸ ». En ce sens, le créateur de musique métal viserait à devenir le type d'homme lucide et tout puissant qui chercherait un certain renouvellement des valeurs. Étant désormais lui-même dans toute sa force, ses instincts enrichis le sauverait des pièges de l'apparence. Il pourrait paraphraser la créativité elle-même : « Voyez-moi telle que je suis ! Sous l'incessante variation des phénomènes je suis la Mère primitive, éternellement créatrice, qui contraint éternellement l'être à l'existence et se satisfait éternellement de l'inépuisable variété des phénomènes⁹ ». Tout comme l'infinie source d'inspiration pour tous les vrais créateurs, de toutes les époques, l'artiste véritable se doit de rester fidèle à lui-même. Et c'est pour cela que tant le comédien de la tragédie grecque que le musicien métal n'aura jamais désiré se cacher derrière l'apparence. Certains accessoires sont utilisés dans les shows métal : maquillage, colifichets démoniaques et hémoglobine s'entremêlent souvent sur scène. Aspect théâtral du tragique ou complément pour appuyer une nouvelle sorte d'apparence ? Non pas celle de la beauté fabriquée de toute pièce, mais bien celle de la divinité chaotique qui maîtrise néanmoins son environnement, qui assume son mal de vivre. L'affirmation complète du vouloir instinctif de l'univers – un chaos contrôlé, plus structuré – permet la création de nouvelles sources d'énergies, de nouvelles forces.

⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

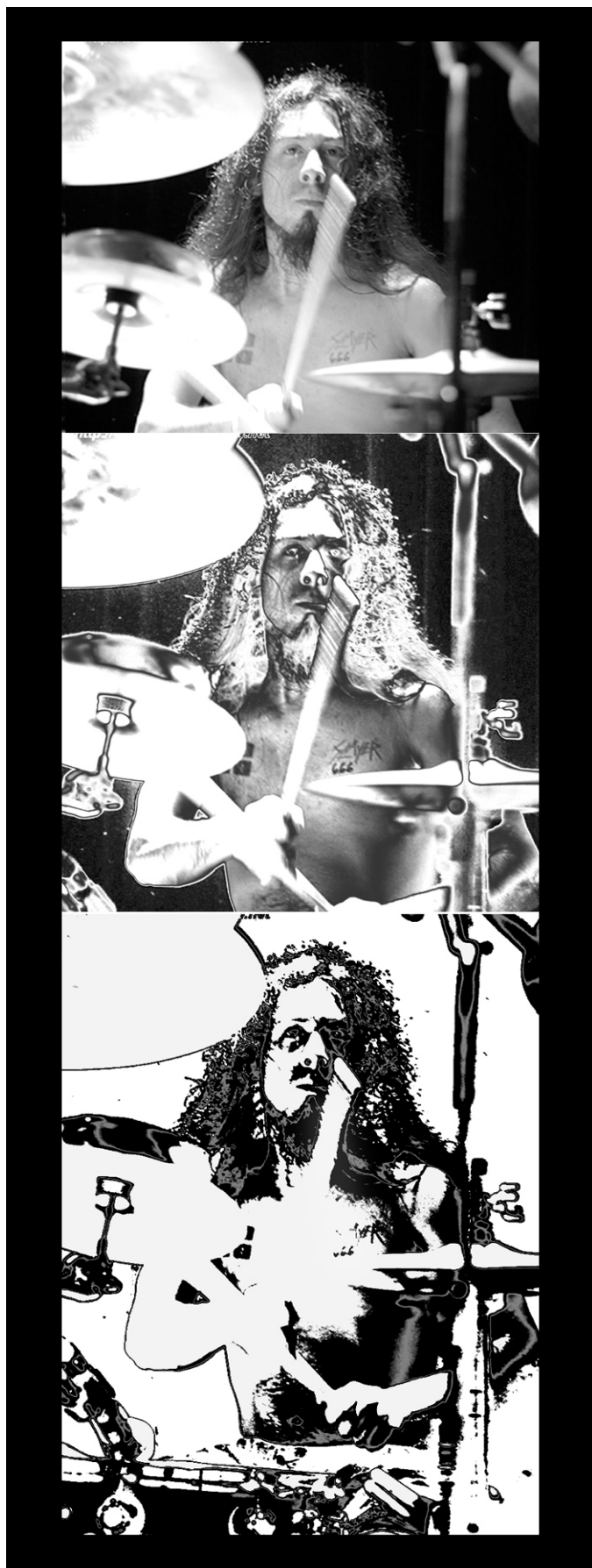
⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁸ *Ibid.*, p. 103.

⁹ *Ibid.*, p. 86.

À L'INSTAR DE LA TRAGÉDIE GRECQUE, LA MUSIQUE MÉTAL NE SE COMPREND PAS, ELLE SE *RESSENT*

Le langage, « organe et symbole des phénomènes », apparaît au musicien qui compose, comme une panoplie d'agencements de sons et de dissonances. Dans le milieu musical contemporain, on les appelle des « couleurs », même si ces sonorités ne représentent pas quelque chose de visuellement perceptible. Mais en interprétant Nietzsche, on pourrait comprendre que l'invisible devient visible et *vice versa*, car les émotions deviennent une vibration (mélodie sonore, ordonnance de décibels) qui apparaît à l'artiste dans un « état d'inquiétude sentimentale : sa volonté, son désir, ses soupirs, ses cris et joies lui servent de métaphores pour interpréter la musique¹⁰ ». Dans la tragédie grecque, « tout prépare à l'émotion, non à l'action, et tout ce qui ne prépare pas à l'émotion est condamné¹¹ ». En effet, chaque mélodie doit être ressentie instinctivement pour donner une valeur naturelle à la musique, pour traduire un état intérieur. Nietzsche disait même que tout artiste possède « un penchant esthétique naturel, qui chante toujours plus ou moins ce qu'il veut dire, mais à la moindre émotion donne toute sa voix¹² ». De plus : « L'existence et le monde ne sont éternellement justifiés que dans la mesure où ils sont un phénomène esthétique. [...] La musique se cherche un exutoire dans l'image¹³ » car elle est justement la représentation symbolique et sonore d'une idée. « Le langage de la musique est le langage de la volonté¹⁴ ». La musique métal est une limite extrême que l'humain peut apprivoiser et toujours tenter de dépasser afin de comprendre les limites créatives de son être conscient.



¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

¹² *Ibid.*, p. 97.

¹³ *Ibid.*, p. 36-38.

¹⁴ *Ibid.*, p. 84.

LA NÉCESSITÉ DE LA DÉMESURE DANS LA CRÉATION ARTISTIQUE

Selon la tradition classique, chez l'adepte de Dionysos, la démesure était louangée parce que nécessaire pour déterminer à nouveau les limites humaines connues afin d'atteindre le surhumain. « La démesure se révélait comme la vérité ; pour se confesser, cette contradiction, la volupté née de la douleur, prenait une voix qui semblait issue du cœur même de la nature¹⁵ ». Est-ce à dire que la douleur, comme l'expression vitale de la conscience de vivre, et le plaisir que l'être vivant tire de son existence, sont des gages de perfection et d'appréhension de la vérité ? En fait, la satisfaction de ses besoins génère en lui des plaisirs. Le désir de création musicale en est un. En cela, cet être vivant serait un atout naturel de la volonté de puissance de la vie qui consiste à s'épanouir en matière qui crée. « L'État préliminaire à l'acte poétique – la création sans doute artistique – n'était pas une suite d'images ordonnées selon une causalité intellectuelle, mais une émotion musicale¹⁶ ». Tout cela confirme que la musique est l'expression d'un sentiment, d'un état d'âme face à une situation que notre cerveau perçoit grâce aux sens physiques. « Les douleurs impliquent un plaisir supérieur et plus puissant¹⁷ ». Et le musicien métal exploite à la fois l'art et la douleur de vivre pour s'accomplir. « En tant qu'artiste dionysiaque, il commence par s'identifier complètement à l'Unité primitive, à sa douleur et à sa contradiction¹⁸ ». Les faits en témoignent dans la musique métal : il faut éprouver une certaine douleur dans le corps, dans les muscles de par le défoulement. Cela contribue à renforcer et le corps et l'esprit. C'est ainsi que la démesure peut être profitable et saine en contribuant au dépassement des limites humaines. Et vu que la musique est générée d'abord par un cerveau humain, mais traduite effectivement par l'expression de la partition, les instruments mus par des mouvements du corps, cette volonté tendant vers l'excès permettrait un meilleur contrôle de ce

corps et de ses fonctions. La douleur est sublimée par le rayonnement d'une joie de vivre dans une libre création, dans un désir de s'exprimer, d'être entendu, de se sentir uni à son espèce et de laisser sa marque dans l'histoire de l'art. Dans la musique métal, on parle donc d'une mentalité positive, d'une vision optimiste de la vie. C'est bien Zarathoustra qui disait : « L'homme a besoin de ce qu'il a de pire en lui s'il veut parvenir à ce qu'il a de meilleur ». Le métalleux pourra s'affirmer dans une perspective nietzschéenne où la douleur devient productive, garante d'une réalisation des désirs créatifs et artistiques, pour affirmer ses instincts, retrouver ceux de la nature comme une déclaration de la conscience de son être et de son droit d'exister.

LE DRAME DE VIVRE

L'essence de la tragédie grecque, c'est la représentation de réalités communes. Comme parfois celles de la douleur, de la peur, de la fascination pour le mystique et le symbolique, de toutes ces émotions réelles vécues par tous.

Le chœur de la tragédie grecque, le symbole de la foule en proie tout entière à l'émotion dionysiaque se trouve parfaitement élucidé par notre déduction. [...] Nous comprenons maintenant que la scène et toute l'action ne sont à l'origine et au fond qu'une vision ; l'unique « réalité », c'est le chœur justement qui tire de soi la vision qui exprime cette vision par le symbolisme total de la danse, de la musique et de la parole [...]¹⁹.

En d'autres mots, la musique exprime l'universel. Par son symbolisme, elle exprime des moments précis de l'histoire de l'univers. Ici, c'est la gravité de la vie au sens émotionnel. L'aspect tragique de l'existence : d'abord celui de ne rien savoir au départ, de pouvoir tout comprendre et aussi de faire face à la mort inéluctable. « Dans sa vision, le chœur aperçoit Dionysos, son seigneur et maître, et pour cette raison demeure un chœur de

¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹ *Ibid.*, p.48.

“serviteurs” ; il le voit, ce dieu souffrant et glorifié. [L’Humain, mais davantage l’artiste] proclame la vérité qui jaillit du cœur de l’univers²⁰ ». La musique métal, tout comme la tragédie grecque, est donc fondamentalement une zone où les créateurs s’expriment jusqu’à l’extase « [...] dans laquelle le serviteur de Dionysos extasié sent l’approche du dieu. À présent Dionysos parle sur la scène avec toute la précision et la fermeté de la forme épique, non plus par l’intermédiaire de forces obscures, mais en héros épique et dans un langage quasi homérique²¹ ». Dionysos, le seul personnage vraiment excessif en tout de la scène de la tragédie grecque « apparaît sous des formes diverses, sous le masque d’un héros qui lutte, empêtré, en quelque sorte, dans le réseau de la volonté individuelle. Du moment où le dieu ainsi manifesté parle et agit, il ressemble à un individu qui erre, cherche et souffre [...]»²² ». Comme tous les jeunes métalleux qui rejettent cette société de surconsommation et les idéologies formatées « grand public » en assumant leur drame de vivre.

LA VOLONTÉ DE PUISSANCE ET LES LIMITES HUMAINES

C’est ainsi que la musique métal exprime parfaitement l’aspect universel de la musique elle-même, mais simultanément les capacités du corps humain où les limites sont toujours de plus en plus repoussées. L’extrême – comme il est exploité dans la musique métal - n’est qu’une limite qui n’est pas encore atteinte par la masse, mais qui met en jeu la notion d’infinité et l’ultime des capacités humaines. Dans la musique métal, la violence est utilisée avec précision, rigueur et contrôle. En ce sens, il n’y aura toujours, selon moi, création que dans l’aspiration à la perfection. En d’autres mots, on ne peut pas voir les limites de l’art, même si elles sont là, invisibles pour la conscience humaine, mais présentes pour ceux qui désirent expérimenter et tenter de les atteindre. D’ailleurs, l’humain ne peut être contenu dans une certaine limite. Certes le corps possède ses

limites, mais l’esprit tend vers l’infini. La musique métal cherche la sublimation des émotions, mais elle est aussi un exutoire pour l’agressivité, la violence, le désir de vengeance, en somme la pulsion destructrice exutoire qui tend néanmoins à un humanisme véritable.

Comme tous les arts donc, la musique métal est une tentative pour le mortel de tendre vers le surhumain, car le musicien-artiste crée en voulant dépasser toujours ses propres limites, comme l’enseigne la philosophie de Nietzsche. Ainsi, le véritable musicien métal, par l’exercice de son art, veut donner un sens à sa vie. Étant responsable de son devenir et de sa liberté, l’artiste musicien métal porte le devoir d’informer les autres des aberrations de certains systèmes sociaux et des véritables possibles de l’homme. Il veut dénoncer ce qui brime sa liberté en tant qu’individu conscient, en tant que créateur-innovateur responsable de sa pérennité comme être vivant. Il lui faut donc suivre le cours instinctif de l’univers et tenter de créer des choses au-delà des limites connues. Comme la tragédie grecque était un art nouveau pour affirmer des passions, des pulsions, des intérêts, des valeurs et un sens à la vie, la musique métal devient alors aussi un procédé pour extérioriser des sentiments et des idées. Mais maintenant, elle le fait grâce à cette expression paradoxale : une expression de violence et d’inhumanité qui viendrait pacifier l’existence. Le défoulement contrôlé - et recherché - devient un sens, une libération des mœurs pré-établies, où un homme face à ses propres limites se découvre et se distingue des autres en développant sa propre technique, son propre art. Il prend conscience de son être, de ses capacités, de ses possibilités d’avenir pour sa propre survie. Il devient au fait de ses limites de créature vivante.

LA CÉLÉBRATION DU MOUVEMENT MÉTAL : UN THÉÂTRE TRAGIQUE DE L’EXISTENCE

On retrouve aussi dans ces deux modèles théâtraux, la tragédie et le spectacle de musique métal, la même utilisation du dramatique, du troublant, du catastrophique, de l’urgent, de l’important, du sérieux et de la grandeur des

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 50.

²² *Idem.*

personnages (les musiciens sont effectivement perçus comme des héros). Sans oublier l'ajout d'accessoires visuels ou sonores (la musique est souvent riche en décibels et, la plupart du temps, visuellement grandiose sur le plan théâtral). C'est pourquoi l'un des plus grands courants de la musique métal, le *black metal* davantage européen, allie le côté symphonique et orchestral aux distorsions élevées des guitares, de la basse et des voix, incluant parfois des éléments classiques : chœur, orgue, violon, violoncelle, etc. Nietzsche soutenait que « la tragédie grecque absorbe en elle les formes supérieures de l'orgasme musical²³ ». Et rien ne peut être plus orgasmique dans la musique métal qu'une manière de brutalité accompagnée par la délicatesse et la puissance d'un orchestre classique. Bach, Mozart, Beethoven et Wagner auraient bien compris cet aspect magistral de l'alliance de l'acoustique et de l'électrique, du serein et du brutal, du calme et de l'agressif. Lorsque le chaos devient mélodique, on approche la perfection suprême de l'univers, car la musique résume à mon avis ce qu'est le cosmos : une symbiose d'éléments contradictoires, mais complémentaires qui, ensemble s'amalgament et créent.

Un autre élément commun justifie l'image de certains rôles. Par exemple, à l'époque grecque antique pendant les fêtes dédiées à Dionysos, on y faisait souvent intervenir, outre Dionysos, notamment les figures de la Méduse, cette Gorgone, et du Satyre mi-homme, mi-bouc. Il est assez difficile de mieux décrire l'effet démoniaque utilisé par les métalleux, surtout dans le *black metal* que par l'image de démons barbares qui aiment le sang, le souffle, la violence. Les artistes métal portant généralement cheveux longs et barbichettes faisant d'eux des « anges cornus ». Le spectacle métal devient alors une fête dionysiaque où l'ivresse de la puissance motivée par les centaines de watts crachés par des haut-parleurs, par des sons démesurément grossis par les amplificateurs et modulés par les guitares électriques, la basse, la batterie et les voix à la fois belles et sauvages semble témoigner de nos origines farouches en soulevant la frénésie des fans

tout en les libérant de leurs instincts agressifs dans un défoulement collectif, sain en définitive. L'extrême devient alors une notion du beau, du divin, de la perfection. La musique métal semble assez cruelle et barbare par les sonorités utilisées et par les textes des chansons qu'elle propose. Comme les tragédies aussi racontaient la plupart du temps « la vision ravissante du martyr torturé et les tourments qu'il endure²⁴ ». Le métalleux devient ici l'incarnation d'un être souffrant qui a pris conscience de la société dans laquelle il vit et se sert de sa capacité à crier son désaccord avec le système en place pour qu'on l'entende le plus loin possible. La prise de conscience de la douleur ressentie et exprimée devient une force pour rétablir un ordre nouveau, pour instituer un nouvel objectif et des nouvelles valeurs à une espèce humaine sensible. L'artiste en général se fait ce porte-parole, ce héros dénonciateur, mais aussi cet être qui souffre et qui doit confirmer et critiquer la décadence des générations humaines, des idéologies, d'une classe sociale privilégiée qui abuse de ses pouvoirs.

Et qui dit douleur, dit romantisme. Ce courant tant littéraire que musical est aussi une inspiration et une racine profonde du métal. Les deux plongent leurs racines dans la solitude, l'individualisme (l'acceptation de la nécessité de se sentir rejeté par les autres) et l'aspiration à l'infini. Et la musique métal évoque le sombre, l'ambigu, l'indestructible, la puissance individuelle, mais veut retrouver un jour le contact avec le semblable afin de lui transmettre des valeurs qu'elle aura cueillies à même sa méditation artistique. Chaque humain veut posséder en lui les capacités et les qualités de devenir un Dieu – vérité refusée par les limites humaines naturelles et par le judéo-christianisme qui prône trop facilement la pauvreté, l'humilité et la chasteté, attitudes allant à l'encontre de notre véritable nature. De plus, en étant créateur, l'artiste, le musicien peut et doit se servir de ses émotions pour exprimer un tout cohérent et constructif, voire utile, pour aider son semblable et être solidaire de lui. Je crois que la musique métal, malgré son penchant à l'individualisme, tend à la fin à exprimer un esprit de compréhension et de collaboration entre

²³ *Ibid.*, p. 106.

²⁴ *Ibid.*, p. 25.

gens passionnés par rapport une affliction commune, un désir avoué de détruire certes, mais de détruire des valeurs insignifiantes en vue de reconstruire des valeurs authentiques plus en conjonction avec le bonheur véritable.

CONCLUSION MÉTAPHYSIQUE SUR LA RENAISSANCE DE LA TRAGÉDIE ET SON INCARNATION CONTEMPORAINE DANS LA MUSIQUE MÉTAL

La musique métal répondrait à cette volonté de ré-appropriation de la réalité proposée par Nietzsche. En résumé, l'utilisation de l'art pour l'avènement d'une révolution suprême, pour une espèce humaine nouvelle. D'abord, il faut prendre conscience que la musique est l'essence de la tragédie et cette dernière est un principe-clé qui transparaît dans les spectacles métal. « La tragédie périt dès qu'elle laisse s'échapper d'elle l'esprit de la musique, alors qu'elle n'a pu naître que de cet esprit²⁵ ». Parce que « c'est la musique qui transmet au spectateur de la tragédie, le pressentiment sûr d'un plaisir supérieur où l'on accède par la mort et par la négation de la vie²⁶ ». Est-ce que Nietzsche essayait de trouver pourquoi la tragédie grecque est si sombre ? Si on établit un lien entre la tragédie et la musique métal, demandons-nous pourquoi tous les jeunes fans de cette musique s'habillent de noir comme pour célébrer la nuit ou peut-être un deuil de l'histoire. Malgré tout, cette négation apparente du jour et de la vie n'est pas un pessimisme en tant que tel, mais devient surtout un désir de vivre à plein une vie humaine trop brève. Surtout un désir collectif de se réunir malgré l'individualisation de la société. Le parallèle entre la tragédie grecque et la musique métal est sans équivoque. Tous les deux traduisent de façon claire, sans fioritures, l'appréhension effrayée de la réalité quotidienne. Nietzsche était vraiment un précurseur du courant musical métal dans l'expression de laquelle « le serviteur dithyrambique de Dionysos ne peut [donc] être compris que par son semblable²⁷ ».

Personne à part Nietzsche ne pourrait décrire aussi parfaitement ce qui se passe dans l'idéologie métal : il n'y a ni bien et ni mal en soi. Le péché traditionnel n'y existe apparemment pas. Les jeunes métalleux ne font que vivre. Et ils l'affirment haut et fort. L'instinct et la passion de vivre dominent alors la peur de l'inconnu, la peur de l'étranger, la peur de souffrir, la peur de mourir, la peur d'éprouver ses limites, etc. Comme le dramaturge de la tragédie grecque, le métalleux « fixe un regard impassible sur la structure de l'univers et cherche à y saisir la douleur éternelle où [il] reconnaît avec une tendre sympathie sa propre douleur²⁸ » : sa mort inéluctable dans le temps. C'est ainsi que tous les métalleux passionnés se réunissent afin de « vivre résolument d'une vie totale et pleine²⁹ ». L'abolition de la notion de péché et des contraintes psychiques permet ainsi de prétendre à la divinisation de l'humain. Et c'est pourtant dans un esprit d'humanisme existentialiste résolument moderne (humanisme particulièrement sartrien et par lequel l'humain devient responsable dans la découverte relative à la création artistique) qu'il aspire à cette manière de divination. Parce qu'en tant que créateur, il ressent le besoin d'aider ses semblables et de vivre parmi eux. L'instinct naturel de survie est supplanté par un nouvel instinct, celui de vivre authentiquement, d'apprécier intentionnellement et de bonne foi les échanges culturels entre groupes de personnes partageant les mêmes valeurs, les mêmes opinions, etc. Mais il n'en reste pas moins que par la création, un désir demeure : « Ce besoin titanique de devenir en quelque sorte l'Atlas de tous les autres hommes et de les soulever de plus en plus haut sur ses larges épaules, de les porter de plus en plus loin, c'est le trait commun au prométhéisme et au dionysisme. [...] Tout ce qui existe est juste et injuste, et justifié dans les deux cas³⁰ ».

Nietzsche avait donc très bien cerné les caractéristiques de la tragédie grecque originale. Mais il ignorait évidemment que cela allait être applicable au courant métal qui devait naître quelque soixante-huit ans après sa mort avec des

²⁵ *Ibid.*, p. 80.

²⁶ *Ibid.*, p. 107.

²⁷ *Ibid.*, p. 24.

²⁸ *Ibid.*, p. 94.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Ibid.*, p. 55.

groupes précurseurs tels Deep Purple et Black Sabbath. Pourtant à le lire, on a l'impression qu'il en parlait comme s'il avait prévu cette mouvance musicale vindicative. S'il avait pu assister à un concert métal, il aurait sans doute dit : « Rien ici ne rappelle l'ascétisme, la spiritualité ou le devoir ; ce qui parle c'est une existence luxuriante et même triomphante où tout le réel, bon ou mauvais, est divinisé³¹ ».

LA TRANSMISSION DU MESSAGE PAR L'ENGAGEMENT ET LE COURAGE D'ASSUMER SON ART

Selon Nietzsche, Dionysos « possède la double nature d'un démon cruel et sauvage et d'un souverain indulgent et doux³² ». Ces deux natures en une seule sont susceptibles de générer un enthousiasme artistique véritablement novateur qui peut se traduire en l'expression authentique d'un drame intérieur relatif à des souffrances humaines communes. Le musicien transmet le message de son mal de vivre avec un enthousiasme qui le pousse – peut-être par solidarité – à rendre heureux, par ses propres excès, son public. Cet état de chose, ce drame, cette douleur qui torturait Dionysos, Nietzsche croyait que c'était l'effet de l'état d'individuation « comme la source et l'origine de toute douleur, condamnable en soi³³ ». Cet état, Nietzsche l'appelle la « doctrine des mystères » et « telle qu'elle est exposée dans la tragédie, c'est à savoir la constatation de l'unité de tous les êtres, l'idée que l'individuation est le fondement de tout mal et que l'art représente le pressentiment et la joyeuse espérance qu'un jour le charme de l'individuation sera rompu et l'unité restaurée³⁴ ». Tout cela relèverait de Dionysos. Mais il y a d'autre part une autre divinité qui, elle, agirait à contre-courant : Apollon. Contrairement à Dionysos, « Apollon cherche à apaiser les êtres individuels en traçant autour d'eux des limites³⁵ »

dans une « rédemption par l'apparence³⁶ ». Apollon était donc l'opposé de Dionysos. Je suis conscient de l'importance d'une certaine retenue dans la vie parce que tout ne doit pas être permis, mais je maintiens qu'il est aussi possible de trouver l'espérance, le bonheur, la paix, le calme, la prospérité de l'âme dans l'expression artistique de la musique même poussée vers un certain excès dionysiaque. Cet excès peut s'avérer positif s'il est contrôlé humainement, s'il est sujet à un souci éthique.

Dans tous les cas, l'artiste métalleux sait comment rejoindre son public – au départ, l'un et l'autre ont les mêmes intérêts, à peu de chose près les mêmes valeurs – et c'est dans l'extrême de sa musique, dans la dénonciation brutale des désaccords qu'il a avec le système dans lequel il vit, tant au niveau des institutions qu'à celui des idéologies dominantes et standardisées, qu'il s'épanouit. Par exemple, les membres du groupe System of a Down, tous arméniens d'origine, ont vécu leur enfance dans les quartiers pauvres d'Hollywood où prostitution et drogues dures se mêlaient. Ces musiciens américains prônent évidemment la liberté de l'individu, mais dénoncent aussi, dans un intérêt collectif, les abus des gouvernements, les interventions militaires injustifiées, les génocides (comme celui de leur propre peuple par les Turcs au début du siècle passé). Faisant référence à la plupart des présidents américains, ils chantent notamment : « Pourquoi les présidents ne combattent-ils pas la guerre ? Pourquoi y envoient-ils toujours juste le pauvre ? » (“Why don't presidents fight the War ? Why they always send the poor ?”). De ce fait, il existe beaucoup de groupes métal engagés politiquement et dont la musique porte sur un thème politique précis. Mais il est vrai que beaucoup de métalleux se servent surtout de leur musique pour démontrer une idéologie anti-cléricale, très critique à l'égard de la religion chrétienne notamment. L'idée d'être un ange ou un démon fort et vengeur peut aller de pair avec l'idée d'immortalité, de victoire face à la mort.

³¹ *Ibid.*, p. 25.

³² *Ibid.*, p. 56.

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.*, p. 57.

³⁵ *Ibid.*, p. 54.

³⁶ *Ibid.*, p. 81.

Daniel Mongrain, le guitariste-auteur-compositeur du groupe métal trifluvien Martyr, un groupe de trash métal technique et mélodique, soutenait récemment lors d'une entrevue dans le cadre d'un de ses spectacles en mars 2007 : « De ce temps-ci, on pense pas mal qu'on devrait tous revoir le système dans lequel on vit. Je pense surtout que si on est tous ici ce soir, c'est parce qu'on a tous quelque chose qui ne tourne pas rond dans notre tête. Ou c'est peut-être plutôt chez les autres. La prochaine pièce en parle. Ce serait bien de pouvoir faire un *reset* dans la tête du monde ». Il renchérit peu après : « Si on est tous ici ce soir, c'est parce qu'on sait qu'il y a quelque chose qui ne tourne pas rond dans le système ». Daniel Mongrain avait déjà été guitariste pour les tournées de Dan Bigras et Breen Leboeuf. Il a aussi été musicien de scène pour la comédie musicale *Dracula* (2006). Il est respecté tant dans le milieu métal, que jazz ou populaire. Tout cela pour dire que comme la musique métal tend, en fait, à évoquer le côté sombre et mélancolique de la nature humaine, elle contribue à sa façon à relancer la tragédie grecque en exprimant le destin incertain de l'humanité, la tragédie intrinsèque de son existence, mais elle encourage aussi la prise en main de l'homme de ce destin. L'humanité doit agir et construire afin de contrôler au mieux son existence. Avec la musique métal, on met l'art au service des intérêts de l'espèce pour un monde meilleur. Le métal prend alors son sens dans ce chemin à suivre pour une humanité en quête du divin, mais tout en demeurant réaliste dans un renouvellement constant des valeurs et des responsabilités individuelles et collectives strictement humaines.

L'art s'exprime devant les consciences avec une force dynamique et ordonnée, mais il aura d'abord été une puissance chaotique larvée dans l'âme humaine et qui devait exploser avec démesure à un moment donné. Ces énergies similaires, mais contradictoires, traduites par les figures d'Apollon et de Dionysos encouragent un questionnement primordial : Quel est « l'effet esthétique produit, quand ces puissances esthétiques différentes

agissent de concert dans la tragédie³⁷ ? ». Se peut-il que la musique métal en soit la réponse ? Dans la musique métal, c'est la brutalité et l'instinct animal qui se subliment à travers des mélodies techniques et excessivement émotives, faisant aspirer leurs artisans à un niveau quasi-divin tout en les laissant profondément ancrés dans leur humanité faillible. Ils restent avant tout des créateurs authentiques, des artistes écorchés, cherchant l'équilibre parfait entre le côté théâtral tragique et le côté mélodique. Le métalleux communique ses messages à la manière de la tragédie grecque et il le fait grâce à cette musique souvent sombre, parfois terrifiante, mais demeurant toujours l'une des plus énergisantes des musiques et relevant de la meilleure des volontés artistiques. La musique métal est une vraie recherche d'authenticité humaine.

Jean-François Veilleux
étudiant au baccalauréat
en philosophie à l'UQTR

WWW.MYSPACE.COM/ECLIPSEMETAL
WWW.MYSPACE.COM/ABLAZECDAL
WWW.MYSPACE.COM/ENDLESSNIGHTMUSIC
WWW.MYSPACE.COM/MECHANICALSOCIETY.QC.CX/
WWW.MYSPACE.COM/KIMNARAMETAL

VENDREDI 1er MAI
 Rock Café Le Stage, 75 Rue Fusey, Trois-Rivières
 Porte 19h, Show 20h, Tous Âges
 8\$ en Pré-Vente / 10\$ à la Porte
 Billets en vente chez: Musique Daniel Côté

WWW.TROISRIVIERESMETAL.COM

³⁷ *Ibid.*, p. 82.